

**DOCTORAT AIX-MARSEILLE UNIVERSITE**  
délivré par  
*Université de Provence*

N° attribué par la bibliothèque

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

**THESE**  
pour obtenir le grade de  
**DOCTEUR D'AIX-MARSEILLE UNIVERSITE**  
Formation doctorale :  
Langues, Lettres et Arts  
Langue et littérature françaises (E354)

**Présentée et soutenue publiquement**

**Par**

**Delphine VIDET-REIX**  
le 14 janvier 2011

**Christine de Pizan et la poétique de la justice.**

**Directrice de thèse : Madame CONNOCHIE-BOURGNE**

**JURY**

**Mme Chantal CONNOCHIE-BOURGNE, Université de Provence, Aix-Marseille I.**  
**Mme Liliane DULAC, Université Paul Valéry, Montpellier III.**  
**Mme Valérie NAUDET, Université de Provence, Aix-Marseille, I.**  
**Mme Christine RENO, Vassar College.**  
**Mr Earl Jeffrey RICHARDS, Université de Wuppertal.**



**Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Madame Chantal Connochie qui a accepté de diriger ma thèse. Ses suggestions éclairantes, l'ampleur de ses lectures, sa profonde patience ainsi que sa disponibilité ont stimulé sans relâche mon travail, enrichi ma réflexion et m'ont permis de mener mon projet à terme.**

Je remercie chaleureusement Liliane Dulac pour les conseils éclairés qu'elle m'a prodigués, les nombreux travaux qu'elle a mis à ma disposition avec une grande générosité, ses multiples relectures et ses suggestions qui m'ont encouragée tout au long de ce travail.

J'exprime ma très vive reconnaissance à Earl Jeffrey Richards pour son entière disponibilité et l'aide très importante qu'il m'a apportées en m'ouvrant continuellement de nouvelles perspectives, tout en enrichissant considérablement les bases bibliographiques de mon travail. Sa très vaste culture, son érudition sans faille m'ont guidée ; ses conseils, ses suggestions et ses multiples relectures m'ont fait aimer le dur labeur de la recherche.

Je remercie Madame Christine Reno pour l'aide qu'elle m'a apportée en lisant mes chapitres encore peu élaborés et me faisant part de ses remarques très utiles pour ma réflexion.

Je remercie Madame Valérie Naudet qui a accepté de faire partie de mon jury.

J'exprime ma reconnaissance à Madame Danielle Régnier-Bohler qui m'a fait découvrir et aimer les œuvres de Christine de Pizan.

Je remercie également tous ceux qui m'ont épaulée et soutenue pendant ces nombreuses années : mon mari dont l'aide finale pour l'impression m'a été très précieuse, ma fille, mes amis, Aude pour la mise en forme du document et Rose-Mary pour les relectures de mes chapitres.



## Table des matières

Table des matières .....	5
Introduction.....	9
Chapitre I : Christine de Pizan et la création d'un nouveau discours « moralisé » .....	23
I) L'engagement moral dans une querelle d'idées : un choix humaniste .....	24
1) Le miroir de bien vivre et ses implications morales.....	24
2) Les circonstances du débat sur le Roman de la Rose ou les prémisses d'un engagement humaniste.....	29
3) La revendication féminine d'un droit au discours.....	35
II) L'écriture et la question de l'honestum .....	42
1) Une intention d'auteur nécessaire à la légitimation du discours littéraire .....	43
2) « La moralisation » humaniste .....	45
3) « La moralisation » et l'usage raisonné de la compilation.....	53
III) La mise en question des dogmes augustinien misogynes .....	59
1) Réinterpréter la problématique du péché originel .....	59
2) Une remise en cause des jugements misogynes.....	64
3) « Les meilleures choses sont les plus débattues et les plus arguées » : l'écriture comme lieu du débat ou la recherche de la volonté divine.....	69
IV) Un nouveau regard porté sur le féminin .....	71
1) Dire l'exemplarité au féminin.....	71
2) Marthe et Marie ou la charité en question.....	73
3) Un réexamen de la cause féminine.....	76
V) La misogynie et l'écriture frauduleuse .....	80
1) La décevance frauduleuse.....	80
2) Dans le sillage de Nicole Oresme .....	84
3) Stigmatiser la généralité frauduleuse ou la fraude sur le plan de la connaissance .....	87
4) La confrontation de la clarté thomiste à la subtilité ovidienne .....	91
VI) Des stratégies de lecture universelles, indispensables pour bien gouverner.....	95
1) Les femmes et la relation au savoir ou la nécessité de poser la femme en lectrice.....	96
2) L'inspiration mariale : un contre modèle à la diffamation clergiale .....	99
3) A la croisée de la tradition mariale et du genre épistolaire : une poétique de la clarté.....	103
4) Une réflexion sur le mode de transmission d'une œuvre littéraire.....	105
Chapitre II : La transformation de l'allégorie abstraite des vertus en allégorie concrète chez Christine de Pizan .....	115
I) Des pratiques de lecture héritées de Dante ou l'allégorèse chez Jean de Meun et Dante .....	118

1) La fontaine de sapience et la clarté allégorique .....	119
2) La miséricorde ou l'écriture perçue comme un bienfait.....	124
3) Un discours ancré dans la théologie populaire.....	127
4) L'écriture pensée comme le reflet des « bons miroirs ».....	130
II) Des pratiques d'écriture héritées de Dante ou la mise en question de la notion de « poeta theologi ».....	136
1) La glose, le dit et une allégorèse à mi-chemin entre Jean de Meun et Dante.....	139
2) L'allégorisation du discours sur les sciences.....	145
3) La rencontre de la poésie et de la théologie : pour une transposition éthique du ciel de rhétorique .....	148
4) Regard de poète et discours théologique sur la clergie.....	156
5) La pratique des vertus comme moyen de transcender la fortune perverse .....	160
6) Figura et création allégorique : variations et avatars de Béatrice .....	164
III) Du miroir de Raison à la mise en abyme de la raison ou la transformation concrète du discours allégorique sur les vertus .....	169
1) Mise en abyme de la raison chez Jean de Meun, mise en valeur de la raison chez Christine .....	171
2) Dans le sillage de Boèce : les vertus intellectuelles pensées comme des remèdes aux caprices de Fortune .....	176
3) Le débat politique et la transformation concrète de Raison à travers l'exercice du bon jugement .....	179
4) Débattre de la question de la noblesse.....	183
5) Une poétique de la prudence.....	186
Chapitre III : Vers une poétique de la justice .....	197
I) Une conception de la justice héritée de Thomas d'Aquin et de Dante .....	197
1) La justice divine et le Dieu justicier.....	199
2) Christine de Pizan et la traduction de la justice : dans le sillage des intellectuels de la cour de Charles V.....	202
3) Les enjeux politiques liés à la traduction .....	207
4) De la métaphysique à la politique ou une nouvelle réflexion sur la notion de cause .....	209
5) L'avocat des justes causes.....	212
II) De la justice poétique au jugement poétique.....	217
1) Les vertus morales et intellectuelles qui définissent le bon prince .....	218
2) Le bon prince sage et prudent .....	222
3) Les bienfaits de la volonté.....	226
4) Incarner l'idéal de sagesse représenté par Charles V .....	227
III) La triade Raison, Droiture ou l'expression allégorisée du bon jugement.....	229
1) La raison à l'origine du jugement droit .....	229

2) La notion d'auteur repensée à l'aune de la raison pratique .....	231
3) De la spéculation au jugement légal .....	235
4) Du jugement légal à la loi naturelle .....	236
5) De la loi naturelle à une réflexion politique sur le droit .....	240
III) Christine de Pizan et la poétique de la justice .....	243
1) Une écriture envisagée comme un miroir d'équité .....	244
2) Droiture et les normes du bon jugement.....	245
3) Une approche féminine des lois et du savoir.....	247
4) Du jugement poétique à une poétique de l'équité.....	253
5) La justice et l'équité à travers les regards croisés de juge et de poète .....	255
Conclusion. ....	267
Bibliographie .....	275
I) Textes de Christine de Pizan : Editions et traductions des textes du corpus.....	275
II) Textes d'auteurs anciens et médiévaux.....	276
III) Ouvrages consacrés à Christine de Pizan .....	278
A) Etudes sur Christine de Pizan.....	278
B) Actes de colloques .....	279
C) Etudes consacrées à Christine de Pizan .....	280
D) Thèses consacrées à Christine de Pizan.....	280
E) Articles consacrés à Christine de Pizan .....	280
IV) Ouvrages consacrés à Dante.....	287
A) Ouvrages .....	287
B) Articles.....	288
C) Dictionnaires et encyclopédies .....	289
V) Etudes consacrées à Jean de Meun .....	289
A) Ouvrages .....	289
B) Articles.....	290
VI) Etudes consacrés à Nicole Oresme .....	291
A) Actes de colloques .....	291
B) Articles.....	291
VII) Etudes philosophiques et juridiques.....	292
A) Ouvrages .....	292
B) Articles.....	294
C) Manuels.....	296
VIII) Etudes littéraires et didactiques .....	296
A) Actes de colloques .....	296

B) Ouvrages .....	296
C) Articles.....	298
IX) Ouvrages de références .....	300
A) Dictionnaires .....	300
B) Lexiques et études linguistiques .....	301
C) Bibliographies.....	301
X) Etudes consacrées aux traductions et à la vulgarisation sous le règne de Charles V .....	302
A) Ouvrages .....	302
B) Articles.....	302
XI) Ouvrages historiques et politiques .....	303
A) Ouvrages .....	303
B) Articles.....	303
C) Mélanges et actes de congrès.....	304



## Introduction

La carrière littéraire de Christine de Pizan est jalonnée par les polémiques intellectuelles de son époque qui façonnent son œuvre. Les débats menés à la cour de Charles V où son père est astrologue se répercutent dans ses écrits. Quand Christine arriva à la cour du roi en 1368 pour rejoindre son père, mandé par Charles V, une polémique avait éclaté sur le bien-fondé de l'astrologie judiciaire<sup>1</sup> et son rôle dans l'art de gouverner. Christine de Pizan devait être sensible aux courants intellectuels de la cour, et surtout à l'aristotélisme mis en évidence par les traductions d'Aristote effectuées par Nicole Oresme<sup>2</sup>. L'entourage de Charles V était constitué de médecins versés dans l'astrologie<sup>3</sup> et de clercs certes moins férus de cette science ; ils permirent cependant, les uns et les autres, de développer un discours sur le savoir dont Christine semble s'être inspirée dans *Le livre du chemin de long estude*<sup>4</sup>, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*<sup>5</sup> et *Le Livre de la Mutacion de Fortune*<sup>6</sup>.

Les années qu'elle a passées à la cour sont évoquées dans la biographie que Philippe de Bourgogne lui commande en 1405 : *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. Si Christine décrit parfois ses souvenirs, comme sa première entrevue avec le roi en 1368, elle a besoin de recourir à d'autres témoignages pour brosser le portrait d'un roi exemplaire. C'est encore auprès de son père que Christine a recueilli de précieuses informations, ainsi que le souligne Susanne Solente, dans l'introduction du *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*<sup>7</sup>. Ainsi, jusqu'en 1384, année de décès du roi, il paraît vraisemblable que Christine ait fréquenté des intellectuels qui faisaient partie de l'entourage du souverain, tel Bureau de La Rivière<sup>8</sup> ; ils ont très probablement orienté sa façon de considérer les vertus nécessaires à un roi pour bien gouverner.

---

<sup>1</sup> Voir LEJBOWICZ Mark: *Chronologie des écrits anti-astrologiques de Nicole Oresme - Étude sur un cas de scepticisme dans la deuxième moitié du XIVe siècle, Autour de Nicole Oresme - Quelques aspects de son œuvre*, Etudes rassemblées par Jeannine Quillet, Paris, Vrin, 1990, p. 119 - 176.

<sup>2</sup> Voir Nicole ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote, Le livre de Politique d'Aristote published from the text of Avranches Manuscript 223 with a critical introduction and notes*, éd. Albert D. Menut, Philadelphia, 1970, (Translation of the American Philosophical Society, LX, 6), p. 27.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>4</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude*. Édition critique du ms. Harley 4431, traduction, présentation et notes par Andrea Tarnowski, Paris, Librairie générale française (Livre de poche. Lettres gothiques, 4558), 2000.

<sup>5</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, éd. Suzanne Solente, Paris, Champion (Publications pour la Société de l'histoire de France), 1936-1940, 2 t., Genève, Slatkine, 1977.

<sup>6</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune* par Christine de Pizan, publié d'après les manuscrits par Suzanne Solente, Paris, Picard (Société des anciens textes français), 4 tomes, 1959 (t. 1-2), 1966 (t. 3-4).

<sup>7</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, *op. cit.*, p. lxxii-lxxiv.

<sup>8</sup> *Ibidem* : « Christine dut tenir aussi probablement certains renseignements de son mari Etienne Castel. Son fils, Jean Castel, lui a peut-être fourni des renseignements sur son maître Philippe le Hardi... Christine parle plusieurs fois (part. I, chap. xxxv ; part. III, chap. Xxiii, xxxiii, xxxv, xxxvi, lxxi) de Bureau, sire de la Rivière, favori de

Les clercs et les conseillers de Charles V représentent pour Christine un véritable modèle ; Joan Cadden<sup>9</sup>, Joël Blanchard et Jean-Claude Mühlethaler signalent que ces hommes ont élaboré une théorie sur l'art de bien gouverner, telle qu'elle est développée dans les « miroirs des princes »<sup>10</sup>. Présentés sous forme de songes allégoriques, ces ouvrages offrent un enseignement au prince pour le guider dans la vie politique, en s'inspirant du *Policraticus* de Jean de Salisbury<sup>11</sup>, composé au XII<sup>e</sup> siècle, ou du *de Regimine principum*, de Gilles de Rome<sup>12</sup>. Commandé par Jean le Bon et traduit en plusieurs langues, le texte de Gilles de Rome eut un très grand impact sur la politique puisqu'il fut traduit spécialement par Henri de Gauchi pour Charles V<sup>13</sup>.

Au XIV<sup>e</sup> siècle, les auteurs de ces traités d'éducation princière bénéficient des idées développées par les poètes et les philosophes et contribuent ainsi à développer, à partir de la personne de Charles V, l'image d'un roi philosophe instigateur d'un vaste programme de traductions d'œuvres antiques. Charles V fit en effet mettre en langue vernaculaire la *Cité de Dieu* d'Augustin ou encore *Le Livres de Ethiques d'Aristote*, par Nicole Oresme<sup>14</sup> qui contribua tout particulièrement à valoriser le règne du roi.

---

Charles V... Il a pu bien renseigner Christine, ayant vécu dans l'intimité du feu roi qui l'aimait particulièrement lui fit plusieurs donations, fut parrain d'un de ses fils et mourut entre ses bras. », p. lxxiv-lxxv.

<sup>9</sup>Voir CADDEN, Joan: « Charles V, Nicole Oresme, and Christine de Pizan: Unities and Uses of Knowledge in Fourteenth-Century France. », *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science*. éd. Edith Sylla and Michael McVaugh, Leiden, 1997, p. 187-243.

<sup>10</sup>Joël BLANCHARD et Jean-Claude MÜHLETHALER: « Pendant l'Antiquité aussi bien qu'au Moyen Age, on rappelle volontiers les fondements métaphysiques de la royauté et on pense le pouvoir en termes de morale, opposant les vices du tyran aux vertus du bon prince. Le miroir est un instrument de révélation que le clerc tend au souverain afin qu'il s'y conforme... A partir du XIII<sup>e</sup> siècle, les miroirs des princes ne doivent pas seulement répondre aux interrogations d'une royauté consciente de son pouvoir et de sa dignité ; ils s'ouvrent également aux nouveaux champs d'un savoir universitaire en plein essor après la découverte de l'œuvre d'Aristote : qu'à la suite des clercs le prince en tire, lui aussi, profit, car le bon roi est nécessairement un roi sage !... », *Ecriture et Pouvoir à l'aube des Temps Modernes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 7-8.

<sup>11</sup>Voir KRUGER, BORN, Lester: « The Perfect Prince: A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals », *Speculum*, Volume 3, N° 4 (Oct., 1928), p. 471-475.

<sup>12</sup>*Ibidem* : « Aegidius, a pupil of Thomas Aquinas at Paris, wrote the *De Regimine Principum* in three books, at the request of Philip the Fair, ca. 1287. Upon his succession, Philip ordered the work translated into French. The treatise is a clear and more complete expression of the ideas of Aquinas, who died before had completed his own work. », p. 488.

<sup>13</sup>Christine Mc WEBB et Earl Jeffrey RICHARDS: « The work of Thomas Aquina's most famous pupil Aegidius Romanus (Gilles de Rome) were also translated for Charles V. At the very same time Charles V was encouraging the revival of Aristotelian philosophy, he was active in renewing interest in Thomist thought as well. », « New Perspectives on the Debate about the *Roman de la rose*. », *Desireuse de plus avant enquerre...*, Actes du VI<sup>e</sup> Colloque international sur Christine de Pizan (Paris, 20-24 juillet 2006), Etudes réunies par Liliane Dulac, Anne Paupert, Christine Reno et Bernard Ribémont, Etudes christiniennes n°11, Paris, Champion, 2008, p. 115.

<sup>14</sup>Voir BERTRAND, Olivier : « Le vocabulaire politique aux 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles: constitution d'un lexique ou émergence d'une science? », *Lexiques scientifiques et techniques. Constitution et approches historiques*, éd. Olivier Bertrand, Hiltrud Gerner et Béatrice Stumpf, Palaiseau, Éditions de l'École polytechnique, 2007, p. 9-23 ; BRUCKER, Charles : « Pour une typologie des traductions en France au XIV<sup>e</sup> siècle », *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance. Actes du colloque organisé par l'Université de Nancy II, 23-25 mars 1995*, éd. Charles Brucker, Paris, Champion (Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance, 10), 1997, p. 63-79 ; DUCOS, Joëlle, « Goût des sciences et écriture du savoir à la cour de Charles V », *Le goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, éd. Danielle Bohler, *Cahiers du Léopard d'Or*, 11, 2006, p. 225-243 ; EVDOKIMOVA, Ludmilla : « Éthique, économie, politique, rhétorique. La classification aristotélicienne

Un événement majeur marque l'histoire du thomisme à la cour de France sous Charles V : l'installation, en juin 1369, de la relique de saint Thomas dans la Chapelle royale des Bourbons au Couvent des Jacobins à Paris<sup>15</sup>, chapelle funéraire des fondateurs des Maisons de Bourbon, Valois et Orléans. Pour donner une légitimation à la monarchie française, dans le contexte de la Guerre de Cent Ans, Charles V décide de faire exécuter de nouvelles traductions des œuvres d'Aristote à partir de l'original grec et non des traductions arabes<sup>16</sup>. Ces œuvres constituaient la source principale des réflexions politiques de Thomas d'Aquin et leur traduction par Nicole Oresme, pour la cour de France, aux alentours de 1370, eut pour conséquence le développement du thomisme et d'un nouveau vocabulaire politique, qu'on retrouve par exemple dans le *Songe du Vergier* (1378) et le *Songe du Vieil Pèlerin* (1389) de Philippe de Mézières. Comme nous le verrons, Christine continue cette tradition.

La production littéraire de Christine de Pizan se rattache pleinement à l'humanisme parisien de son époque<sup>17</sup>. Mais il semble cependant s'inscrire dans le sillage de la théologie

---

des sciences et la poésie didactique de Deschamps », *Les "Ditez vertueux" d'Eustache Deschamps. Forme poétique et discours engagé à la fin du Moyen Âge*, éd. Miren Lacassagne et Thierry Lassabatère, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Cultures et civilisations médiévales, 34), 2005, p. 57-72 ;

FINOLI, A. M. : « Les néologismes chez Nicole Oresme: remarques et réflexions », *Le moyen français*, 39, 1996, p. 239-247 ; MARECHAL, Delphine, *Autour de Nicolas Oresme, un savant du XIV<sup>e</sup> siècle*, Caen, Archives départementales du Calvados (Cahiers des Archives départementales du Calvados, 31), 2006 ; MEISSNER, F. J. : « Maître Nicolas Oresme et la lexicographie française », *Cahiers de lexicologie*, 40, 1982, p. 51-66 ; MINET-MAHY, Virginie, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI. Imaginaires et discours*, Paris, Champion (Bibliothèque du XV<sup>e</sup> siècle, 68), 2005 ; NEDERMAN, Cary J. : « The living body politic: the diversification of organic metaphors in Nicole Oresme and Christine de Pizan », *Healing the Body Politic: The Political Thought of Christine de Pizan*, éd. Karen Green et Constant J. Mews, Turnhout, Brepols (Disputatio, 7), 2005, p. 19-33 ; QUILLET, Jeannine, *La philosophie politique du "Songe du Vergier" (1378): sources doctrinales*, Paris, Vrin (L'Église et l'État au Moyen Âge, 15), 1977 ; QUILLET, Jeannine, *Autour de Nicole Oresme. Actes du Colloque Oresme organisé à l'Université de Paris XII*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1990 ; RICHTER SHERMAN, Claire, *Imaging Aristotle: Verbal and Visual Representation in Fourteenth-Century France*, Berkeley, University of California Press, 1995 ; STEMPEL, W.-D. : « Notizen zu Nicole Oresmes Spracharbeit », *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, éd. W.-D. Stempel et K. Stierle, Paderborn, Fink, 1987, p. 11-37 ; STÄTDLER, Thomas : « Le traducteur, créateur de néologismes: le cas de Nicole Oresme », *Lexiques scientifiques et techniques. Constitution et approches historiques*, éd. Olivier Bertrand, Hiltrud Gerner et Béatrice Stumpf, Palaiseau, Éditions de l'École polytechnique, 2007, p. 47-61.

<sup>15</sup> Voir DOUAIS, S.G, Mgr, *Les Reliques de Saint Thomas, Textes originaux*, Paris, Librairie Charles Poussielgue, 1903 ; MC WEBB, Christine, RICHARDS, Earl. Jeffrey : « New Perspectives on the Debate about the Roman de la rose. », *Desireuse de plus avant enquerre...., op. cit.*, p. 103-118.

<sup>16</sup> Voir GLORIEUX, P, *La Faculté des Arts et ses Maîtres au XIII<sup>e</sup> siècle*, Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, p. 38-41.

<sup>17</sup>GROAG BELL Susan : « Christine de Pizan (1364-1430): humanism and the problem of a studious woman », *Feminist Studies*, Volume 3, N°3-4, 1976, p. 173-184 ; BURNLEY, J. D. : « Christine de Pizan and the so-called style clerical », *The Modern Language Review*, Volume 81, N°1, 1986, p. 1-6 ; MARGOLIS, Nadia : « Les terminaisons dangereuses: lyrisme, féminisme et humanisme néologiques chez Christine de Pizan », *Le moyen français*, 39-41, 1997, p. 381-404 ; DULAC, Liliane et RENO, Christine : « L'humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal: Christine de Pizan, traductrice de Thomas d'Aquin », *Pratiques de la culture écrite en France au XV<sup>e</sup> siècle. Actes du Colloque international du CNRS, Paris, 16-18 mai 1992, organisé en l'honneur de Gilbert Ouy par l'unité de recherche "Culture écrite du Moyen Âge tardif"*, éd. Monique Ornato et Nicole Pons, Louvain-la-Neuve, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, 1995, p. 161-178 ; RICHARDS, Earl Jeffrey : « *glossa Aurelianensis est quae destruit textum*: Medieval Rhetoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's Critique of the *Roman de la Rose* », *Cahiers de Recherches Médiévales* 5 1998, p. 248-263 ; FENSTER, Thelma : « 'Perdre son latin': Christine de Pizan and

populaire (du simple fait qu'elle n'a pas choisi d'écrire en latin). Sa langue est truffée d'expressions calquées sur le latin. Elles sont tirées très souvent du *Manipulus florum*, par exemple, et de la liturgie (par ex., *pro devoto sexu femineo*, dans la prière de l'Assomption), et probablement aussi des conversations avec les clercs curiaux (le confesseur franciscain de la Reine, ou Jean Gerson, entre autres, ou Gilles Mallet). Ce constat fait comprendre la difficulté qu'il y aurait à vouloir reconstruire les sources directes de Christine : il semble peu probable, par exemple, qu'elle ait toujours lu Thomas d'Aquin dans le texte original, mais il est par contre probable qu'elle a été en conversation continue avec des clercs qui étaient imprégnés de la pensée thomiste. Son thomisme était celui de la cour, élaboré essentiellement à partir des traductions de Nicolas Oresme. Dans *Le Livre de la Cité des dames*<sup>18</sup>, ses références indirectes aux commentateurs bolonais du droit romain (« comme ils dient ») indiquent une familiarité, de seconde main également, avec la culture juridique de son époque<sup>19</sup>. Ses connaissances des Pères de l'Église, très souvent puisées dans le *Manipulus florum*, dépassent néanmoins les textes qui sont rassemblés dans cette compilation. Sa très vaste production littéraire qui s'étend principalement entre les années 1401 et 1407 s'explique en partie, semble-t-il, par l'aide qu'elle reçut d'une « équipe de collaborateurs » qu'elle nomme dans le Charles V « mes gens<sup>20</sup> ». Or, son humanisme « populaire » reflète d'une part une compréhension profonde des auteurs qu'elle ne connaissait, pour la plupart, qu'indirectement, d'autre part une volonté de proposer un nouveau discours axé sur la notion d'*honestum*. Privilégiant une réflexion approfondie sur les vertus exposées dans les traités d'éducation princière qu'elle connaissait certainement, Christine forge sa pensée politique<sup>21</sup>

---

vernacular humanism », *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, éd. Marilyn Desmond, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 91-107.

<sup>18</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, éd. Earl Jeffrey Richards, Trento, Luni Editrice, 1998.

<sup>19</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Christine de Pizan and medieval jurisprudence », *Contexts and Continuities, Contexts and Continuities. Proceedings of the IVth International Colloquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 July 2000) Published in Honour of Liliane Dulac*, éd. Angus J. Kennedy, Rosalind Brown-Grant, James C. Laidlaw et Catherine M. Müller, Glasgow, University of Glasgow Press (Glasgow University Medieval French Texts and Studies, 1), 2002, Volume III, p. 747-766.

<sup>20</sup> Christine DE PISAN : « Voirs est que cest present an de grace mil IIII et III, après un mien volume appellé de la *Mutacion de Fortune*, au dit tres solemnel prince, Monseigneur de Bourgoigne, de par moy par bonne estreine presenté le premier jour de l'an, lequel sa debonnaire humilité receupt tres amiablement et a grant joye, me fu dit et raporté par la bouche de Monbertaut, tresorier du dit seigneur, que il lui plairoit que je compillasse un traittié, touchant certaine matiere, laquelle entierement ne me declairoit, si que sceusse entendre la pure voulenté du dit prince ; et pour ce, moy, meue de desir d'accomplir son bon vouloir selon l'estendue de mon petit enging, me transportay avec mes gens où il estoit lors, à Paris, ou chastel du Louvre... », *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, t. 1, *op. cit.*, p. 6-8. Cette précision apportée par Christine est particulièrement importante dans la mesure où il est possible d'émettre l'hypothèse que ceux qu'elle nomme « mes gens » étaient à même de faire des recherches d'ordre juridique ou philosophique pour elle.

<sup>21</sup> Voir LANGDON, FORHAN, Kate, *The Political Theory of Christine de Pizan, Women and Gender in the Early Modern World*, Burlington, Ashgate, 2002, p. 38-44.

dans le prolongement de ces mêmes idées, ainsi que l'ont établi Cary. J. Nederman et Kate Langdon Forhan<sup>22</sup>.

On trouve, en effet, dans les miroirs de princes auxquels Christine a pu avoir accès, un discours sur les vertus qui bénéficie des apports de Cicéron, d'Aristote, de Guillaume de Conches avec sa traduction des *Moralium dogma philosophorum*<sup>23</sup> et de Thomas d'Aquin<sup>24</sup>. Ces textes illustrent des définitions des vertus issues du *De inventione*, II, ch. 53-54 de Cicéron et s'interrogent sur leur mise en pratique et celle de la justice dans la vie sociale et politique, au moyen du songe allégorique qui rappelle que la justice est nécessaire pour bien gouverner.

En effet, Souvent définies comme des règles relatives à l'action personnelle, les vertus qui se distinguent de la vertu<sup>25</sup> correspondant plutôt à une aptitude, l'excellence dans le comportement ou un trait de caractère, ont suscité un vif intérêt depuis une petite trentaine d'années dans la critique littéraire<sup>26</sup> et philosophique<sup>27</sup>. Si Alasdair MC Intyre énumère trois manières d'envisager les vertus (une qualité, une finalité et l'excellence<sup>28</sup>), il ne définit pas de

---

<sup>22</sup>Voir LANGDON, FORHAN, Kate, *The Political Theory of Christine de Pizan, Women and Gender in the Early Modern World*, op. cit., p. 41-42.

<sup>23</sup> Voir *Das Moraliū dogma philosophorum des Guillaume de Conches, lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch*, éd. John Holmberg, Uppsala, Almqvist och Wiksell, 1929 ; BRAYER, Édith : « Notice du manuscrit: Paris, Bibliothèque nationale, français 1109 », *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, Paris, s.n., t. 2, 1949, p. 223-250 ; WILLIAMS, John R. : « The authorship of the *Moralium dogma philosophorum* », *Speculum*, 6, 1931, p. 392-411.

<sup>24</sup>Rosemund TUVE: « There are great numbers of serious problems (of definition, number and division, inter relation and the like)...but it was to become entirely inevitable that the common stream of thought on this matter should show the inclusions and origins we have noted, given st. Thomas Aquinas's thoughtful, clear, full and early discussion of most of the Ciceronian and Macrobian divisions. His several treatments of the virtues are clearly allied to those of his many predecessors, though superior in clarity and acuteness to most, and showing more variations-he echoes Cicero and Macrobius less strictly, for example, than do many successors. », « Notes on the Virtues and Vices », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Volume 26, N°3-4, 1963, p. 269; Voir également: PENCE Gregory, E: « Recent Work on Virtues. », *American Philosophical Quarterly*, Volume 21, N°4 (Oct., 1984), p. 281-297.

<sup>25</sup>Gregory E PENCE: « During the last decades, Philosophers interested in virtues, usually turned to ancient Greek naturalism. These modern philosophers emphasized that "virtue" and "virtues" stemmed from different theoretical origins, that the Latin *virtus* meant manliness and valor, and that *ethika arête* meant skill, excellence, and trait of character. », « Recent Work on Virtues. », *American Philosophical Quarterly*, op. cit., p. 281.

<sup>26</sup> Voir FREEMAN, REGALADO, Nancy: « Allegories of Power: The Tournament of Vices and Virtues in The Roman de Fauvel (BN MS Fr. 146), *Gesta*, Volume. 32, N°2, 1993, p. 135-146; DUDASH, Susan, « Prudence et chevalerie dans le *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* », *Cahiers de Recherches Médiévales*, 16, 2008 ; GREEN, Karen: « The Woman of Reason », Cambridge, Polity Press, 1995; GREEN, Karen: « On translating Christine as a Philosopher. », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, op. cit., p. 117-137 ; RICHARDS, Earl Jeffrey: «Justice in the *Summa* of St. Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan. », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, Etudes réunies par Juliette Dor et Marie-Elisabeth Henneau, Avec la collaboration de Bernard Ribémont, Paris, Champion, Etudes christiniennes N°10, p. 95-113;

RICHARZ, Michael : « Prudence and Wisdom in Christine de Pizan's *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, op. cit., p. 99-116.

<sup>27</sup> Voir MACINTYRE, Alasdair: « The Nature of the Virtues. », *The Hastings Center Report*, Volume. 11, N°2 (Apr., 1981), p. 27-34; MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Indiana, University of Notre Dame Press, First edition, 1981, Second edition, 1984.

<sup>28</sup>Voir PENCE, Gregory: « Recent Work on Virtues. », op. cit., p. 283.

quelle manière il est possible de les pratiquer concrètement. Gregory Pence précise pour sa part que l'enracinement de ces vertus dans les traditions morales soulève la question de leur mise en application concrète dans la mesure où elles nourrissent de ces traditions qui les nourrissent en retour<sup>29</sup>.

Se pose alors la question, pour les philosophes, de savoir si la vertu peut être enseignée ou non. Les philosophes s'interrogent sur la possibilité d'un enseignement de la vertu. C'est parce que Christine de Pizan s'interroge sur ce même sujet qu'elle forme ses opinions politiques en lisant des œuvres écrites par les intellectuels ayant vécu sous le règne de Charles V, tels Philippe de Mézières ou Nicole Oresme. Les récents travaux de Liliane Dulac ont permis de recenser les grands axes de la recherche christinienne au cours des trente dernières années et soulignent que l'édition manuscrite des œuvres de Christine ou son engagement politique ont suscité un vif intérêt dans les recherches<sup>30</sup>. Peu d'études en revanche examinent la façon dont l'écrivaine construit son discours en analysant les vertus morales et intellectuelles, dans une perspective thomiste, issue du contexte culturel développé par l'entourage de Charles V<sup>31</sup>. Cependant, les travaux de Liliane Dulac en collaboration avec Christine Reno, de Kate Langdon Forhan<sup>32</sup>, d'Earl Jeffrey Richards, ou de Michael Richarz<sup>33</sup> mentionnent une possible influence de Thomas d'Aquin<sup>34</sup> sur l'écriture de Christine de Pizan. C'est dans le prolongement de ces travaux que ce travail désire modestement

---

<sup>29</sup> Voir PENCE, Gregory: « Recent Work on Virtues. », *op. cit.*, p. 284.

<sup>30</sup> Voir DULAC, Liliane : « Etat présent des travaux consacrés à Christine de Pizan », *Perspectives Médiévales. Trente ans de recherches en langues et en littératures médiévales*, Textes réunis par Jan-René Valette, secrétaire général de la SLLMOO, numéro jubilaire, Paris, Société de langues et de littératures médiévales d'Oc et d'Oil, mars 2005, p. 167-190.

<sup>31</sup> Voir LANGDON, FORHAN, Kate : « Reading Backward : Aristotelianism in the Political Thought of Christine », *Au champ des écritures, IIIe Colloque international sur Christine de Pizan*, Etudes réunies et publiées par Eric Hicks, avec la collaboration de Diego Gonzalez et Philippe Simon, Paris, Champion, 2000, p. 369-375.

<sup>32</sup> Voir DULAC, Liliane en collaboration avec RENO Christine: « L'Humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal: Christine de Pizan traductrice de Thomas d'Aquin », *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*, *op. cit.*, p. 161-177 ; RICHARDS, Earl Jeffrey : « Rejecting essentialism and gendered writing: the case of Christine de Pizan », *Gender and Text in the Later Middle Ages*, éd. Jane Chance, Gainesville, University Press of Florida, 1996, p. 96-131; RICHARDS, Earl Jeffrey : « *Glossa Aurelianensis est quae destruit textum*: Medieval Rhetoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's critique of the *Roman de la Rose* », *op. cit.*, p. 248-263 ; RICHARDS, Earl Jeffrey : « Justice in the *Summa* of St. Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan. », *op. cit.*, p. 95-113 ; RICHARDS, Earl Jeffrey : « Les enjeux du culte marial chez Christine de Pizan », *Desireuse de plus avant enquerre...*, *op. cit.*, p. 141-165.

<sup>33</sup> Voir RICHARZ, Michael : « Prudence and Wisdom in Christine de Pizan's *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 99-116.

<sup>34</sup> Voir Christine de PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine* : « Le *Commentaires* de Thomas d'Aquin sur la *Métaphysique* d'Aristote fut achevé à Paris en 1271-72 et destiné, comme tous les commentaires du docteur angélique, à l'usage des écoles. Cet ouvrage s'adressant exclusivement à un public de clercs qui maîtrisaient le latin, une traduction en langue romane ne s'imposait, et il n'en existait pas au Moyen Âge. A l'époque de Christine, de nombreux exemplaires du *Commentaire* étaient conservés dans les écoles parisiennes : à la Sorbonne, l'un deux était enchaîné à un banc ; il n'est pas invraisemblable que Christine ait possédé dans sa propre bibliothèque un exemplaire hérité de son père ou de son mari, qui avaient dû étudier cet ouvrage à l'université. », Edition critique par Christine Reno et Liliane Dulac, *Etudes christiniennes*, N°4, sous la direction de Bernard Ribémont, Paris, Champion, 2001, p. XXXII.

s'inscrire ; consciente de tout ce que je leur dois, je tenterai ici d'analyser les modalités du discours sur les vertus<sup>35</sup> et leur application concrète dans la vie politique, alors que ramener la paix et la concorde était une nécessité plus que jamais urgente.

En effet, en ces temps où la stabilité politique rétablie par Charles V est sérieusement menacée par les crises de folie de Charles VI depuis 1392, on ne pouvait plus se satisfaire d'une culture politique de l'équivoque, modelée sur la coquetterie intellectuelle de Jean de Meun, surtout dans une situation où la régence d'Isabeau de Bavière était également remise en question<sup>36</sup>. C'est pourquoi Christine s'élève contre une littérature misogyne issue de la tradition ovidienne, reprise par Jean de Meun qui écrit, dans *Le Roman de la Rose*, que les mœurs féminines sont viles et que la fréquentation des femmes rend les hommes couards. Elle y voit une attaque contre la régente.

Tracy Adams<sup>37</sup> a récemment établi que Christine de Pizan qui défendait Isabeau, dans son rôle de médiatrice, était favorable à un engagement politique plus affirmé de la part de la reine. On comprend, dans cette optique, que *L'Epistre au Dieu d'amours*<sup>38</sup> et surtout *Le Livre de la Cité des dames* aient contribué à développer une écriture vouée à l'éloge des vertus féminines dans la mesure où il s'agit de démontrer que les femmes possèdent elles aussi les capacités à gouverner et qu'elles peuvent se montrer utiles et secourables pour régler les conflits.

Même si Christine encourage les princes à accorder plus d'initiative à Isabeau, la situation reste très délicate. Tracy Adams a souligné que la reine demeure une médiatrice à l'écoute de ses sujets, sans avoir de réel pouvoir de décision. Pour affermir son soutien à la régente et défendre ainsi ses idées politiques, Christine n'hésite pas à s'opposer aux premiers humanistes français, et tout particulièrement à ceux qui, en étant favorables à la loi salique, s'opposent à l'accès des femmes au savoir et au pouvoir<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Voir MÜHLETHALER, Jean-Claude : « 'Traictier de vertu au prouffit d'ordre de vivre' : relire l'œuvre de Christine de Pizan à la lumière des miroirs des princes », *Contexts and Continuities*, Volume II, *op. cit.*, p. 585-601.

<sup>36</sup> Voir AUTRAND, Françoise, *Charles VI, La folie au pouvoir*, Paris, Fayard, 1986 ; AUTRAND, Françoise, *Christine de Pizan: une femme en politique*, Paris, Fayard, 2009 ; ADAMS, Tracy : « 'Moyenneresse de Traictié de Paix' : Christine de Pizan's Mediators. », *Healing the Body Politic : Christine de Pizan's Political Thought*, *op.cit.*, p. 161-184 ; GUENEE, Bernard, *La folie de Charles VI, Roi Bien Aimé*, Paris, Perrin, 2004 .

<sup>37</sup> Voir ADAMS, Tracy : « Isabeau de Bavière dans l'oeuvre de Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p. 133-146 ; ADAMS, Tracy : « Christine de Pizan, Isabeau of Bavaria, and Female Regency », *French Historical Studies*, Volume 32, 2009, p. 1-32 ; ADAMS, Tracy, *The Life and Afterlife of Isabeau of Bavaria*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2010.

<sup>38</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, Œuvres poétiques de Christine de Pisan, publiées par Maurice Roy, t. 2, Paris, Firmin Didot, 1891, p. 1-27.

<sup>39</sup> *Ibidem* : « Dans une étude qui examine ses écrits « féministes » dans un contexte politique, on lit que Christine de Pizan « se tournait vers l'histoire pour étayer sa défense du droit des femmes à gouverner », et que l'opposant principal de Christine était Jean de Montreuil, un des inventeurs de la loi salique. Mais ce qui est important dans le corpus de Christine, c'est que bien qu'elle montre combien les femmes sont aptes à régner, elle ne demande

Christine Mc Webb et Earl Jeffrey Richards ont montré que la loi salique était au cœur de la légitimation politique, perçue sous un angle différent par Jean de Montreuil et Christine de Pizan<sup>40</sup>. Si le prévôt de Lille cherche dans cette loi une légitimation du règne des Valois, l'écrivaine y voit une atteinte à la cause d'Isabeau de Bavière qui ne parvient plus à apaiser les conflits entre les princes du sang.

C'est donc pour lutter contre une attitude qu'elle juge préjudiciable aux femmes et à Isabeau de Bavière en particulier que Christine réagit lorsqu'en 1401, Jean de Montreuil lui envoie un traité aujourd'hui perdu qui doit inciter à la lecture du *Roman de la Rose* à la table des reines<sup>41</sup>. En sa qualité de poète et de chambrière d'Isabeau de Bavière<sup>42</sup>, Christine estime que la lecture du poème de Jean de Meun est offensante et injurieuse. Dans *Le Livre de la Cité des dames*, elle précise que l'attitude intellectuelle qui encourage une telle lecture relève de la diffamation. Le terme « diffamable<sup>43</sup> » que l'on trouve chez Nicole Oresme est un des mots clés de la défense des femmes<sup>44</sup> qu'elle développe plus particulièrement dans *L'Épître au Dieu d'amours*, *Le débat sur le Roman de la Rose*<sup>45</sup> et *Le Livre de la Cité des dames*. Ces trois œuvres se présentent comme une réponse à Jean de Meun en réfutant le discours misogyne. *Le débat sur le Roman de la Rose* marque un nouveau départ dans la carrière littéraire de Christine qui rassemble, en 1401, un recueil d'épîtres adressé à la reine Isabeau de Bavière pour solliciter son intervention dans un débat qui l'oppose aux partisans du *Roman de la Rose* de Jean de Meun. Ces derniers favorisent, en effet, la lecture d'un poème qu'ils qualifient de « miroir de bien vivre et de soy politiquement vivre » dont certains propos, assumés par les créatures allégoriques, portent préjudice aux femmes. Si l'attitude de l'écrivaine reflète alors une défense morale de la cause féminine, elle va au-delà d'un discours

---

jamais qu'elles aient des pouvoirs qu'elles ne possèdent déjà comme représentantes de leurs maris ou pères absents ou morts en vertu du droit coutumier, ou, dans le cas de la reine, de la loi salique. », p. 36-37.

<sup>40</sup> Voir Christine Mc WEBB et Earl Jeffrey RICHARDS: « As Sarah Hanley observed, Jean de Montreuil's three polemical treatises against the English (written between 1413 and 1416) not only defend the claims of the French Valois kings by invoking (fraudulently) the Salic Law, but also answer arguments advanced by Christine in the *Cité des Dames*. Hanley's analysis shows that not the specific issue of female political legitimacy, but the topic of political legitimacy in general, was a moving force behind Montreuil's defense of the *Rose* and Christine's criticism of it. », « New Perspectives on the Debate about the *Roman de la rose* », *Desireuse de plus avant enquerre...op. cit.*, p. 108.

<sup>41</sup> Voir HICKS, Eric: « Situation du débat sur le *Roman de la Rose* », *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, éd. Liliane Dulac et Bernard Ribémont, Orléans, Paradigme (Medievalia, 16), 1995, p. 51-67.

<sup>42</sup> Voir GRANDEAU, Yann : « Les Dames qui ont servi la reine Isabeau de Bavière », *Bulletin philologique et historique*, 1975, p. 129-239.

<sup>43</sup> Voir Nicole ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, op. cit., p.71. Menut précise que le terme « diffamable » est un néologisme introduit dans la langue française par Oresme à partir des œuvres de Thomas d'Aquin.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>45</sup> Christine DE PISAN, Jean GERSON, Jean DE MONTREUIL, Gontier et Pierre COL, *Le débat sur le Roman de la Rose*, Edition critique, introduction, traduction et notes par Eric Hicks, Genève, Slatkine Reprints, 1996.



« féministe<sup>46</sup> » et propose une réflexion sur la politique qui repose plus que jamais sur la notion de justice, dans un contexte historique troublé où les crises de folie de Charles VI excitent les passions des princes du sang dans leur lutte acharnée pour le pouvoir. Si la justice consiste à rendre à chacun son dû, il s'agit, pour Christine de faire reconnaître les vertus des femmes. Elles participent au même titre que les hommes, à la réalisation du bien commun. Cette notion chère à l'écrivaine la conduit à développer, comme nous l'avons signalé, la défense morale des femmes, mais surtout à rappeler, ce qu'est « un miroir des princes ». Christine en appelle alors à la notion thomiste de « bon jugement » qui repose, pour elle, sur l'interprétation du texte lu. Dans le prolongement d'une réflexion sur l'herméneutique, elle convoque ses connaissances juridiques afin d'amorcer une poétique de la justice par laquelle l'interprétation du texte lu conduit à une meilleure intelligence des vertus et des lois nécessaires à bien gouverner<sup>47</sup>.

En effet, en se décrivant comme une lectrice, dans *Le livre du chemin de long estude* et dans *Le Livre de la Cité des dames*, l'écrivaine présente une certaine distance à l'égard de la culture véhiculée par la tradition masculine au point de déclarer, dans une épître qu'elle envoie à Jean de Montreuil, que le poème écrit par Jean de Meun ne s'inscrit pas, selon son opinion, dans la tradition des « miroirs aux princes » ; le poème n'instruit pas, de manière explicite, le lecteur sur le bien à réaliser et le mal à éviter. Christine privilégie la lecture des œuvres de Dante qui commente ses textes afin de guider son lecteur dans la construction du sens. Elle s'inspire du poète pour s'opposer à Jean de Meun et propose de manière quasi constante une réflexion sur l'interprétation de l'œuvre littéraire.

L'acte d'interpréter les textes est donc au cœur des préoccupations de Christine qui dénonce cette « merveilleuse interprétation » à laquelle se livrent les clercs, dans l'engouement qu'ils professent pour *Le Roman de la Rose*. Se manifeste fermement chez l'écrivaine la volonté de rendre justice aux femmes victimes de l'attitude misogyne ou au peuple qui souffre d'iniquités. Ainsi dans *Le Livre de la Cité des dames* et *Le livre du chemin de long estude*, Christine devient l'avocat d'une juste cause au service de l'équilibre du corps politique.

---

<sup>46</sup> Voir QUILLIGAN, Maureen, *The Allegory of Female Authority: Christine de Pizan's Cité des dames*, Ithaca, Cornell University Press, 1991; voir DULAC Liliane, en collaboration avec Christine Reno : « Christine de Pizan, proche et lointaine », *Lire les textes médiévaux aujourd'hui*, Textes réunis par Patricia Victorin, Paris, Champion, à paraître.

<sup>47</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « *glossa Aurelianensis est quae destruit textum* : Medieval Rethoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's Critique of the *Roman de la Rose* », *Cahiers de Recherches Médiévales* (XIIIe-XVe siècles), *op. cit.*, p. 247-263.

Analysée par Martha C. Nussbaum<sup>48</sup>, l'attitude du poète jugeant les maux de son époque attire l'attention du lecteur sur l'importance de l'interprétation qui nécessite la mise en œuvre du concept de « bon jugement », conduisant à mieux cerner la notion de « bien commun ». Le poète est, pour Martha C. Nussbaum, celui qui permet une prise de conscience morale, grâce aux exemples littéraires qui font travailler l'imagination et la réflexion. Cette attitude permet de développer un raisonnement éthique afin d'envisager des solutions possibles pour remédier aux conflits et aux iniquités.

Dans le *Le livre du chemin de long estude*, il semblerait que Christine mette en place ce raisonnement éthique fondé sur la fonction de la délibération. En effet, l'œuvre se présente comme un songe allégorique à l'intérieur duquel, guidée par la sibylle, Christine se retrouve au tribunal de Raison et assiste alors à un procès qui oppose les créatures allégoriques Noblesse, Chevalerie, Sagesse et Richesse sur les qualités nécessaires au bon prince. Le débat n'est pas tranché ; Raison en appelle à la délibération des lecteurs princiers auprès de qui Christine est chargée de rapporter le procès. Issue de la raison pratique, la délibération doit permettre au lecteur de trouver des solutions pour illustrer les vertus de prudence et de justice. En effet, ce raisonnement lié à la compréhension des qualités nécessaires pour bien gouverner doit trouver une application concrète dans la vie politique ; il permet d'agir<sup>49</sup>. Dans cet ouvrage, Christine semble alors proposer une mise en pratique concrète des vertus qu'elle développe plus abondamment encore dans *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. En brossant le portrait d'un monarque sage et prudent, l'écrivaine fait œuvre de pédagogue dans la mesure où elle suggère que ces vertus peuvent s'acquérir à condition de laisser la volonté gouverner les actions pour les orienter vers le respect du bien commun et de la justice. Dans *Le livre de la Mutacion de Fortune*, le regard distant qu'elle porte sur la clergie suscite une prise de conscience et indique qu'il est possible d'envisager un rapport à autrui plus juste<sup>50</sup>. Christine considère que le sens de la justice s'acquiert et se développe. C'est la lecture des miroirs de princes illustrant les notions aristotéliennes de volonté, de

---

<sup>48</sup> Voir NUSSBAUM, Martha C, *Poetic Justice, Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995.

<sup>49</sup> Daniel WESTBERG: «The central concern of a theory of practical reason is to show the connection between reasoning in action, giving an account of the integration of desire, calculation, perception, and decision. If deliberation is taken to be the essence or central aspect of practical reason...The disagreement between Aristotle and Aquinas is thus not so much on the nature of deliberation (the correct adaptation of means to ends) but in their accounts of what ends are chosen, and how particular action specified at the conclusion of deliberation is translated into action. Aquinas is supposed to have changed Aristotle in regard to the first aspect by his concept of natural law, and in regard to the second with the conception of the will. », *Right Practical Reason, Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 30.

<sup>50</sup> Voir LUTZ-BACHMAN, Matthias: «The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas», *Medieval Philosophy and Theology* 9 (2000), Cambridge University Press, 2001, p. 1-14.

raison pratique et de justice qui semble l'inscrire dans le sillage de la pensée thomiste, diffusée par Nicole Oresme.

Soucieuse de sensibiliser son lecteur à la nécessité d'œuvrer pour la paix, Christine développe l'idéal de sagesse incarné par Charles V en insistant sur les vertus qu'il a illustrées pendant son règne. La prudence et la justice illustrées par le monarque suggèrent qu'il est possible de régler les conflits avec de la bonne volonté. Ce dernier concept aristotélicien développé dans la pensée thomiste permet en effet de rattacher la vertu de justice au raisonnement pratique. C'est pour Christine l'occasion de développer une pensée thomiste, dans le sillage d'Oresme, puisque son nouveau discours moralisé est principalement construit sur les vertus morales et intellectuelles qu'il est possible d'illustrer pour bien gouverner.

Héritière d'une tradition rhétorique favorisant la clarté et l'honnêteté<sup>51</sup> dans le milieu pro-thomiste dont elle semble s'inspirer, elle insiste dans les traités d'éducation princière principalement retenus dans notre corpus sur l'importance d'une mise en pratique des vertus cardinales de prudence, de tempérance, de force et de justice<sup>52</sup> alors que le contexte politique dans lequel elle écrit est particulièrement agité. Elle considère ainsi comme une priorité de convaincre les princes du sang à la nécessité d'adopter un comportement vertueux pour rétablir l'équilibre du corps politique malade.

Aussi, apparaît-il pertinent de situer la production littéraire de Christine dans ce contexte historique et politique, c'est-à-dire, d'essayer de comprendre dans quelle mesure *L'Epistre au Dieu d'amours*, *L'Epistre Othea*<sup>53</sup>, *Le débat sur le Roman de la Rose*, *Le Livre de la Cité des dames*, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, *Le livre de l'advison Cristine* et *Le Livre du corps de policie*<sup>54</sup> se situent dans une telle perspective d'autant que d'un point de vue strictement philologique, on constate l'influence des néologismes d'Oresme dans le vocabulaire de Christine, par ex : *moraliser*, *logicien*, *deshonneste*, etc. Nous avons borné notre étude aux textes qui se rattachent, de notre point de vue, à une poétique de la justice, en s'inscrivant dans une perspective thomiste, c'est-à-dire en adoptant un discours normatif sur les vertus pour les subordonner à la notion de justice<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Voir PARSHALL, Peter: « The Art of Memory and the Passion », *The Art Bulletin*, Volume 81, N°3, (Sep., 1999), p. 456-472.

<sup>52</sup> Voir PORTER, Jean: « Recent Studies in Aquina's Virtue Ethic: A Review Essay. », *The Journal of Religious Ethics*, Volume 26, N°1 (Spring. 1998), p. 189-215.

<sup>53</sup> Christine DE PIZAN, *Epistre Othea*, éd. Gabriella Parussa, Genève, Droz (Textes littéraires français, 517), 1999.

<sup>54</sup> Christine de Pizan, *Le Livre du corps de policie*. Édition critique avec introduction, notes et glossaire par Angus J. Kennedy, Paris, Champion (Études christiniennes, 1), 1998.

<sup>55</sup> Matthias LUTZ-BACHMANN: « The general virtue of justice is rather assigned a universal normative force, articulated by its directing all acts motivated by any of the virtues toward the *bonum commune* as their most all-embracing end. », « The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy : On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas », *op. cit.*, p. 9.

Christine « invente » un nouveau discours « moralisé », tel est le premier point sur lequel faire porter notre attention. La nouveauté réside dans le choix d'un discours en langue vulgaire fondé sur la conception traditionnelle de lecture selon les quatre sens de l'écriture ; les allégories sont utilisées pour proposer un commentaire moral<sup>56</sup> sur les œuvres qu'elle lit. C'est précisément cet effort qui produit inévitablement le conflit avec la conception de l'allégorie de Jean de Meun et conduit au *débat sur le Roman de la Rose* et à la comparaison entre Dante et Jean de Meun, justifiée en partie par les origines italiennes de Christine. Il s'agira de montrer, dans le prolongement des travaux de Rosalind Brown Grant que l'écriture de l'écrivaine ne vise pas seulement une « défense morale des femmes<sup>57</sup> » mais à une défense de la reine Isabeau, dans sa fonction de régente.

La « moralisation » proposée par Christine dont les variantes sont représentées dans *L'Epistre Othea*, *Le livre de l'Advison Cristine*, *Le Livre de la Cité des dames*, *Le livre de la Mutacion de Fortune ou Le livre des trois vertus*<sup>58</sup>, entraîne principalement la mise en valeur de l'histoire et des expériences des femmes, qui correspondent au sens « historique » (*sensus litteralis*) de l'allégorie. L'incorporation de l'histoire et des expériences des femmes, jusque-là occultées ou ignorées, nécessite une transformation de l'allégorie abstraite en allégorie concrète qui repose, en partie, sur la tradition franciscaine illustrée par Durand de Champagne dans le *Speculum Dominarum* et la théologie populaire<sup>59</sup>. La *désinvolture* intellectuelle de Jean de Meun n'est donc plus à l'ordre du jour.

C'est pourquoi il est nécessaire, dans un deuxième mouvement, de comprendre la prise de position de Christine comme *poeta theologus* et poète des vertus, position à l'encontre d'une tradition misogyne héritée d'Ovide et de Jean de Meun, attitude qui privilégie la lecture des œuvres de Dante dans la tension (qui s'avère par la suite très productive) entre le poète italien et Jean de Meun. Par cette prise de position, Christine se met sur les bancs de l'école de saint Thomas, surtout en ce qui concerne les devoirs d'un *poeta theologus*. Le point de départ de sa réflexion l'inscrit ainsi dans le sillage et du théologien et de Dante.

Pour montrer l'évolution de la pensée allégorique de l'écrivaine, le deuxième chapitre compare *Le Banquet* et *La Divine Comédie* de Dante avec *Le Roman de la Rose* de Jean de Meun afin de mettre en lumière une pratique de l'allégorèse qui les distingue, reposant sur un

---

<sup>56</sup> Voir DMF: *Dictionnaire du Moyen Français 2009*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université.

<sup>57</sup> Voir BROWN-GRANT, Rosalind, *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women, Reading Beyond Gender*, Cambridge University Press, 1999.

<sup>58</sup> Christine DE PIZAN, Edition critique, Introduction et notes par Charity Cannon Willard, texte établi en collaboration avec Eric Hicks, Paris, Champion, 1989.

<sup>59</sup> Voir HASENHOR, Geneviève : « La tradition du Miroir des simples âmes au XVe siècle : de Marguerite Porète († 1310) à Marguerite de Navarre », *Comptes-rendus des séances de l'année... - Académie des inscriptions et belles-lettres*, 143e année, N. 4, 1999. p. 1347-1366.

phénomène d'interprétation qui insiste, chez Dante, sur la clarté et l'utilité propres à guider le lecteur efficacement dans la vie politique. C'est à cet effet que l'argumentation de Christine repose sur une mise en abyme de la raison telle qu'elle est évoquée chez Jean de Meun pour lui opposer la raison pratique qui permet d'illustrer le bon jugement.

C'est aussi à travers les quatre sens de l'écriture dans *Le livre de l'advison Cristine* et surtout un usage raisonné de la glose, que l'écrivaine ancre son discours dans le sens historique cher à Dante ; elle évoque en effet l'histoire contemporaine dans la préface de l'ouvrage. *L'Epistre Othea* indique, dans cette perspective, de quelle façon Christine envisage le commentaire qui l'oppose, une fois de plus à Jean de Meun dont la glose promise est toujours différée. De plus, le sens historique et moral, chez Christine permet de concrétiser des vertus qui trouvent une application dans une poétique de la prudence.

Enfin dans un troisième mouvement, nous verrons que l'inscription de Christine dans le sillage de Dante et de Thomas d'Aquin l'incite à développer une poétique de la justice qui émerge de sa position de *poeta theologus*. Illustrant la justice aristotélicienne et thomiste, Christine analyse les rapports entre la raison, l'équité et la justice. Son expérience de lectrice lui permet alors de situer sa propre poétique de la justice entre la pensée de Dante et la philosophie de Thomas d'Aquin pour insister sur la notion de Droiture qui allégorise les notions juridiques chères aux commentateurs Bolonais. L'évocation de Charles V, modèle du roi justicier et de la Vierge qui incarne la justice céleste, apprend au lecteur de Christine à trouver sa voie entre le juste milieu aristotélicien qui qualifie bien souvent les vertus et doit comprendre qu'avec une volonté fermement enracinée dans la poursuite du bien<sup>60</sup>, il peut incarner le prince idéal.

---

<sup>60</sup> Voir KENT, Bonnie, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington D.C, Catholic University of America Press, 1995.



## Chapitre I : Christine de Pizan et la création d'un nouveau discours « moralisé »

Alors qu'elle écrivait des poèmes courtois depuis la mort de son époux Etienne Castel survenue en 1390, Christine décide de s'engager en 1401 dans la première querelle humaniste française avec *Le débat sur le Roman de la Rose* ; elle délaisse momentanément le registre courtois pour écrire des traités d'éducation princière qui marquent une nouvelle orientation dans sa carrière poétique, au profit d'un registre plus savant. Christine n'abandonne pas pour autant la lyrique courtoise puisqu'elle présente, à la demande d'Isabeau de Bavière, en 1414, le manuscrit Harley MS 4431<sup>61</sup> qui contient entre autres *Les Cent ballades*, *Le Livre du duc des vrais amans*, *L'Epistre Othea*, des rondeaux et des dits.

En 1401, Christine est au service de la reine Isabeau et réagit vivement lorsque les premiers humanistes<sup>62</sup> français tels Jean de Montreuil, Pierre et Gontier Col conseillent la lecture du *Roman de la Rose* de Jean de Meun, à la table des reines. Christine prend position en « humaniste<sup>63</sup> » puisqu'elle défend non seulement l'honneur bafoué de la souveraine à travers la lecture du poème issu de la tradition misogyne mais privilégie un langage honnête adapté à un discours sur les bonnes moeurs<sup>64</sup>. Christine de Pizan écrit pour critiquer certains

---

<sup>61</sup> Voir [www.pizan.lib.ed.ac.uk](http://www.pizan.lib.ed.ac.uk).

<sup>62</sup> Voir la définition du mot « humaniste » dans le *Trésor de la Langue Française informatisé*. Il s'agit du nom donné aux littérateurs érudits du XVe et XVIe siècle, [atilf.atilf.fr/tlf.htm](http://atilf.atilf.fr/tlf.htm).

<sup>63</sup> *Ibidem*, il s'agit cette fois du terme « humaniste » au sens de « Philosophe qui, considérant l'homme comme la mesure de toute chose, cherche à l'épanouir en prônant le développement des facultés proprement humaines. ». Curtius définit ce qu'est un philosophe au Moyen Âge et rapproche la poésie de la philosophie : « Au Moyen Âge, on pouvait mettre la poésie sur le même pied que la *sapientia* ou la *philosophia*, d'autant mieux que ces deux termes signifiaient « érudition ». A l'époque carolingienne, les poètes sont souvent honorés du titre de *sophista* ou *sophus*. Un auteur du IXe siècle appelle les poètes modernes *moderni philosophi*. Virgile est un des anciens « chefs de la philosophie. »...La Renaissance du XIIe siècle met constamment philosophie et poésie sur le même plan (Baudri de Bourgueil, Gauthier de Châtillon)... », *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, traduit de l'allemand par Jean Bréjoux, Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, réimprimé en 1991, Presses Pocket, p. 333. Quant au désir de développer des facultés proprement humaines, c'est l'objet même de notre travail dans la mesure où Christine ne cesse, dans ses traités d'éducation princière, d'encourager ses lecteurs à développer leurs vertus intellectuelles et morales (qui sont des facultés humaines, des vertus qu'il est possible d'acquérir et de développer) dans une perspective thomiste.

<sup>64</sup> Voir BRUCKER, Charles : « Aspects linguistiques de l'humanisme aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles: les constructions infinitives en moyen français et en moyen haut allemand », *Verbum*, Volume 1, N°2, 1978, p. 23-51 ; Sylvie LEFEVRE : « Si le mot d'*humanisme* est récent, le Moyen Âge a bien inventé celui d'*humaniste*, au moins en latin : *umanista* appartient au jargon universitaire italien dès la fin du XVe siècle...L'humanisme culturel, en définissant l'homme par opposition à l'animal, aux barbares et au vulgaire, exalte donc la grammaire et la rhétorique comme des disciplines, pour ainsi dire, métaphysiques alors que dans l'ancien *trivium*, elles n'étaient que propédeutiques. D'évidence, la formation intellectuelle n'en devint pas laïque, mais une certaine autonomie de ces arts du langage soutint d'autant mieux la volonté de découvrir autrement les œuvres de l'Antiquité, le désir de lectures nouvelles ou renouvelées, le goût partagé pour la transmission. », « Humanisme, Pré-humanisme, humanistes », *Perspectives Médiévales, Trente ans de recherches en langue et en littérature médiévales*, op. cit, p. 306-307 ; OUY, Gilbert : « Le Collège de Navarre, berceau de l'Humanisme français », *Actes du 95<sup>e</sup> Congrès national des Sociétés savantes*, Paris, 1975, p. 275-299.

aspects linguistiques d'un traité d'éducation princière qui privilégie une liberté d'expression incompatible avec l'idée qu'elle s'en fait. Il s'agit d'une opinion développée par Jean de Montreuil qui encourage vivement la lecture du *Roman de la Rose* de Jean de Meun. Christine décide d'opposer aux partisans de l'auteur un engagement moral qui témoigne pour elle d'un choix véritablement humaniste, soucieux de convoquer la notion d'honnêteté chère à Cicéron. Mais cet engagement dans la querelle lui offre également l'occasion de développer un nouveau discours « moralisé » qui interroge le mode de transmission du savoir et la pensée misogyne pour dire la vertu au féminin. C'est donc à travers des réflexions sur le langage et son utilisation en fonction du public visé que l'écrivaine propose un nouveau discours « moralisé ». Il s'agit d'une alternative à une pensée qui exclut les femmes du savoir comme du pouvoir, ce que Christine considère comme une fraude.

A travers *L'Epistre au Dieu d'amours* qui s'oppose à toute une tradition ovidienne, Christine suggère que les femmes sont capables de charité et contredit la tradition patristique héritée d'Augustin. Enfin, nous tenterons de montrer que c'est en insistant sur son rôle de lectrice que Christine cherche à inscrire les femmes dans son nouveau discours « moralisé ». Celui-ci se déploie plus particulièrement dans le genre épistolaire dans la mesure où il permet à l'écrivaine de remettre en question les enjeux de l'écriture, liés à l'*honestum* et au bien commun, dans une perspective humaniste.

## ***1) L'engagement moral dans une querelle d'idées : un choix humaniste***

### *1) Le miroir de bien vivre et ses implications morales*

S'interroger sur la façon dont Christine adopte un discours « moralisé » nécessite un examen des causes qui la poussèrent à s'engager dans la querelle sur le *Roman de la Rose* puis à rédiger en 1405 *Le Livre de la Cité des dames*, conçu comme une réponse à Jean de Meun, relativement aux moeurs féminines qui sont évoquées aux vers 20060 à 20064 :

Mais hardemenz et meurs humains  
Qui doivent estre as vaillanz hommes :  
Car escoillé, certain en sommes,  
Sont couarz, pervers et chenins,  
Pour ce qu is ont meurs femenins<sup>65</sup>. (v. 20060-20064)

Selon Jean de Meun, la fréquentation des femmes risque d'influer sur le comportement des hommes en les rendant couards, et de transformer ainsi leurs vertus en vices. Christine réagit à la lecture de ces cinq vers et se lance dans un débat qui témoigne de son indignation devant

---

<sup>65</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, Edition d'après les manuscrits BN 12786 et BN 378, Traduction, présentation et notes par Armand Strubel, Paris, Le Livre de Poche, Lettres Gothiques n°4533, 1992, p. 1038.



des propos qui se révèlent, d'après son analyse : « sans pieu, ni fondement », comme elle le dit elle-même dans l'épître qu'elle envoie au Prévot de Lille :

Toute chose sens pieu, non obstant soit traittee, faicte et accomplie a grant labour et paine, puet estre appellee oyseuse ou pis que oyseuse de tant come plus mal en ensuit<sup>66</sup>.

Le terme « pieu » fait allusion, dans ce contexte, à la théorie des styles et de son application dans l'œuvre poétique<sup>67</sup>. Mais Christine emploie à cet endroit une métaphore architecturale qu'elle développe plus amplement dans *Le Livre de la Cité des dames* grâce à l'édifice construit à partir d'exemples de femmes vertueuses :

Adonc pris a lire et proceday un pou avant, mais comme la matiere ne me semblast moult plaisant a gens qui ne se delittent en mesdit, ne aussi de mal prouffit a aucune edifice de vertu et de meurs, veu encore les paroles et matieres deshonestes de quoy il touche, visitant un pou ça et la et veue sa fin, le laissay pour entendre a plus hault estude et de plus grant utilité<sup>68</sup>.

Le groupe nominal « sans pieu » évoque la construction d'un édifice : sa structure et son assise. Le bâtiment doit respecter les proportions nécessaires à son équilibre et à sa durée. Pour Christine, il paraît absurde de blâmer les femmes sans apporter la preuve qu'elles sont réellement corrompues ou que leur nature les pousse à mal agir. C'est donc en lectrice, en quête de contre-arguments, qu'elle peut opposer à Jean de Meun, dans *Le Livre de la Cité des dames*, un nouveau discours « moralisé » qui repose sur une réflexion menée à partir de la nature des vertus<sup>69</sup> :

Mais nonobstant que pour chose que je y peusse congnoistre tant longuement y sceusse viser et esplucher, je ne apperceusse ne congneusse tieulx jugemens estre vraye encontre les natureulz **meurs et condicions femmenines**<sup>70</sup>. J'arguoye fort contre les femmes, disant que trop fort seroit que tant de si renommez hommes, si sollempnelz clerks de tant hault et grant entendement, si clervoyans en toutes choses comme il semble que ceulx fussent, en eussent parlé mençongieusement et en tant de lieux que a peine trouvoye volume **moral**<sup>71</sup>, quiqu'en soit l'auteur, que avant que je l'aye tout leu que je n'y voye aucuns chapitres ou certaines clauses au blasme d'elles<sup>72</sup>.

L'emploi de l'adjectif « moral » définit une prise de position qui soumet les mœurs à un examen et à un jugement rationnel de la part de l'écrivaine qui ne relèvent plus d'une tradition mais d'une démonstration visant à les relier à la pratique de la vertu, comme le suggère ce commentaire d'auteur qui met en scène Christine en tant que lectrice.

---

<sup>66</sup> Christine DE PIZAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre le Romant de la Rose », *op. cit.*, p. 50.

<sup>67</sup> Voir MARGUIN-HAMON, Elsa qui précise que ce mot évoque le *stilus*, c'est-à-dire la tige pointue, le pieu, et la plume dont on se sert pour écrire « La théorie des styles selon Jean de Garlande et sa mise en application dans l'œuvre littéraire », *Kehtabp, Centaurus*, N°7, Studia classica et mediaevalia, Moscou, 2010, p. 27.

<sup>68</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I j, *op. cit.*, p. 40-42.

<sup>69</sup> Alasdair MACYNTIRE: « One of the features of the concept of a virtue which has emerged with some clarity from the argument so far is that it always requires for its application the acceptance of some prior account of certain features of social and moral life in terms of which it has to be defined and explained. So in the Homeric account the concept of a virtue is secondary to that of a *social role*, in Aristotle's account it is secondary to that of *the good life for man* conceived the *telos* of human action... », « The Nature of the Virtues », *op. cit.*, p. 29.

<sup>70</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>71</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>72</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, Ii, *op. cit.*, p. 42.

« Moralisé » est un adjectif employé par Jean Juvénal des Ursins signifiant : « Qui apporte une éducation morale à travers des interprétations allégoriques<sup>73</sup> ». Cette définition semble davantage correspondre à la méthode de Christine que l'expression « les meurs et les us<sup>74</sup> », utilisée par Brunet Latin et qui signifie les habitudes relatives à la manière de vivre, les usages. Elle semble orienter sa réflexion autour des vers de Jean de Meun cités plus haut, comme le montrent ce passage extrait du *Livre de la Cité des dames* :

Mais la veue de ycellui dit livre, tout soit il de nulle auctorité, ot engendré en moy nouvelle pensee qui fist naistre en mon courage grant admiracion, pensant qu'elle peut estre la cause ne dont ce peut venir que tant de divers hommes, clerks et autres, ont esté et sont si enclins a dire de bouche et en leurs traictiez et escrips tant de deableries et de vituperes de femmes et de leurs condicions, et non mie seulement un ou ·ij· ne cestui Matheolus, qui entre les livres n'a aucune reputacion et qui traicte en maniere de trufferie, mais generalement auques en tous traictiez, philosophes, poetes, tous orateurs desquieulx les noms dire seroit longue chose, semble que tous parlent par une mesmes bouche et tous accordent une semblable conclusion, determinant les **meurs femenins**<sup>75</sup> enclins et plains de tous les vices<sup>76</sup>.

Christine prend position contre un discours qu'elle trouve immoral, en portant un jugement sur le texte, dans la tradition de Pierre Bersuire<sup>77</sup> et de l'*Ovide Moralisé* car elle est concernée par le comportement historique et sociologique des femmes. A l'instar de Bersuire pour qui la clarté de la langue et le style contribuent à promouvoir des idées profitables à l'éducation des princes, Christine privilégie « les sentences » ancrées dans une rhétorique considérée comme un art de la preuve<sup>78</sup> au point de faire des moeurs, telles qu'elles sont évoquées par Jean de Meun, le point de départ de sa démarche intellectuelle et morale pour démontrer à ses adversaires que la pensée misogyne n'est pas fondée. Elle oppose ainsi son expérience de lectrice et son expérience personnelle aux jugements des clercs pour débattre de la véritable nature féminine qui ne correspond pas à la description qu'en font les poètes et philosophes qu'elle a lus. Mathéolus et Ovide jettent, en effet, un réel discrédit sur la condition féminine.

Selon son opinion, il s'agit alors d'un préjugé puisque l'observation et l'expérience montrent que les femmes sont naturellement enclines à être bonnes et vertueuses :

---

<sup>73</sup> Voir l'article « Moralisé » DMF : *Dictionnaire du Moyen Français 2009*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université.

<sup>74</sup> Brunet LATIN, *Li Livre dou Tresor*, éd. Francis. J. Carmody, II, XL, Genève, Slatkine reprints, 1998, p. 207.

<sup>75</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>76</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I j, *op. cit.*, p. 42.

<sup>77</sup> Ludmilla EVDOKIMOVA: « Certains traducteurs ne séparent pas les jugements sur le style (ou les particularités de l'« elocutio ») des originaux de ceux sur la grammaire du latin ; en accord avec la tradition de l'« enarratio poetarum », ils soumettent l'art poétique à la rhétorique et à la grammaire. Dans la « Rhétorique à Hérennius » apparaît, en particulier, le terme grammatical « latinitas »-c'est-à-dire, l'absence de fautes de langues. », « La traduction en France aux XIVe-XVe siècles et la doctrine des styles. », *Kehtabp, Centaurus*, N°7, *op. cit.*, p. 195.

<sup>78</sup> Paul ZUMTHOR: « La littérature médiévale conserve longtemps...un goût du combat et de l'engagement...Des parties que comportait la doctrine rhétorique d'époque classique, c'est le « genre démonstratif » qui lui est le plus naturellement accessible et finit par l'emporter dans ses spéculations...La rhétorique devient, virtuellement, l'art de la preuve. Elle comporte ainsi une valeur *morale*. », « Euphémisme et rhétorique au Moyen Âge. », *Cahiers de l'Association internationales des études françaises*, N°3-5, 1953, p. 178.

C'est mal pris, belle fille, dist elle, car ignorance grasse ne fait mie a excuser. Se on te occioit en bonne entente et par fol cuidier, seroit ce dont bien fait? Mais ont, en ce faisant, quiqu'ilz soient, usé de mauvais droit, car faire grief et prejudice a une partie pour cuider secourir a une autre n'est pas equité, et de blasmer tous les meurs femenins au contraire de verité, si que je te monstrey par l'experience<sup>79</sup>.

Certaines reines, comme Cénobie montrent l'exemple en refusant de fréquenter des hommes luxurieux et vils. Elles usent même de toute leur influence pour que chacun ait un comportement irréprochable :

Ceste noble dame Cenobie, avec ce qu'elle passoit en discipline et art de chevalerie tous les chevaliers du monde qui feussent en son temps, autressi passoit toutes autres dames en nobles et bonnes meurs et honnesteté de vie...Et affin que tous ses semblans de dehors se correspondissent et confirmassent aux meurs de dedens, elle n'avoit cure que nul homme luxurieux ne de vilz meurs frequentast a sa court, et vouloit que tous ceulx, qui sa grace vouloient avoir, fussent vertueux et bien moriginez<sup>80</sup>.

Le rythme ternaire créé par la répétition du nom « meurs » précédé des adjectifs antonymes « bonnes » et « vilz » amorcent un nouveau discours « moralisé » qui devient le fer de lance de son écriture. Bien des femmes, telles la reine Arthémise, font montre de sagesse et de prudence:

Arthemise, royne de Care, laquelle quant demouree fu vesve du roy Mausole, son mari, que elle ama de si grant amour que pour sa mort fu auques au cuer partir. Et comme il y paru, si que devisé te sera en temps et en lieu cy apres, a ceste dame demoura moult grant pays en gouvernement. Mais du gouverner ne s'esbahi mie, car force en vertu et sagece de meurs et prudence en gouvernement estoit toute en elle<sup>81</sup>.

Si le terme « mœurs » est souvent utilisé dans *Le Livre de la Cité des dames*, il permet à Christine de s'opposer à la pensée de Jean de Meun en prouvant que les femmes ne sont ni vicieuses, ni luxurieuses. Ce terme reflète également l'aboutissement d'une réflexion qui remonte à son engagement dans *Le débat sur le Roman de la Rose* pour traduire une volonté constante de mettre en lumière les enjeux philologiques et moraux des traités d'éducation princière, appelés aussi « miroir de bien vivre ».

Apparenté au « miroir des princes »<sup>82</sup>, le traité d'éducation princière mène le lecteur vers une réflexion morale et spirituelle pour qu'il adopte un bon comportement grâce auquel il devient honnête et vertueux. Kate Langdon Forhan insiste sur les vertus cardinales qu'il est possible d'acquérir mais surtout de développer durablement :

The mirror is a magical invention and its reflective ability has given it great power and as a metaphor in Western thought, ad it evoked a complex series of images for the medieval reader. It implied the use of the mirror as part of the process of self-examination. Just as we look in the mirror to inspect ourselves,

<sup>79</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I viij, *op. cit.*, p. 66.

<sup>80</sup> *Ibidem*, I xx, p. 134.

<sup>81</sup> *Idem*, I xxj, p. 136.

<sup>82</sup> Joël BLANCHARD et Jean-Claude MÜHLETHALER: « A partir du XIIIe siècle, les miroirs de princes ne doivent pas seulement répondre aux interrogations d'une royauté consciente de son pouvoir et de sa dignité...A partir de Philippe le Bel, mais surtout sous Charles V et Charles VI, les traités sont traduits ou directement rédigés en français. Souvent ils sont commandés par le prince lui-même et destinés, au-delà de sa personne, à l'ensemble des nobles, voire aux juristes et officiers responsables de l'administration du royaume. Un tel effort de vulgarisation témoigne d'un souci pédagogique évident, lequel pousse le clerc à ne plus considérer le prince seulement dans son essence éternelle, mais à aborder à son propos des questions concrètes. L'actualité politique a désormais droit de cité dans les miroirs : ils sont destinés à un souverain dont l'action s'inscrit dans la réalité sociale et économique de son temps. », *Ecriture et Pouvoir à l'Aube des Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 8-9.

so too a mirror allowed the reader an opportunity for self-reflection. Furthermore, the idea of the mirror also refers to spiritual dimension... A mirror also provides a model for comparison with examples of virtuous behaviour. The saints and martyrs presented such exemplars of behaviour and belief. Developed for an elite audience, the mirror for princes drew on the richness of this mirror imagery, drawing both on Christian and classical sources for their *exempla* but also for the very virtues they valued. Elaborate schemes of virtues were developed, but the best known were the four cardinal virtues: justice, fortitude, temperance and prudence, which had been identified by many classical authorities, especially Cicero and pseudo-Seneca's *Formula for an Honest Life*, and by some very early Christian ones, such as Augustine and Macrobius<sup>83</sup>.

Christine, quant à elle, cible le « le mirouer de bien vivre » sur un aspect bien précis, lié au droit, dans une perspective thomiste. Il s'agit du *jus*, c'est-à-dire « le juste naturel qui s'ajuste et se proportionne à autrui<sup>84</sup> », tel que l'évoque Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*<sup>85</sup>. L'écrivaine examine la façon dont les auteurs envisagent la pratique d'une écriture pensée comme un « mirouer de bien vivre, exemple de tous estas de soy politiquement gouverner et vivre religieusement et saignement<sup>86</sup> » qu'elle applique au *Roman de la Rose* de Jean de Meun. Ainsi, un examen approfondi de cette définition lui permet d'exploiter les deux pôles qui sont alors mis en lumière. Elle décide alors d'axer son écriture sur les vertus nécessaires à la vie politique et à l'acquisition de la sagesse. C'est en examinant le sens de ces mots dans le contexte historique et social lié à la politique de son époque que Christine commente les textes littéraires qui ne font sens que parce qu'ils sont utiles et profitables au lecteur :

Pour ce, sire tres chier, et a tous autres qui tant le recommandés, loués, magnifiés et si hault le voulés asseoir que a pous tous autres volumes volés et osés abaissier, je dis certainement et en confirmant mon oppinion que cestuy rommant dit *de la Rose*, non obstant que le clamés « mirouer de bien vivre, exemple de tous estas de soy politiquement gouverner et vivre religieusement et saignement », que sauve vostre grace, ains est exortacion de vice confortant vie dissolue, doctrine plainne de decevance-voire de dampnacion !- erreur perverse...<sup>87</sup>

Son commentaire témoigne d'une réflexion sur la langue qui s'exprime à travers le sens des mots mais aussi l'usage des métaphores puisqu'elle glose le *Roman de la Rose* à partir du principe de pertinence. Il lui semble inadéquat de qualifier cet ouvrage de « mirouer de bien vivre » étant donné qu'il cultive le double sens et l'indétermination, ce qui nuit donc à une orientation morale apte à guider le lecteur dans son interprétation. Même si le texte de Jean de Meun est vivement défendu par les premiers humanistes français, il porte cependant atteinte à

<sup>83</sup> Voir LANGDON FORHAN, Kate, *The Political Theory of Christine de Pizan, Women and Gender in the Early Modern World*, op. cit., p. 30-31.

<sup>84</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 3 co, t. 3, Paris, Cerf, 1999, p. 380.

<sup>85</sup> Thomas AQUINAS: « Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. », *Summa theologiae*, [41404] II<sup>a</sup>-IIae q. 57 a. 3 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>86</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 56.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 56.

la réputation féminine<sup>88</sup> et à la dignité des femmes en les considérant souvent comme des objets, leur refusant ainsi la possibilité de se penser comme des « sujets »<sup>89</sup>.

Aussi, l'exclamation : « doctrine plainne de decevance-voire de dampnacion !<sup>90</sup> » semble condamner un ouvrage qui n'encourage pas à bien vivre dans la mesure où il jette le discrédit sur les femmes. C'est donc en utilisant sa propre expérience que Christine se livre à une observation et une analyse précises de la nature féminine qui la mène à une réflexion sur la nature du langage<sup>91</sup> à travers les termes utilisés dans le discours misogyne. Christine se lance dans une polémique autour des enjeux de l'écriture et de la lecture pour proposer un nouveau discours « moralisé » qui offre à la fois une interprétation morale du poème et de ses commentaires qui se fondent sur son expérience de femme et de lectrice, illustrant en cela toutes les principales significations du terme « moraliser »<sup>92</sup>.

## 2) Les circonstances du débat sur le *Roman de la Rose* ou les prémisses d'un engagement humaniste

En avril 1401, Jean de Montreuil lit le *Roman de la Rose*, composé par Jean de Meun<sup>93</sup>. Au début du mois de mai de la même année, le prévôt de Lille compose, en français, un traité sur le *Roman de la Rose*, qui n'a jamais été retrouvé dans lequel il encourage la lecture de ce poème à la table des reines. C'est entre mi-mai et fin mai 1401 que Jean de Montreuil envoie le fameux traité<sup>94</sup> à Christine, alors chambrière de la reine Isabeau de Bavière, ainsi qu'à un notable clerc. L'écrivaine réagit en signalant que le poème de Jean de Meun peut difficilement être qualifié de « miroir de bien vivre » car le poète répand, selon son opinion, des propos mensongers sur la nature féminine:

---

<sup>88</sup> Voir DULAC, Liliane: « Bon et mauvais langage : la parole multipliée chez Christine de Pizan », *Cahiers de Recherche médiévale*, 6, 1999, p. 169-185.

<sup>89</sup> Voir GUYNN, Noah. D: « Authorship and Sexual/ Allegorical Violence in Jean de Meun's *Roman de la rose*. », *Speculum*, Volume 79, N°3 (Jul. 2004), p. 628-659.

<sup>90</sup> Christine DE PISAN: « L'Épître Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 56.

<sup>91</sup> John A. ALFORD: « The metaphors generated by grammatical terminology, though abundant, hardly rise above the level of puns or beyond the rather mechanical functions of rhetorical *dispositio* and *amplificatio*. The metaphors generated by grammatical theory, on the other hand, may serve both a rhetorical and a deeper, philosophical purpose. The focus is no longer on the names but on the processes of grammar, which medieval thought equates with the processes of nature. The prevailing view is expressed by John Salisbury: 'While grammar has developed to some extent, and indeed mainly, as an invention of man, still it imitates nature, from which it partly derives its origin. Furthermore, it tends, as far as possible, to conform to nature in all respects.' », « The Grammatical Metaphor: A survey of its Use in the Middle Ages. », *Speculum*, Volume 57, N°4, (Oct., 1982.), p. 736.

<sup>92</sup> Voir l'article « moraliser » in DMF : *Le Dictionnaire du Moyen Français 2009*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université.

<sup>93</sup> Christine DE PISAN, Jean GERSON, Jean de MONTREUIL, Gontier et Pierre COL, *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. LII.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. LII.

Et pour Dieu ! que fait a louer lecture qui n'osera estre leue ne parlee en propre forme a la table des roynes, des princesses et des vaillans preudefemmes-a qui convendroit couvrir la face de honte rougie ! Quel bien donques y puet on gloser ? Ne scet on comment homme habitent aux fames naturellement<sup>95</sup> ?

Les femmes ne sont ni des êtres qui vivent dans la luxure ni des créatures dotées d'une sensualité débridée. Le discours véhiculé par Jean de Meun est irrecevable ; il méconnaît la véritable nature féminine qui est ainsi fustigée. En outre, il est inconcevable qu'un tel poème soit adressé à la reine, dans la mesure où il brise le tabou lié à la sexualité en vantant des stratégies de lecture masculines et narcissiques que Christine juge offensantes<sup>96</sup>.

Jean de Montreuil envoie également son texte à l'évêque Pierre d'Ailly, accompagné de l'épître 103. Entre juin et juillet 1401, Christine écrit au Prévôt de Lille. C'est le début de la polémique. En effet, même si l'écrivaine se montre discrète et humble en insistant sur le topos de son ignorance, elle recourt néanmoins au concept d'opinion pour affirmer son avis de moraliste. Les termes de « vice », « damnation » et « honte » marquent une prise de position très nette à l'égard de l'influence de la lecture sur les mœurs :

... erreur perverse, diffameur publique, cause de souppesson et mecreandise, voye et cause de dampnacion et honte de plusieurs personnes, et puet estre d'erreur<sup>97</sup>.

S'ensuit alors un échange de lettres entre les défenseurs du *Roman de la Rose* : Pierre et Gontier Col et ses détracteurs, c'est-à-dire Christine et Jean Gerson. L'écrivaine bénéficie de l'appui du théologien<sup>98</sup> qui l'aide à donner une tonalité morale à ce débat en rappelant qu'il ne faut pas enfreindre les lois de la rhétorique :

Mais je reprans mon propos et dy que se le personnage de Raison eust parlé a sage clerc et rassis, aucune chose fust. Mais non ! il parle a Fol Amoureux. Et ycy garda mal l'acteur les riegles de mon escolle (les riegles de rethorique), qui sont de regarder cil qui parle et a qui on parle, et pour quel tamps on parle. Et n'est pas le deffault ycy seulement, car es autres lieux plusieurs il atribue a la personne qui parle ce qui ne le doit appartenir (come il introduit Nature parlant de paradis et des misteres de notre foy, et Venus qui jure par la char Dieu). Mais de ce ne tien ge compte, combien que c'est faulte a tel-lequel aucuns veulent tant essaucier dessus tous aultres presque qui oncques furent- : je me dueil trop pour dame Raison et pour Chasteté de ce que il a fait dire par Raison la sage a ung fol amoureux teles gouliardies...<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre le Romant de la Rose », *Le débat sur le Roman de la Rose, op. cit.*, p. 56.

<sup>96</sup> Robert GREGORY: « Jean de Meun poses the untenable suggestion that if poetry is like sex, one should choose the sexual mode for reproducing one's image rather than the textual mode. But that's a classical false dilemma...But Jean's demystification of Guillaume's poem has the peculiar effect of enhancing Guillaume's idealization while, in its turn, Guillaume's idealization must be rejected for Jean's "natural" view-and so on, back and forth. », « Reading as Narcism: *Le Roman de la Rose*. », *SubStance*, Volume 12, N°2, Issue 39, 1983, p. 39.

<sup>97</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose, op. cit.*, p. 56.

<sup>98</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Christine de Pizan and Jean Gerson: An Intellectual Friendship », *Christine 2000: Studies in Honour of Angus J. Kennedy*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 197-208.

<sup>99</sup> Jean GERSON: « Le Traictié d'une vision faite contre le Romant de la Rose par le Chancelier de Paris », *Le débat sur le Roman de la Rose, op. cit.*, p. 84-85.

Le commentaire : « garda mal les riegles de mon escolle » insiste sur la manière dont la phrase ou le propos sont perçus par son destinataire<sup>100</sup>. Ce qui est inacceptable pour Gerson c'est que Raison prononce des « gouliaudies » et qu'elle soit associée à une grammaire de l'amour s'inspirant d'une tradition héritée de la *Doctrinale* d'Alain de Ville-Dieu<sup>101</sup> et des *Carmina Burana*<sup>102</sup>.

Le poème de Jean de Meun qui s'inspire de la pensée d'Alain de Lille, propose une théologie de la nature dans laquelle Gerson voit les égarements de la vaine curiosité. Selon lui, le recours libre et systématique à la glose corrompt<sup>103</sup> l'esprit du « mirouer de bien vivre » et l'essence de la poésie, voire de la religion :

Vray est que ceste ficcion poetique fut corruppement estraitte du grant Alain, en son livre qu'il fait *De la plainte Nature* ; car aussy tres grant partie de tout ce que fait nostre Fol Amoureux n'est presque fors translacion des dis d'autruy. Je le scay bien : il estoit humble qui daignoit bien prandre de ses voisins et se hourdoit de toutes plumes, come de la cornaille dient les fables, -mais pou me meut cecy : je reviens a Alain et dy que par personnaige quelconque il ne parla onques en tele maniere : a tart l'eust fait ; tant seulement il maudit et repreuve les vices contre nature. Et a bon droit : aussy fais je : maudis soient qui ne s'en tendront, et Justice les arde ! Mais ce n'est pas qu'il ennorte a péchié quelconque pour fuir ung péchié : ce seroit sote sirurgie vouloir une plaie par une aultre garir et feu par feu estaindre. Et qui ces œuvres et oultraiges veult excuser par Nature qui parle, je respons pour vous, dame Nature, que onques vous ne concillastes pechié, onques ne vouldistes que persone fist contre aucuns des dis commandemens (lesquels nous appellons vos commandemens) les commandemens de Nature ; dire le contraire seroit erreur en la foy (c'est assavoir dire que selonc droit de Nature euvre naturelle d'omme et de fame ne fust pechié hors mariaige<sup>104</sup>.)

Gerson reproche à Jean de Meun d'avoir « corrompu<sup>105</sup> » le poème d'Alain de Lille et la philosophie qui s'y rattache. Il s'inscrit dans le sillage de la rhétorique classique puisque son intervention dans la querelle est liée au blâme<sup>106</sup>. Selon le chancelier de l'université de Paris, la polysémie pratiquée par Jean de Meun, est source d'ambiguïté morale comme

---

<sup>100</sup> E. R. CURTIUS: « En somme, le but essentiel pour tous les genres de discours, même le panégyrique, est de rendre acceptable une phrase ou une cause. Pour cela, il faut employer des arguments qui s'adressent à l'intelligence ou au cœur des auditeurs. », *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, op. cit., p. 133.

<sup>101</sup> Voir GRONDEUX, Anne, MARGUIN, Elsa: « L'oeuvre grammaticale de Jean de Garlande (ca 1195-1272 ?), auteur, réviseur et glosateur : un bilan », *Histoire Épistémologie Langage*. t. 21, fascicule 1, 1999. p. 133-163.

<sup>102</sup> John A. ALFORD: « What does his doctrinale teach? The grammar of love: how one plays with the virginal "species"; what belongs to the first and not the third declension; how to recognize a figure "femini generis composite"; what case to inflect with the daughters of Venus; what modes, forms and qualities belongs to a girl; what *copula*, *coniunctio*, and *interiectio* mean...Most of the examples thus far have come from the tradition associated with goliards, students, and wandering scholars, poetry dealing primarily with the themes (to quote John Addington Symonds) of : "wine, women and song". », « The Grammatical Metaphor: A survey of its Use in the Middle Ages. », op. cit., p. 733.

<sup>103</sup> Voir BERTRAND, Olivier : « Transferts et extensions de sens dans le vocabulaire religieux: le cas de corrompre/corruption du latin classique au moyen français », *Pratiques de traduction au Moyen âge. Actes du colloque de l'Université de Copenhague, 25 et 26 octobre 2002. Medieval Translation Practices. Papers from the Symposium at the University of Copenhagen, 25th and 26th October 2002*, éd. Peter Andersen, København, Museum Tusulanum Press, 2004, p. 111-120.

<sup>104</sup> Jean GERSON: « Le Traictié d'une vision faite contre le Ronmant de la Rose par le Chancelier de Paris », *Le débat sur le Roman de la Rose* op. cit., p. 80-81.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>106</sup> Voir ZUMTHOR, Paul: « Euphémisme et rhétorique au Moyen Âge. », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, op. cit., p. 178.

linguistique. Les notions d'innocence et de salut sont susceptibles d'être perverties par l'usage du commentaire très prisé des intellectuels de l'époque<sup>107</sup>. Gerson souligne les dangers de cette pratique comme le montre l'utilisation du *je* qui insiste sur une implication en personne :

Je voudré bien, au plaisir de Dieu lequel vous representés ycy, dame Justice, que l'auteur que on accuse fust present en sa personne par retournant de mort a vie : ne me seroit ja besoing de multiplier langaige ne d'occuper la court de longue accusacion ; car je tiens en bonne foy par ynellement, volentiers et de cuer il confesserait son erreur, demanderoit pardon, crieroit mercy et paieroit l'amende<sup>108</sup>.

Christine choisit de se singulariser en osant affronter des adversaires, représentatifs du premier humanisme français<sup>109</sup> sur le terrain de la critique littéraire :

De quelque côté que l'on regarde, l'adversaire se met au pluriel : Christine lance son défi contre « tous les aliés et complices » de Jean de Montreuil, et Gontier Col, qui confirme l'existence d'« aultres » dans son propre camp, nous fait croire à une véritable cabale rhodophobe, exerçant sur le petit traité de Christine une sorte de censure à rebours<sup>110</sup>.

Le quinzième siècle est une période de mutation à l'intérieur de laquelle les poètes s'interrogent sur la manière de proposer un discours sur les vertus qui fasse sens<sup>111</sup>, dans un contexte politique troublé. Aussi l'humanisme importé d'Italie au début du XVe siècle apparaît comme un signe annonciateur de Renaissance et de renouveau. Christine bénéficie de cette « nouvelle clergie »<sup>112</sup>, qui montre à quel point l'humanisme et la théologie sont liés

---

<sup>107</sup> Voir ALASTAIR, Minnis: « Theorising the *Rose* : Commentary Tradition in the 'Querelle de la Rose' », *Poetics: Theory and Practice in Medieval English Literature (J.A.W.Bennett Memorial Lectures, Seventh Series, Perugia, 1990)*, éd. Piero Boitani et Anna Torti, Cambridge, D.S Brewer, 1991, p. 13-36; HUOT, Sylvie, *The Romance of the Rose and its Medieval Readers: Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge, University of Cambridge Press, Cambridge Studies in Medieval Literature, 16, 1993.

<sup>108</sup> Jean GERSON : « Le Traictié d'une vision faite contre le Ronmant de la Rose par le Chancelier de Paris », *Le débat sur le Roman de la Rose, op. cit.*, p. 66.

<sup>109</sup> Voir BOZZOLO, Carla et ORNATO, Ezio, *Préludes à la Renaissance : aspects de la vie intellectuelle au XVème siècle*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1992 ; RICHARDS, Earl Jeffrey: « Christine de Pizan, the Conventions of Courtly Diction and Italian Humanism », *Reinterpreting Christine de Pizan*, Athens, University of Georgia Press, 1992, p. 250-268.

<sup>110</sup> Christine DE PISAN, Jean GERSON, Jean de MONTREUIL, Gontier et Pierre COL, *Le débat sur le Roman de la Rose, op. cit.*, p. XVII.

<sup>111</sup> Joël BLANCHARD: « Une taxinomie nouvelle des vertus et une représentation différente des faits politiques et sociaux semble imposer au discours sur le pouvoir une expression neuve. Ce discours, les critiques l'ont étudié du point de vue du contenu et ont conclu que les clivages moraux étaient reconduits, les mêmes vices s'opposant aux mêmes vertus. Mais la stratégie textuelle des nouveaux moralistes (XVe siècle), la manière dont ils sont armés, l'ordre de leurs arguments n'a pas été abordé, pas plus que l'intégration tactique n'est mise en valeur : dans quelles circonstances, au milieu de quelles commotions surgit la parole de l'idéologue qui prétend infléchir le cours de l'histoire ? Les circonstances historiques auxquelles est liée son apparition, ce sont les premières années du XVe siècle : une époque troublée, marquée par le vide politique lié à la folie de Charles VI, les luttes entre factions rivales. », « L'entrée du poète dans le champ politique au XVe siècle. », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 41e année, N. 1, 1986, p. 43-44.

<sup>112</sup> Christine DELUZ: « Auteurs et lecteurs forment un nouveau groupe de clercs... Parmi eux figurent en premier plan des clercs, selon la définition traditionnelle, un Jean de Vignay, un Laurent de Premierfait. Mais on voit à leurs côtés des chevaliers, un Jean de Mandeville, un Philippe de Mézières, un Jean du Bueil et même des auteurs issus de la bourgeoisie urbaine, un Raoul de Presles, une Christine de Pizan. », « Quelques aspects de la nouvelle clergie », *Le Clerc au Moyen Âge*, Senefiance n°37, CUER MA, 1995, p. 145.



pour les grands intellectuels français du règne de Charles VI<sup>113</sup>. Le débat s'inscrit dans un contexte qu'il convient de définir comme le premier humanisme français<sup>114</sup>.

L'origine de la querelle remonte à 1367 ou 1368. Pétrarque envoya une lettre au pape Urbain lors de sa décision de rétablir le siège pontifical à Rome<sup>115</sup>. La France risquait de perdre le prestige d'Avignon. Charles V tenta alors d'envoyer une ambassade menée par Anseau Choquart afin de convaincre le pape de la supériorité des Français. Plusieurs motifs sont invoqués : la présence des reliques de la Passion sur le territoire français, les prophéties sybillines qui prévoyaient la chute de Rome, la fidélité de la couronne de France au Saint Siège, les traductions réalisées sous le règne de Charlemagne, pour ne citer que quelques arguments en faveur du rétablissement du siège pontifical en France<sup>116</sup>. Le pape faillit se laisser convaincre par les arguments de l'ambassade de Choquart mais il reçut une lettre de Pétrarque<sup>117</sup>. Dans cette épître, le poète ne se propose pas de résoudre la question du schisme mais discute du bien fondé de la supériorité française. Il défend la supériorité italienne dont le rayonnement s'étend aux sciences naturelles, arts libéraux, à la rhétorique et à la philosophie<sup>118</sup>. Selon Pétrarque, le poète est à la fois un historien, un philosophe moral et un théoricien du style<sup>119</sup>. Il accomplit son devoir lorsqu'il parvient à rehausser l'éclat du génie de sa patrie.

Le collège de la Sorbonne invite Pétrarque pour saluer son génie. Ce dernier préfère cependant rester en Italie. Christine Mc Webb et Earl Jeffrey Richards expliquent que les raisons de ce choix sont expliquées dans une épître que le poète envoya à Guido Gonzagua et à l'intérieur de laquelle il mentionne Jean de Meun :

At this time, while considering the invitation from the Sorbonne, Petrarch wrote a verse epistle to the Duke of Milan, Guido Gonzaga, in which he dismissed the claims of French literary superiority, doubtless cherished by the Sorbonne, based on the transfer of literary culture from Italy to France, the *translatio studii* topos which, as is well known, Jean de Meun cites at the midpoint of the conjoined *Roman*...Petrarch's comment on the *Roman de la rose* confirms that after 70 years following Jean de Meun's continuation, this work had assumed a representative and authorial status which he counters with examples from the Greek and Roman literary canons. In 1366, Petrarch, more uncompromising than ever, repeated his earlier statement from 1340 that orators and poets were not to be sought outside of Italy...With these statements, he not only afforded French clerics the opportunity to engage in a transnational debate on the literary value and superiority of their own culture, but he confirmed for us

---

<sup>113</sup>Voir Christine DELUZ: « Quelques aspects de la nouvelle clergie », *op. cit.*, p. 137.

<sup>114</sup> Hans BARON: « Starting with the XIVth century, Rice first notes that Petrarch did not yet distinguish between wisdom sought through piety and secular wisdom. On the other hand, Petrarch's ideal of a *humilitas operosa* marked a new start in another direction...to be the major ferment for several generations, especially in Florentine Humanism. », « Secularization of Wisdom and Political Humanism in The Renaissance. », *Journal of the History of Ideas*, Volume 21, N°1, (Jan. –Mar., 1960), p. 132.

<sup>115</sup>Voir MARGOLIS, Nadia : « Culture vantée, culture inventée : Christine de Pizan, Clamanges et le défi de Pétrarque. », *Au champ des écritures*, IIIe colloque international sur Christine de Pizan, dirigé par Eric Hicks avec la collaboration de Diego Gonzales et Philippe Simon, Paris, Champion 2000, Etudes Christiniennes N°6, p. 272.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>117</sup> *Idem*, p. 272.

<sup>118</sup> *Idem*, p. 273.

<sup>119</sup> *Idem*, p. 273.

today that the nascent Italian humanism indeed began to slowly penetrate French culture during his time and through his writings<sup>120</sup>.

Devant la supériorité italienne, il importe de réinventer le génie français<sup>121</sup>. C'est alors que les humanistes Nicolas Clamanges et Jean de Montreuil<sup>122</sup> s'attellent à cette tâche. Ils souhaitent marier le paganisme antique à la théologie chrétienne, à l'instar des Italiens, mais choisissent de s'exprimer en latin. Nicolas Clamanges est partisan d'un style latin, calqué sur la rhétorique de Cicéron et de Quintilien. Ce style privilégie néanmoins l'usage de la langue française et diffère donc des modèles italiens<sup>123</sup>. Jean de Montreuil, pour sa part, écrit ses épîtres en latin, à l'exception du traité perdu rédigé en français, qui encourage la lecture du *Roman de la Rose* de Jean de Meun. Le choix du français n'est pas anodin puisque Jean de Meun évoque lui-même la *translatio studii*, au centre de son roman. Il précise qu'il choisit de s'exprimer en français :

Endoctrinez de ma sciance,  
Si fleüsterà noz paroles  
Par carrefors o par escoles,  
Selonc le langage de France<sup>124</sup>, (v. 10644-10647)

Pour s'opposer aux partisans de Jean de Meun, Christine de Pizan revendique son désir d'instruire et d'édifier son lectorat, en adoptant, dans *Le débat sur le Roman de la Rose*, un nouveau discours « moralisé » qui vise à toucher le plus grand nombre de lecteurs, hommes et femmes, à qui elle s'adresse de la même manière. Cette volonté de clarifier sa démarche et son engagement dans l'écriture relève, selon Liliane Dulac et Christine Reno, d'une démarche humaniste<sup>125</sup>:

Plusieurs critères, qui servent à définir le début de l'humanisme et la rupture qu'il constituait, s'appliquent fort bien à Christine : ainsi l'intérêt porté à la situation de la femme ; et d'autre part, la mise en valeur de sa propre personnalité dans toutes ses œuvres : non seulement des traits autobiographiques s'y rencontrent fréquemment, mais plusieurs d'entre elles sont organisées pour représenter un cheminement, une recherche dont le caractère singulier est fortement souligné. Enfin, il

---

<sup>120</sup> Voir Mc WEBB, Christine, RICHARDS, Earl Jeffrey: « New Perspectives on the Debate about the *Roman de la Rose* », in *Desireuse de plus avant enquerre... op. cit.*, p. 105-106.

<sup>121</sup> Voir MARECHAUX, Pierre. M: « Histoire d'une vocation contrariée : Boccace et l'égotisme pétrarquien », *Cahiers de l'AIEF*, 1997, volume 49, n°1, p. 157-170.

<sup>122</sup> Sylvie LEFEVRE: « Revenant sur l'idée traditionnelle d'une rupture absolue entre Moyen Âge et Renaissance, historiens et historiens de la littérature se sont trouvés comme contraints d'inventer des formules de transition : en 1900, J. Boulenger considère comme des « précurseurs » Nicolas de Clamanges et Jacques de Nouvion, lettrés du groupe qui disparaîtra presque entièrement dans les remous des premières décennies du XV<sup>e</sup> siècle ; se penchant sur le collège de Navarre où étudièrent à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle le même Clamanges, Jean Gerson et Jean Courtecuisse, Gilbert Ouy y voit le « berceau de l'humanisme français... », « Humanisme, Pré-humanisme et Humanistes », *Perspectives Médiévales, Trente ans de recherches en langues et en littératures médiévales, op. cit.*, p. 305.

<sup>123</sup> Voir MARGOLIS, Nadia: « Culture vantée, culture inventée : Christine de Pizan, Clamanges et le défi de Pétrarque. », *Au champ des écritures, op. cit.*, p. 274.

<sup>124</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose, op. cit.*, p. 568.

<sup>125</sup> Voir NABERT, Nathalie : « Christine de Pizan, Jean Gerson et le gouvernement des âmes », *Au champ des écritures, op. cit.*, p. 258 ; MARGOLIS, Nadia : « Christine de Pizan, mangeuse de savoir », *L'Offrande du cœur, Medieval and Early Modern Studies in Honour of Glynnis Cropp*, éd. Margaret Burrell and Judith Grant, New Zealand, Canterbury University Press, 2004, p. 45-58.

faut considérer l'intérêt que Christine porte aux œuvres antiques même si la connaissance qu'elle en a est généralement indirecte<sup>126</sup>.

Cependant, contrairement à l'élite humaniste, l'écrivaine défend l'idée d'un savoir utile aux hommes et aux femmes qui ont, elles aussi, un rôle à jouer sur la scène politique. Ses opinions sont perçues comme une remise en question du savoir tel qu'il a toujours été véhiculé par les clercs.

### 3) *La revendication féminine d'un droit au discours*

Jean de Montreuil ne daigne pas répondre à l'épître que lui envoie Christine. Il confie cette tâche à Gontier Col, comme le précise Eric Hicks. Il y avait une certaine logique à ce geste puisque Gontier Col lui-même fit connaître le *Roman de la Rose* à Jean de Montreuil<sup>127</sup>. Gontier écrit alors à Christine et lui demande une copie de l'épître qu'elle avait envoyée au Prévôt de Lille, le 13 septembre 1401. Puis, dans une seconde lettre datée du 15 septembre de la même année, il lui ordonne de se rétracter. Mais Christine refuse de céder à cette pression à la fois morale et culturelle. Elle s'oppose à ses adversaires et revendique un droit au discours<sup>128</sup>.

Ses opinions sont perçues comme une provocation. Gontier Col lui envoie deux épîtres, datées respectivement du 13 et du 15 septembre 1401 à l'intérieur desquelles il la supplie de renoncer à sa démarche :

Pour ce que la divine Escripiture nous enseigne et commande que quant on voit son amy errer ou faire faulte on le doit corriger et repprendre premierement a part, et se il ne se veult amender pour celle foiz que on le corrige devant gent...t'ay premierement par une mienne lectre, que avant yer t'envoyay, exortee, avisee et prie de toy corriger et admender de l'erreur manifeste, folie ou demence a toy venue par presompcion ou outrecuidance et comme femme passionnee en ceste matiere,- ne te desplaie se je dis voir ; je, ensuivant le commandement divin, ayant de toy compassion par amour charitable, te pry, conseille et requiers la seconde foiz par ceste moy cedula qu ton dessus dit erreur tu vueilles corriger, desdire et amender envers le tres excellent et inreprehensible docteur en sainte divine Escripiture, hault philosophe et en toutes les .vii. ars liberaulx clerc tres parfont, que si horriblement oses et presumes corriger et repprendre a sa grant charge- et aussi envers ses vrays et loyaulx disciples, mon seigneur le prevost de Lisle et moy et autres-confesser ton erreur : et nous aurons pitié de toy et te prendrons a mercy en te baillant penitance salutaire<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> DULAC, Liliane et RENO, Christine: « L'humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal : Christine de Pizan, traductrice de Thomas d'Aquin », *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*, op. cit., p. 161.

<sup>127</sup> Voir HICKS, Eric: « Situation sur le Débat de la Rose », *Une femme de lettres au Moyen Âge*, Etudes autour de Christine de Pizan, Articles inédits réunis par Liliane Dulac et Bernard Ribémont, Orléans, Paradigme, 1995, p. 55.

<sup>128</sup> Voir CHANCE, Jane: « Gender Trouble in the Garden of Deduit : Christine de Pizan Translating the *Rose* » *Romance Languages Annual*, 4, 1993, p.20-28 ; ALASTAIR, Minnis : *Magister amoris : The 'Roman de la Rose' and Vernacular Hermeneutics*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; BROWN-GRANT, Rosalind, « A new context for Reading the 'Querelle de la Rose':Christine de Pizan and Medieval Literary Theory», *Au champ des escriptures*, op. cit., p. 581-595.

<sup>129</sup> Gontier COL: « A femme de hault entendement, demoiselle Cristine », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 23-24.

Le ton injonctif employé par Gontier Col adopte celui des prédicateurs comme le montre l'emploi des verbes : « errer », « corriger », « reprendre ». La folie qui qualifie l'attitude de Christine à travers les mots de « demence », « presompcion », « outrecuidance » la place en position de pécheresse pour qui la voie du salut consisterait à faire amende honorable.

Malgré cette seconde épître, Christine reste ferme. Gontier Col n'écrit plus et l'écrivaine rassemble dans un même dossier qu'elle rend public en 1402, un contre-traité rédigé par ses soins, contenant les deux lettres de Gontier<sup>130</sup>. Elle agrmente le tout des circonstances qui expliquent son engagement et rédige deux lettres d'appel en jugement : l'une adressée à Guillaume de Tignonville, prévôt de Paris, l'autre à la reine de France, Isabeau de Bavière<sup>131</sup>. Solliciter l'intervention de la reine dans le débat n'est pas anodin.

En effet, la position de la souveraine n'est pas clairement définie. Aussi, Christine pense que *Le Roman de la Rose* porte atteinte au rôle de la régente et se lance dans une polémique littéraire, mais surtout politique et juridique. Elle place alors la reine au cœur même de ses envois et défend l'idée d'une politique plus juste en lui accordant la place qui lui revient de droit. Car, en ces temps troublés par la folie de Charles VI et les luttes intestines des princes de sang<sup>132</sup>, Christine reste intimement convaincue qu'Isabeau possède le pouvoir de pacifier et de stabiliser son peuple ainsi que les factions princières ennemies<sup>133</sup>.

Le risque de voir basculer la suprématie encore fragile des Valois leur interdit de reconnaître des qualités aux femmes<sup>134</sup>. De là, cette défense acharnée d'un texte qui véhicule des opinions misogynes<sup>135</sup> au service d'une politique qui n'accorde qu'une faible place à la reine Isabeau. L'affaire devient publique et Jean de Montreuil s'en irrite. L'écrivaine

---

<sup>130</sup> Christine DE PISAN, Jean GERSON, Gontier et Pierre COL, *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. XL.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. XLVI-XLVII.

<sup>132</sup> Voir BEAUNE, Colette, *Le miroir du pouvoir*, Paris, Hervas, 1989; Anne D. HEDEMAN: « From 1392, shortly after he attained his majority, until 1422, when he died, Charles VI was beset with attacks of insanity which left him unable to govern France effectively. Because he seemed capable in his lucid moments however, the queen and the king's male relatives (the Princes of the Blood), were faced with the problem of structuring government that could function whether the king were present or "absent", as he was described when he was ill. Over the years, Queen Isabeau and the dukes of Berry, Bourbon, Burgundy and Orléans allied themselves, in different combinations in order to supervise a series of underage dauphins and run the government. », « Pierre Salmon's Advice for a King. », *Gesta*, Volume 32, N°2, 1993, p. 113.

<sup>133</sup> Voir ADAMS, Tracy: « Isabeau de Bavière dans l'œuvre de Christine de Pizan : une réévaluation du personnage », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, op. cit., p. 133-146 ; *Le règlement des conflits au Moyen Âge (Actes du XXXIe congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur, Angers, juin 2000)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001 ; *Reines et Princesses au Moyen Âge (Actes du cinquième colloque international de Montpellier, Université Paul Valéry, 24-27 novembre 1999)*, Montpellier, Cahiers du Centre de Recherche Interdisciplinaire sur la Société et l'Imaginaire au Moyen Âge, 5, 2001.

<sup>134</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Political Thought as Improvisation: Female Regency and Mariology in Late Medieval French Thought », *Virtue, Liberty and Toleration*, éd. Jacqueline Broad and Karen Green, Springer, 2007, p. 1-22.

<sup>135</sup> Voir BOUTET, Dominique et VERGER, Jacques: *Penser le pouvoir au Moyen Âge (VIIIe-XVe siècles) : études offertes à Françoise Autrand*, éd. Dominique Boutet et Jacques Verger, Paris, Presses de l'ENS, 2000.

scandalise ses adversaires en maintenant une position qui rejette la tradition clergiale masculine portant atteinte à la réputation féminine<sup>136</sup>.

L'engagement humaniste qui illustre une attitude de refus vis-à-vis de cette tradition masculine est parfaitement illustré par le personnage de Léonce que l'on rencontre dans *Le Livre de la Cité des dames*. Christine précise que ce personnage revendique un accès féminin au savoir. Elle ose reprendre le philosophe grec Théophraste qui affirme que la femme est vicieuse :

De femmes de grant science te pourroie dire assez. Leonce, qui fu femme grecque, fu autresi si tres grant philosophe que elle osa par pures et vrayes raisons reprendre et redarguer le philosophe Teophraste qui en son temps estoit renommez<sup>137</sup>.

L'écrivaine remet en question le jugement moral porté sur la condition sociale des femmes (I, 9, 3) qui peuvent, au même titre que les hommes, accéder à la connaissance. Par ailleurs, l'allégorie Raison oppose aux clercs misogynes des arguments visant à démontrer que la vertu dépend des mœurs et qu'elle ne relève pas d'un clivage entre le masculin et le féminin:

Cellui ou celle en qui plus a vertus est le plus hault, ne la haulteur ou abaissement des gens ne gist mie es corps selon le sexe mais en la perfeccion des meurs et des vertus<sup>138</sup>.

Christine « répond » ainsi aux partisans du *Roman de la Rose* et prouve, par le biais de cet argument, que le qualificatif de « Léonce » est impropre à caractériser les femmes. L'argumentation de Raison déconstruit ainsi le propos misogyne<sup>139</sup> quant à l'absence totale de vertus illustrée par le comportement féminin.

C'est dans cette perspective également que sa lecture de la correspondance entre Héloïse et Abélard l'encourage à opposer au discours de Genius un plaidoyer en faveur du mariage, basé sur le respect du bien commun et des lois<sup>140</sup>, garantes de l'ordre de la société<sup>141</sup>:

Et ainssy as ton dit et ton desdit, et est bien loings du propos de Genius dont nous parliens, lequel ne pansa oncques a mariage, le bon homme ! Et aussy n'est ce mie ton oppinion, se Dieux m'aïst, quoy que tu dies. Et encore pour ce que tant t'efforces de excuser Meung-et vuelz gloser que ce vouloit il entendre : « que on puet excerciter la dicte œuvre licitement au moins en mariage »-,vient trop mal a propos que en tel estat on doye tant excerciter l'œuvre et si diligemment, et il, tant et excessivement, blasme la vie que il dist estre en mariage, en ce que il dit tant estre de contençons et d'ennuyeux

---

<sup>136</sup> Voir HUOT, Sylvie: « Confronting Misogyny: Christine de Pizan and the *Roman de la Rose* », *Translatio Studii: Essays by his Students in Honor of Karl. D. Uitti for his Sixty-Fifth Birthday*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 169-187.

<sup>137</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I, xxx, *op. cit.*, p.160.

<sup>138</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I ix, *op. cit.*, p. 80.

<sup>139</sup> Jean DE MONTREUIL, Epître 154 : « *Ut sunt More* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>140</sup> Douglas KELLY: « The *Rose* debate between the opponents and defenders of Jean de Meun's romance turns on the truth or falsity of the opinion that the romance is a moral treatise. Did Jean intend to write a guide for and praise of seduction? This thorny problem is a controversial today as it was in Christine's time. According to Christine, if he had intended the *Rose* to be a guide to moral conduct, he failed. The poem incites to lust, she firmly believes, making it morally reprehensible, since incitement to lust is a sin contrary to religion, or *loy*. », *Christine de Pizan's changing opinion, A quest for certainty in the midst of chaos*, Gallica, volume 4, Brewer, Cambridge, 2007, p. 9.

<sup>141</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 90, a. 1, t. 2, Paris, Cerf, 2003, p. 570.

obprobres que il n'est nul, tant y eust volenté, qui ne s'en deust tirer arriere-qui le croiroit- ; et ainssy seroient mal continués ces œuvres<sup>142</sup>.

L'usage de la proposition concessive, en incise, « tant y eust volenté » développe une argumentation qui s'articule autour des notions de préjudice et d'iniquité, principaux fers de lance de l'engagement de Christine dans ce débat épistolaire qui l'oppose aux intellectuels humanistes.

Si les rhodophiles accordent une grande importance au personnage d'Héloïse cité par Ami, dans une diatribe contre le mariage<sup>143</sup> qui tente de persuader le narrateur que c'est un personnage contre nature en raison de son goût prononcé pour l'étude, Héloïse illustre alors le double standard de la misogynie : le rejet du mariage et la stigmatisation du statut de courtisane<sup>144</sup>. Christine, pour sa part, évoque ce personnage dans une épître qu'elle envoie à Pierre Col, et le compare ironiquement à cette femme :

Tu ressamblés Heloise du Paraclit qui dist que mieux ameroit estre *meretrix* appelée de maistre Pierre Abalart que estre royne couronnée<sup>145</sup>.

L'écrivaine reproche aux partisans de Jean de Meun de vouloir pratiquer un euphémisme savant en employant le terme latin « meretrix » là où Jean de Meun utilise le mot : « putains<sup>146</sup> » (v. 8510). Dans l'épître que Christine envoie au Prévôt de Lille, elle suggère que la pratique abusive de l'euphémisme<sup>147</sup> porte atteinte aux mœurs et au fondement de la religion :

Encor proposés que Jhesu Crist, « en parlant des pecheresses, les appella *meretrix* », etc. Et qu'il les appellast par celui non, respons que celui non de *meretrix* n'est mie deshonneste a nommer selonc la vilté de la chose, -et plus vilement pourroit estre dit mesme ou latin. Et que honte doye estre deboutee en parlant des choses dont nature meisme se hontoye, en publique, je dis que, sauve la reverance de l'aucteur de l'avostre, grant tort commettés contre la noble vertu de honte, qui de sa nature restraint les goulardises et deshonnestetés en dis et fais ; et que ce soit grant vice et ors ordre de pollicie honneste et de bonnes meurs appert en mains lieux en l'Escriture sainte<sup>148</sup>.

Christine retient la décence et l'idéal de bienséance que pervertissent ses adversaires dans la querelle et soulève la question de l'atteinte aux bonnes mœurs. Elle souhaite ainsi que

---

<sup>142</sup> Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 143-144.

<sup>143</sup> Voir Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, v. 8459-9497, op. cit., p. 460-512.

<sup>144</sup> Voir GREENE, Virginie : « Le débat sur le *Roman de la Rose* comme document d'histoire littéraire et morale », *Cahiers de Recherches Médiévales*, 2007, p. 297-311.

<sup>145</sup> Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 146.

<sup>146</sup> Voir Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p. 464.

<sup>147</sup> Paul ZUMTHOR: « Le grec *euphêmia*, puis *euphêmos*, relève originellement du vocabulaire sacré...Il constitue un phénomène psychologique primaire, mais dont la signification évolue avec le temps : à mesure qu'un groupe humain se libère davantage des liens primitifs, l'euphémisme perd en valeur religieuse et se trouve lié plus souvent à la volonté de décence, à la politesse, à la maîtrise de soi, à un idéal de bienséance et d'harmonie collectives. », « Euphémisme et rhétorique au Moyen Âge. », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1953, N°3-5, op. cit., p. 177.

<sup>148</sup> Christine DE PISAN: « L'Épître Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Roman de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 51.

son destinataire s'interroge sur le bien fondé d'une culture qui dévoie, selon son opinion, les fondements de la morale et de la religion. Elle montre de cette façon sa familiarité avec les lectures qui circulent dans le milieu humaniste en recontextualisant leur mode de diffusion. Earl Jeffrey Richards précise que Jean de Meun traduisit la correspondance des deux amants en français, suscitant un vif intérêt parmi les intellectuels parisiens:

The traits that endeared Héloïse to Jean de Meung and other misogynist authors would hardly qualify her for Christine's City of Ladies. But Heloise's specific significance for Christine's letter-writing is even more profound, because no less a misogynist author than Jean de Meung had translated Abélard's and Héloïse's correspondence and because this translation excited enormous interests in Parisian humanist circles during Christine's career. It survives, in fact, in a single manuscript, copied by none other than Gontier Col, the secretary of the King and one of Christine's opponents in the Quarrel of the *Rose*. Heloise's letters, as far as Christine was concerned, were contaminated by the positive reception they enjoyed from Jean de Meung and his contemporary Parisian humanist defenders. The popularity of the French version of Heloise's letters probably also played a role in Christine's decision to use the vernacular herself; she had to provide an alternative that was immediately accessible to women's writing different from that sanctioned by misogynist clerics<sup>149</sup>.

Le commentaire de Christine renvoie donc aux clercs l'image qu'ils se font de leur propre culture pour les inviter à être plus mesurés dans leurs jugements. Elle suggère ainsi que les qualificatifs ne sont pas sexués mais dépendent d'une attitude intellectuelle bien précise qui relève du choix moral aussi bien que d'une responsabilité assumée. Earl Jeffrey Richards indique que Christine souhaite ainsi faire comprendre à ses interlocuteurs masculins qu'une parité intellectuelle est possible, à travers l'idée de l'universalité d'un savoir qui lui permet de s'affirmer dans la république des lettres:

Her letters, even the earliest verse epistles, innovatively synthesize three largely separate traditions: the courtly verse epistle composed in the vernacular, medieval Latin dictaminal writing, and humanist epistolography. For all their formal differences, Christine's letters reflect a growing determination to secure a place for women in the republic of letters<sup>150</sup>.

Pour reprendre ses adversaires, Christine est la première à utiliser en langue vernaculaire le modèle humaniste de l'*epistola metrica* en privilégiant l'honnêteté pour adopter la précision rhétorique qui semble faire défaut aux partisans du *Roman de la Rose*<sup>151</sup> favorables à une certaine liberté de langage qui n'est pas toujours adaptée au sujet traité. Elle choisit de s'exprimer à travers une éloquence judiciaire pour s'interroger sur le droit et les lois tels qu'ils sont appliqués, en littérature et en politique, à la situation des femmes. Si l'éloquence judiciaire fut longtemps ravalée au rang d'un simple exercice rhétorique, pour fabriquer des

---

<sup>149</sup>Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: «'Seulette a part' The Little Woman on the Sidelines Takes up her Pen, The Letters of Christine de Pizan », *Dear Sister, Medieval Women and The Epistolary Genre*, éd. Karen Cherawatak and Ulrike Withaus, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 142.

<sup>150</sup> Christine DE PISAN: « A Maître Pierre Col, Secrétaire du Roy nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 139.

<sup>151</sup>Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « The Lady Wants to Talk: Christine de Pizan's *Epistre a Eustace Mourel*. », *Eustache Deschamps French Courtier-Poet His Work and His World*, éd. Deborah M. Sinnreich-Levi, New-York, AMS Press, p. 110.

cas juridiques fictifs qui n'avaient rien à voir avec la réalité<sup>152</sup>, Christine utilise sa propre expérience pour élaborer un cas juridique ancré dans l'histoire de son époque ; sa défense des femmes apparaît comme une défense de la politique de son temps. Pour l'écrivaine, en effet l'humanisme va de pair avec une clarté et une simplicité dans la pensée comme dans l'expression.

S'inspirant plutôt de Dante et tout particulièrement du chant XXI de l'*Enfer*<sup>153</sup> à l'intérieur duquel il utilise à dessein un vocabulaire grivois, l'écrivaine remet en question le développement de Raison, dans le *Roman de la Rose*, sur la possibilité de nommer, en langue vulgaire, toutes les parties du corps à l'intérieur d'un poème. En rhétoricienne et poète, disciple de Dante, elle stigmatise alors la gratuité linguistique de Jean de Meun lorsque son usage est inapproprié au but recherché :

Premierement tu proposes que sans raison je blasme ce qui est dit ou dit *Romant de la Rose* ou chapistre de Raison, la ou elle nomme les secrés membres d'omme par leur droit non ; et relates ce que autrefois ay respondu ailleurs, que « vraiment crea Dieu toutes choses bonnes..., mais par la pollution du pechié de nos premiers parens devint homme immonde » : et ay donné exemple de Lucifer, dont le non est bel et la personne horrible, et en concluant ay dit que « le non ne fait pas la deshonestete de la chose, mais la chose fait le non deshoneste<sup>154</sup>. »

A ce je respondray sans passer oultre, car je ne suis logicienne ; ne a vraie vérité dire n'est ja besoing telles persuacions... Et toutefois se pour certain cas de maladie ou aultre neccessité il convenoit declairier ou les membres ou quoy que ce fust, et j'en parloie en maniere que on on m'entendist et non nommer par propre non, je ne parleroye point deshonestement : la cause si est pour ce que la fin pour quoy je parleroye ne seroit pas deshoneste<sup>155</sup>.

Ici il est important de noter qu'elle fait référence à Oresme lorsqu'elle emploie « logicienne » et « deshoneste » comme le montrent les occurrences suivantes<sup>156</sup> :

[T-L : *logicien* ; GDC : [logicien](#) ; FEW V, 398b : *logica* ; TLF X, 1323a : [logicien](#)]

"Celui qui sait manier la logique (le raisonnement, l'argumentation)" : Les enqueurs de prudence et de intelligence sont *logiciens* et cheulx qui enseignent philosophie mondaine. (DAUDIN, *De la erudition* H., c.1360-1380, 99). C'est la gloire des *logiciens* que on les voie combatre en paroles et rebouter la verité (DAUDIN, *De la erudition* H., c.1360-1380, 146). Et aucuns sages anciens, Arciens et *logiciens*, Philosophes ça en avant L'appellèrent premier moment (*Mir. st Val.*, c.1367, 152). Car un *logicien* feroit bien tel argüement a prouver que fornicacion n'est pas pechié que un simple n'i saroit respondre ou a prouver que il est asne (ORESME, *E.A.C.*, c.1370, 368). Et, premierement, un prince ne doit mie mettre son entante a faire ymages ne si ne doit mie un Roy estre astrologien ne si ne doit mie estudier en aucune science mechanique, c'est a dire en aucun mestier manuel ; et si ne doit mie un Roy estre rethorique ne *logicien*. (*Songe verg. S.*, t.1, 1378, 410).

---

<sup>152</sup> E. R CURTIUS: « Or dès l'époque impériale, le discours judiciaire était ravalé au niveau d'un simple exercice de rhétorique. Partant d'un Droit et de lois inventés de toutes pièces, on fabriquait des cas juridiques fictifs, qui n'avaient plus rien à voir avec la réalité (*controversiae*). », *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, op. cit., p. 258.

<sup>153</sup> Voir DANTE, *Inferno*, xxi, v.139.

<sup>154</sup> Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy nostre Sire », *Le Débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 116-117.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>156</sup> Voir *Trésor de la Langue Française informatisé*, [atilf.atilf.fr/tlf.htm](http://atilf.atilf.fr/tlf.htm).



A. - [D'une chose]

1. "Inconvenant" : C'est assavoir, comme dit est, donacion honeste et recepcion *deshoneste*. (ORESME, *E.A.C.*, c.1370, 235).

2. "Honteux" : Et aucunes fois en telz giex l'en dit de laides paroles, ordes injurieuses et *deshonestes*. (ORESME, *E.A.C.*, c.1370, 271).

3. "Immoral"

- [Sous la forme *dishonneste*] : Transmutations de olygarchie sunt encor faictes autrement, si comme quant les princes ou autres ont despendu leur biens propres en menant vie delicieuse et *dishonneste*. (ORESME, *Pol. Arist. M.*, c.1372-1374, 219).

4. "Malhonnête" : ...car il les gardent [leurs pecunes] ou se dient garder afin que il n'aient besoing de acquerir ou prendre ou temps avenir par aucune voie laide ou *deshoneste*. (ORESME, *E.A.*, c.1370, 240).

B. - [D'une pers.] "Qui manque de pudeur" : Et qui ne craint tel chose, il est senz vergonde et *deshonneste*. (ORESME, *E.A.*, c.1370, 204)<sup>157</sup>.

Si Oresme n'est pas le seul à utiliser le terme « logicien », en revanche le mot « déshoneste » que Christine ancre son nouveau discours « moralisé » est principalement employé dans la traduction des *Ethiques* d'Aristote. C'est dans le sillage d'Oresme<sup>158</sup> que l'écrivaine semble prendre position contre les partisans du *Roman de la Rose*. Elle insiste sur la nécessité de contextualiser le discours pour l'adapter à son objet et à son destinataire, dans un souci permanent de clarté mais aussi de rétablissement de la justice, c'est-à-dire d'équilibre dans le corps politique<sup>159</sup>.

Christine oppose également aux partisans de Jean de Meun des arguments d'honnêteté, dans une perspective héritée de Dante qui précise, à ce sujet, que le poète sait se soumettre à la raison et aux commandements de la vertu :

J'atteste pour commencer que ce n'est, certes, la moindre besogne de la raison que de savoir faire un tri entre les mots, pour ce qu'il s'en trouve, comme nous voyons une infinité d'espèces...de même que parmi les grandes entreprises, certaines sont œuvres de magnanimité, et certaines sont œuvres de fumée. Et si en icelles on peut envisager à première vue un certain effort pour monter à mieux, il demeure établi, pour toute droite raison, qu'à partir du point où est franchie la ligne bien arrêtée de la vertu, ce n'est plus une montée mais une chute le long de l'autre pente<sup>160</sup>.

<sup>157</sup> Voir l'article « Logicien » dans *Le Dictionnaire du Moyen Français 2009*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université ; Voir également le Lexique de Nicole Oresme par Charles Brucker, dans *Le Dictionnaire du Moyen Français 2009*, en ligne.

<sup>158</sup> Cary J. NEDERMAN: « Kate Forhan has lately proposed that one of Christine's major sources for the body politic was the late fourteenth century French schoolman-courtier Nicole Oresme and his reading of Aristotle. Oresme was very much at the centre of scholastic philosophical discourses. », «The Living Body Politic: The Diversification of Organic Metaphors in Nicole Oresme and Christine de Pizan. », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, op. cit., p. 21.

<sup>159</sup> *Ibidem* : « Broadly speaking, Oresme shares Aristotle's view that the main reason for political upheaval is inequality, in particular the belief that social rewards are unjustly distributed...Oresme apparently holds that the rulers ought to heed the complaints of their subjects. », p. 25.

<sup>160</sup> DANTE, *De l'Eloquence en Langue Vulgaire*, II vii, *Œuvres complètes*, Traduction et commentaires par André Pézard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1965, p. 611.

(Testamur proinde incipientes non minimum opus esse rationis discretionem vocabulorum habere, quoniam per plures eorum maneries inveniri posse videmus... quemadmodum in magnis operibus quedam magnanimitatis sunt opera, quedam fumi; ubi licet in superficie quidam consideretur adscensus, ex quo limitata virtutis linea prevaricatur, bone rationi, non adscensus, sed per altera declivia ruina constabit<sup>161</sup>.)

Christine s'engage dans une querelle d'idées pour proposer une défense morale des femmes qui repose sur un usage raisonné de la langue. Si Jean de Meun critique abondamment les « mœurs féminins », Christine, pour sa part, s'insurge contre un discours qu'elle juge mensonger. Son argumentation repose principalement sur la contradiction inhérente à un discours qui prétend montrer en quoi consiste un « mirouer de bien vivre ». Elle contribue de la sorte à propager, à sa manière, le premier humanisme français en privilégiant la notion d'honnêteté.

## II) *L'écriture et la question de l'honestum*

L'engagement moral de Christine dans la querelle autour du *Roman de la Rose* la conduit à réagir contre ce qu'elle juge inapte à développer les vertus de son lecteur. C'est ainsi qu'elle tente de cerner la question de l'honnêteté ou d'*honestum* en matière de discours comme d'écriture. Ce faisant, elle manifeste là encore son engagement politique puisque cette même notion se trouve évoquée dans la définition de la loi. Dom Lottin précise que cette notion est évoquée dans *La Summa de bono* d'Albert Le Grand, écrite en 1245. Le théologien utilise trois définitions, puisées chez Cicéron, Gratien et Saint Augustin :

L'auteur se contente de rapporter, pour les légitimer, l'une, déjà connue, qu'il attribue à Cicéron : 'lex est jus scriptum assistens honestum, prohibensque contrarium' ; l'autre d'Isidore de Séville, reprise par Gratien : 'lex est constitutio populi qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt', une troisième enfin qu'il compose à l'aide de saint Augustin insérée dans le Decret de Gratien : 'lex est constitutio justum praeciens et contrarium prohibens convenienti vigore sanctita...Quant à la troisième définition où le mot 'honestum' de la première définition est remplacé par le mot 'justum', Albert fait cette importante remarque que la loi ne prescrit que ce qui est commun et interesse la chose publique : les vertus qui regardent les passions ne sont objet de la loi que dans la mesure où leurs actes ont un aspect social, et relèvent ainsi de la justice générale de la définition ...Et ideo Augustinus potius ponit justum quod respicit commune quam actum alius virtutis<sup>162</sup>.

Même si Christine semble puiser ses principaux arguments moraux dans la lecture des œuvres de Dante, elle traduit une pensée liée à l'*honestum* et au *justum* dans la mesure où le discours littéraire qu'elle met en oeuvre répond à des lois bien établies. Celles-ci s'expriment dans un langage précis assorti de glose pour guider utilement le lecteur sur la voie de la vertu.

---

<sup>161</sup> DANTE, *De Vulgari Eloquentia*, II vii, 2, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>162</sup> Voir Dom LOTTIN: « La définition classique de la loi. », *Revue néo-scholastique de philosophie*, Volume 27, N°6, 1925, p. 141-142.

Sa pensée reflète la question des vertus et du bien commun<sup>163</sup> ; il s'agit de montrer que les femmes tant critiquées par la tradition ovidienne, reprise par Jean de Meun, peuvent être utiles en contribuant à l'équilibre politique du royaume et en agissant dans l'intérêt général. Christine estime nécessaire que le lecteur soit guidé par un auteur qui assume son rôle de guide.

### 1) Une intention d'auteur nécessaire à la légitimation du discours littéraire

Ecrire pour être utile c'est, en effet, guider le lecteur sur la voie de la vertu en assumant une intention d'auteur. Selon Christine, Jean de Meun privilégie un discours allégorique incomplet en refusant de donner la glose toujours promise. De cette façon, il engendre une ironie qui met en abyme l'*intentio auctoris*, un concept forgé à l'époque par Thomas d'Aquin, pour défendre l'idée de l'unité de la vérité<sup>164</sup>. Cette question était au centre des polémiques universitaires à la Sorbonne, à partir du milieu du XIIIe siècle. Aussi, en insistant comme elle le fait sur le sens moral de l'allégorie, Christine critique la dissimulation de Jean de Meun derrière le voile d'une glose jamais livrée<sup>165</sup>. L'écrivaine n'admet pas, en effet, que l'auteur dissimule sa propre opinion derrière le voile d'un discours polyphonique.

Ainsi, qu'il s'agisse du *livre du chemin de long estude* ou du *Livre de la Cité des dames*, chaque figure allégorique donne une opinion claire dépourvue d'ambiguïté tandis que les créations allégoriques présentes dans le poème de Jean de Meun donnent leur avis sans qu'il soit possible de savoir ce que pense véritablement l'auteur du sens qu'il faut donner à son poème<sup>166</sup>. Pour cette raison, Christine lui reproche sa démarche subversive qui s'oppose à l'idée d'une intention d'auteur chère à Thomas d'Aquin. Les figures allégoriques dans le

---

<sup>163</sup> Voir THERON, S: «The 'bonum honestum' and the Lack of Moral Motive in Aquinas' Ethical Theory. », *The Downside Review*, 120, (2002), p. 85-111; VENTURINI, D: «'Beatitudo', 'bonum commune' und 'lex' bei Thomas von Aquin. », *Doctor Angelicus*, 5, 2005, p. 153-164.

<sup>164</sup>*The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*: « Thomas himself explains the individuation of universal cognition by means of his own doctrine of intelligible species. While the intelligible object (*intellectum*) is certainly one and the same for all men, namely, the universal nature of essence abstracted from phantasms, it must be distinguished from the intelligible species (*species intelligibilis*). It is the different intelligible species found in the intellects of individual men which allow universal intellectual cognition of the same intelligible object to be individuated in these different individuals. », éd. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge University Press, 1982, p. 615; RICHARDS, Earl Jeffrey: «Lire les fabliaux aujourd'hui », *Lire les textes médiévaux aujourd'hui : entre historicité et actualisation*, dir. Patricia Victorin, Paris, Champion, à paraître ; RICHARDS, Earl Jeffrey : « *Les contraires choses*: Irony in Jean de Meun's Part of the *Roman de la Rose* and the Problem of Truth and Intelligibility in Thomas Aquinas », à paraître.

<sup>165</sup> Christine DE PISAN, Jean GERSON, Jean de MONTREUIL, Gontier et Pierre COL, *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. xix-xx.

<sup>166</sup> Voir QUILLIGAN, Maureen, *The Allegory of Female Authority, Christine de Pizan's Cité des Dames*, op. cit., p. 40-41.

poème de Jean de Meun manquent de clarté car l'intention d'auteur ne se manifeste pas de manière précise pour guider le lecteur sur la voie de la morale.

La stratégie de Christine repose, à *contrario*, sur le choix d'assumer et de prouver son dire tout en respectant la tradition rhétorique de la prose « simple » (*sermo simplex*)<sup>167</sup>. La réflexion thomiste<sup>168</sup> adoptée par l'écrivaine lui permet d'utiliser, en toute connaissance de cause, le concept élaboré pour la première fois par Thomas d'Aquin, d'*intentio auctoris*<sup>169</sup> et de relier les uns aux autres ses commentaires, ses œuvres, ses poèmes de manière à tisser un réseau sémantique cohérent qui promeuve le respect du droit, de la justice et l'exercice des vertus dans tous les domaines de la vie active.

Dans cette perspective, on peut observer que son intention d'auteur vise à récupérer l'histoire et les expériences des femmes. Pour cette raison, elle met sa subjectivité énonciative d'écrivaine, c'est-à-dire son « je » auctorial et féminin au premier plan. Aussi s'oppose-t-elle à toute forme de dire ou de jugement qu'elle trouve illicite, comme le montre l'adjectif antonyme « licite » qu'elle emploie dans son épître au Prévôt de Lille :

Mais ne say entendre ne adviser que ramantevoir et commander en figures eluchans et plaisans aux charneux ce que puet tourner a inconvenient de pechié puit estre licite a dire<sup>170</sup>.

L'instance auctoriale doit plutôt émaner de la faculté de bien juger, telle que la conçoit Thomas d'Aquin, c'est-à-dire d'un jugement qui est relié au discours et à une responsabilité énonciative :

Le mot de jugement qui, dans sa première acception, signifie une détermination exacte des choses justes, s'est élargi au point de signifier la détermination exacte de toutes choses, dans l'ordre spéculatif aussi bien que pratique... Dans ce sens, le jugement est un acte de la raison, dont c'est la fonction de dire ou définir. L'autre condition concerne la disposition de celui qui juge, selon laquelle il est apte à juger correctement. C'est ainsi qu'en matière de justice le jugement procède de la vertu de justice, comme il procède de la force en tout ce qui relève de cette vertu<sup>171</sup>.

(Ad primum ergo dicendum quod nomen iudicii, quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatur est ad significandum rectam determinationem in quibuscumque rebus, tam in speculativis quam in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur. Quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium. Et sic iudicium est actus rationis, dicere enim vel definire aliquid rationis est. Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad

---

<sup>167</sup> Voir CURTIUS, E. R., *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, op. cit., p. 252.

<sup>168</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: *Le débat sur le Roman de la Rose « Glossa Auelianensis est quae destruit textum : Medieval Rethoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's Critique of the Roman de la Rose »*, op. cit., p. 258.

<sup>169</sup> Voir Mc WEBB, Christine et RICHARDS, Earl Jeffrey: Les auteurs précisent que l'*intentio auctoris* est mentionnée dans les œuvres suivantes de Thomas d'Aquin : *Contra Gentiles*, lib. 1 cap. 2 tit. Quae sit in hoc opere AUCTORIS INTENTIO. ; *De rationibus Fidei*, cap. 1 tit. Quae sit AUCTORIS INTENTIO ; *De perfectione*, pr. Quae sit AUCTORIS INTENTIO, « New Perspectives on the Debate about the *Roman de la rose* », op. cit., p. 113.

<sup>170</sup> Christine DE PISAN: « L'Épître Christine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 52.

<sup>171</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique* II<sup>a</sup>-IIae q. 60, a.1 co, tome 3, op. cit., p. 399.

recte iudicandum. Et sic in his quae ad iustitiam pertinent iudicium procedit ex iustitia, sicut et in his quae ad fortitudinem pertinent ex fortitudine)<sup>172</sup>.

Christine développe une autre forme de subjectivité littéraire que celle de Jean de Meun qui opère, comme le relève Michel Zink, une confusion entre le narrateur et le personnage, refusant ainsi de s'impliquer en tant qu'auteur dans son discours:

Lorsque plus tard, Jean de Meun, par la bouche d'Amour, rappelle le destin du roman, son interruption à la mort de Guillaume de Lorris, sa propre naissance et les conditions dans lesquelles il poursuit l'œuvre de son prédécesseur (v. 10496-10624), ce passage, on le sait, revêt la forme d'une prophétie. C'est que l'argument du roman exige que tout se passe dans le rêve que Guillaume de Lorris a fait cinq ans avant d'entreprendre la rédaction de l'œuvre : les aléas de celle-ci, à plus forte raison la disparition de Guillaume de Lorris, et l'intervention de Jean de Meun, ne peuvent donc y apparaître que comme une projection dans le futur. La confusion du personnage et du narrateur, et l'enracinement du récit dans la conscience de ce dernier sont si forts que Jean de Meun est contraint de les respecter. Mais aussi, Guillaume de Lorris, dont le point de vue est subjectif fonde l'œuvre tout entière, ne nous y apprend rien de sa vie et de lui-même ; il ne nous livre même pas son nom, que nous ignorons sans Jean de Meun. L'investissement subjectif de ce dernier, dans l'œuvre, est en revanche très faible<sup>173</sup>.

Dénonçant cette pratique, Christine, à l'inverse, s'investit subjectivement dans ses œuvres ; elle ouvre la voie à « une moralisation ». Elle commente les textes littéraires dans une perspective humaniste : la rhétorique latine et la poétique vulgaire ne se superposent plus mais convergent à travers un discours réflexif<sup>174</sup>.

## 2) « La moralisation » humaniste

Christine oppose à ses adversaires une lecture et une analyse très précises, fondées sur la moralisation humaniste<sup>175</sup> telle que la pratique, entre autres, Pierre Bersuire. A l'encontre de l'avis d'Etienne Gilson qui affirme que le *Reductorum morale* et le *Repertorium morale* sont sans rapport avec l'humanisme, force est de constater qu'il s'agit de « ramener à la morale » des éléments issus de la tradition des bestiaires et lapidaires et de permettre de tirer des leçons morales de chaque chose. D'ailleurs Etienne Gilson poursuit en précisant que Pierre Bersuire a été retenu comme une des principales figures du pré-humanisme<sup>176</sup>.

---

<sup>172</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [41555] II<sup>a</sup>-IIae q. 60 a. 1 arg. 1 et [41560] II<sup>a</sup>-IIae q. 60 a. 1 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>173</sup> Voir ZINK, Michel, *La subjectivité littéraire, Autour du siècle de Saint Louis*, Paris, PUF, 1985, p. 133.

<sup>174</sup> Voir *Les commentaires et la naissance de la critique littéraire (XIVe-XVIe siècles)*, éd. Gisèle Mathieu-Castellani et Michel Plaisance, Paris, Aux Amateurs de livres 1990 ; LEFEVRE, Sylvie, « Humanisme, pré-humanisme et humanistes ; un singulier pluriel », *Perspectives Médiévales, Trente ans de recherches en langues et en littératures médiévales*, op. cit., p. 314.

<sup>175</sup> Voir GILSON, Etienne, *La philosophie au Moyen Âge, Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle, Deuxième édition revue et augmentée*, Paris, Payot et Rivages, 1999, p. 744.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 745.

Christine s'inscrit dans la tradition de *L'Ovide Moralisé*<sup>177</sup> telle qu'elle est évoquée par Bernard Ribémont:

D'autre part, je rappelle que le livre XV du *Reductorium morale* de Pierre Bersuire, alias *Ovidus moralizatus*, est une entreprise de moralisation des *Métamorphoses*, le *Reductorium* se présentant quant à lui comme une moralisation du *De proprietatibus rerum*<sup>178</sup>.

Gabriella Parussa précise, au sujet de *L'Epistre Othea*, qu'en se rapprochant de l'auteur de *L'Ovide Moralisé*, l'écrivaine s'oppose à Jean de Meun en abordant le sens moral. Cette opposition est rendue pertinente par le fait qu'elle commente également en français un texte en langue vernaculaire:

Une distinction s'impose ici entre l'allégorie chrétienne et l'allégorie poétique. Contrairement à ce que fait Jean de Meun dans le *Roman de la Rose*, et après lui tous ses imitateurs. Christine de Pizan ne dédaigne pas le sens chrétien, la vérité dogmatique cachés sous les *fables* et se rapproche en cela de l'auteur de *L'Ovide Moralisé*...Ce qui est, 'moderne' chez elle, c'est, nous l'avons déjà rappelé, de gloser son propre texte et de fournir par conséquent une des premières tentatives de commentaire français d'un texte en français<sup>179</sup>.

Dans la querelle sur le *Roman de la Rose*, Christine s'indigne contre des propos offensants et injurieux à l'égard des femmes et suit en cela Gerson qui déconseille formellement la lecture d'Ovide<sup>180</sup>. L'écrivaine glose, alors, de façon constante ce qu'elle entend par « déshonnêteté ». Ce concept se réfère à l'*honestum*<sup>181</sup> des humanistes. Elle reproche à Jean de Meun de s'exprimer comme certains prêcheurs franciscains<sup>182</sup> qui parlaient des parties génitales de la femme, avec le désir de subvertir un discours au service de l'*honestum*, sans qu'il soit possible d'en tirer une leçon morale. Selon Christine, Jean de Meun parodie le style homilétique de son époque, probablement en raison des condamnations qui frappèrent Thomas d'Aquin.

---

<sup>177</sup> Etienne GILSON: « Bersuire ne dissimule d'ailleurs pas ses sources, qui sont celles de ces vieilles encyclopédies, plus ces encyclopédies elles-mêmes...Sans doute, les poètes anciens trouvent place dans cette encyclopédie, mais ce n'est que pour y être moralisé à leur tour, y compris Ovide, à la plus grande gloire de Dieu et pour le salut de son âme. », *La philosophie au Moyen Âge, Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, p. 744.

<sup>178</sup> Voir RIBEMONT, Bernard : « La 'cosmogonie' de l'*Ovide moralisé* ou l'art du commentaire. », *Ovide Métamorphosé, Les Lecteurs Médiévaux d'Ovide*, Etudes réunies par Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2009, p. 178 ; Bernard RIBEMONT :

« 1) l'*Ovide moralisé*, comme les textes encyclopédiques, a servi de « réservoir de données » aux auteurs familiers de la compilation et de l'écriture poétique à visée didactique, comme Guillaume de Machaut, Eustache Deschamps ou Christine de Pizan ; 2) les principes de moralisation mis en œuvre dans l'*Ovide moralisé* reposent sur les mêmes principes que ceux des Bestiaires ou des Lapidaires, textes renvoyant à la tradition encyclopédique ; 3) l'*Ovide moralisé* se présente comme une somme « scientifico-mythologique » dans laquelle – au niveau des moralisations – fonctionne un processus de transposition de savoir proche de la transposition encyclopédique. », « L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 9 | 2002, [En ligne], mis en ligne le 04 septembre 2007. URL : <http://crm.revues.org/index907.html>.

<sup>179</sup> Christine DE PIZAN, *Epistre Othea*, op. cit., p. 23.

<sup>180</sup> Voir PAUPERT, Anne : « 'Pouête si soubtil' ou 'grant deceveur' : Christine de Pizan lectrice d'Ovide », in *Ovide Métamorphosé, Les Lecteurs Médiévaux d'Ovide*, op. cit., p. 55.

<sup>181</sup> Voir DE NOLHAC, Pierre, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, Champion, 1907.

<sup>182</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey : « Lire les fabliaux aujourd'hui », op. cit., p. 13.

Earl Jeffrey Richards signale que le docteur angélique fut critiqué en raison de l'opinion contradictoire qu'il professait entre la vérité physique et la vérité théologique :

La cible de Tempier fut Thomas d'Aquin dont l'aristotélisme posa le problème qu'il peut y avoir une vérité physique en contradiction avec une vérité théologique. À la fin du *Roman de la Rose*, composé, comme on le sait, dans la même décennie que les condamnations de Tempier, et contemporain aussi de la mise en recueil des fabliaux dans BnF f fr 837, Jean de Meung fait allusion à cette distinction tellement importante chez Thomas, et cela à un moment où à Paris la philosophie de Thomas se trouva attaquée vivement : « Ainsinc va des contraires choses / Les unes sunt des autres gloses, / Et qui l'une en veut définir, / De l'autre li doit sovenir / Ou jà par nule entencion / N' metra diffinicion : / Car qui des deus n'a congnoissance, / Jà n'i congnoistra différence <sup>183</sup> .

La question de l'être et de la vérité qui était cruciale pour Thomas d'Aquin<sup>184</sup> motive l'engagement moral de Christine. Ce faisant, elle ne condamne pas l'œuvre qu'elle lit mais certains propos qui s'éloignent de cette même notion d'*honestum* :

Après tu repliques ce que dame Eloquence et moy disons par grant admiracion de la grant deshonesteté qui est ou chapistre de la Vielle, et disons : « Qui y porra notter fors toute laidure et vil ensaingnement ? » ; et assés plus en disons que tu ne repliques, et pareillement ou chapistre de Jalouzie. Et puis tu me fais ung grant sault sur ce que j'ay dit en la fin du mien epistre (et ramainnes ceste part mal a propos, ne te desplaie), et dis que j'ay dit que je ne condampne pas l'acteur ou acteurs en toutes pars du dit livre, come, ce dis tu, « se je le vouloye dire que je le condampnasse en ce en quoy je le repprens », et que je me fais juge de ce que j'ay dit par oppinion. Si te respons que en verité tu as mal quelli les fleurs de mon dictié et fait chappel mal acoultré et mal sorti, sauve ta grasse : car j'ay dit, non mie par l'oppinion mais de certaine science, qu'il parla tres laidement et tres deshonestement en plusieurs pars, et tres mauvaise exortacion<sup>185</sup> .

Parler « laidement » et « deshonestement » n'est pas le propre de Jean de Meun. On trouve des expressions grivoises dans les fabliaux qui circulaient dans le milieu franciscain du XIIIe siècle et dont le langage obscène était utilisé à dessein en vue d'insister sur la pureté originelle perdue de l'Eglise qu'il fallait raviver à tout prix<sup>186</sup> . Dante critique la coutume qui consiste à raconter des bouffonneries ; dans *Paradiso*, XXIX (v. 109-117), il illustre l'opinion de Thomas selon laquelle rien ne doit être énoncé gratuitement, encore moins si le propos fait l'objet d'un scandale<sup>187</sup> .

Dans son épître à Pierre Col, Christine opte pour une clarté qui oppose le « je » de l'auteur, garant de son dire, au « tu » du lecteur qui a interprété de façon erronée le texte qui lui était soumis, comme le montre la proposition complétive : « que en verité tu as mal quelli les fleurs de mon dictié ». L'adverbe « mal » souligne que l'écrivaine soulève la question du mode de diffusion des textes littéraires. Elle analyse la différence sémantique entre « reprendre » et « condamner » *in situ* et apporte des éclaircissements sur le sens de sa propre démarche. Elle recherche ainsi la justesse dans l'expression et la pensée.

<sup>183</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Lire les fabliaux aujourd'hui », p. 9.

<sup>184</sup> Voir VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: 'esse' 'diversum', 'contradictio'*, Milan: Vita e Pensiero, 1997, p. 177-245 et 301-323.

<sup>185</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Roman de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 130-131.

<sup>186</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey: « Lire les fabliaux aujourd'hui. », op. cit., p. 13.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 12.

Christine tient toujours des propos fondés en raison qui reposent sur une science certaine, sur ce qui est démontrable, susceptible d'être argumenté rationnellement. Elle précise qu'elle ne donne pas uniquement son opinion de femme dans le débat mais qu'elle s'appuie sur un raisonnement précis. C'est pourquoi, elle nuance sa critique ainsi que le suggère le groupe nominal : « en toutes pars du livre » qui lui permet de s'affirmer en tant que lectrice. Christine ne généralise pas son propos ; sa critique porte sur certains points qu'elle analyse de façon rigoureuse pour soumettre à son destinataire les passages qui lui paraissent immoraux<sup>188</sup>. Elle souhaite lui prouver que la misogynie ne résiste ni à l'examen de la raison, ni à une argumentation logique.

Si Jean de Meun préfère opter pour un discours subversif, en protestation aux condamnations d'Etienne Tempier qui frappèrent Thomas d'Aquin, en 1277<sup>189</sup>, Christine développe une rhétorique de clarté pour s'impliquer utilement dans la politique de son époque. Christine adopte, dans cette perspective, un discours centré sur le rôle politique de la femme (d'Isabeau), pour ramener les princes à la raison et tenter ainsi d'apaiser un climat aggravé par les crises de folie répétées de Charles VI. L'écrivaine voit dans le discours traditionnel tenu par les clercs misogynes un danger politique pour la position d'Isabeau comme régente. Pour cette raison, il faut construire un nouveau discours « moralisé » qui renforce la position de la reine. C'est ainsi qu'elle n'hésite pas à utiliser les ressources de la logique et de la théologie pour rectifier les erreurs de raisonnement de ses adversaires.

C'est alors en adoptant la démarche du lecteur en quête de preuves et d'arguments fondés en raison que Christine déconstruit pierre par pierre un discours misogynne, sans pieu ni fondement. Ainsi, dans *Le Livre de la Cité des dames*, Raison évoque les accusations qui pèsent sur les femmes en insistant sur les vices propres aux intellectuels :

Autres hommes ont blasmees femmes pour autres causes, car aux aucuns est venu par leurs propres vices et les autres y ont esté meus par le deffault de leurs mesmes corps, les autres par pure envie, aucuns autres par delectacion que de leur propre condicion ont de mesdire. Autres, pour monstrier que ilz ont beaucoup veu d'escriptures, se fondent sur ce que ilz ont trouvé en livres et dient apres les autres et aleguent les auteurs<sup>190</sup>.

Le discours misogynne repose donc sur une stratégie de lecture qui ne tient pas compte de la vérité historique observable. En analysant ces pratiques de lecture, Christine constate que la responsabilité énonciative est toujours attribuée à d'autres qui ont dit, écrit et répété des

---

<sup>188</sup> Voir HULT, David F: « Words and deeds: Jean de Meun's *Romance of the Rose* », *New Literary History*, 28, 1997, p. 345-366.

<sup>189</sup> Voir *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism, 1100-1600*: « One who was influenced by the Franciscan school was the bishop of Paris, Stephen Tempier, who, in 1277, condemned a number of propositions concerning freedom of choice. He declared unorthodox the view that the will is a merely passive power and that human action can be necessitated by external forces. He also condemned the view taught by Thomas in the *De veritate* that the will must follow the dictates of reason. », *op. cit.*, p. 637.

<sup>190</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I viii, *op. cit.*, p. 68.



propos sur les femmes, que les auteurs répètent à leur tour. Il n'y a donc pas de locuteur repérable à l'aide d'un « je » qui assume pleinement la responsabilité de son propos.

Seuls apparaissent les noms de Matheolus et de Jean de Meun<sup>191</sup>, dans une perspective qui prolonge la polémique engagée par le débat sur *Le Roman de la Rose*.

Le dialogue qui s'instaure alors entre l'écrivaine et les figures allégoriques est pertinent puisqu'il remet en question à la fois la possibilité de parler et celle de construire un discours autour de l'énonciation d'autrui. On trouve dans les différents dialogues, des marques de discours direct et de discours indirect mais Christine et les allégories dialoguent, le plus souvent, sur le mode du discours direct, sans doute pour frapper l'esprit du lecteur et le pousser à questionner la valeur et la validité de l'énonciation qui lui est ainsi soumise, par le biais du texte littéraire et allégorique.

Dans *Le Livre de la Cité des dames*, Christine apparaît, de la sorte comme un « second » locuteur qui a la responsabilité de bâtir la cité, comme le sens du texte. C'est bien Christine écrivain qui est responsable des propos rapportés entre la narratrice et les trois allégories. La situation d'énonciation qui la place en second locuteur permet véritablement une prise de distance avec le discours masculin, celui dont il est question, à travers les dialogues qui s'établissent entre les trois figures allégoriques et elle. Même si ces paroles relèvent de la tradition des dialogues médiévaux qui concernent aussi bien les sciences naturelles que l'histoire, les échanges administratifs ou la formation spirituelle<sup>192</sup>, elles soulignent néanmoins le décalage entre les garants de la parole autorisée et une parole « déviante » qui se déploie à travers un discours fondé en raison. Il ne s'agit pas tant d'opposer l'homme et la femme mais d'en rappeler la complémentarité théologique, domestique et peut-être politique. La tension productive pour Christine découle de sa propre expérience et de sa culture livresque et les poncifs misogynes de cette même culture qui refuse aux femmes le droit au discours.

En questionnant le bien fondé des discours masculins sur la culture, Christine remet en cause la possibilité pour les femmes d'accéder à la science. Raison se propose donc, dans *Le Livre de la Cité des dames*, de discuter les propos misogynes et d'argumenter en faveur d'un accès au savoir accordé aux femmes. Elle évoque pour cela des personnages féminins qui firent don de leur savoir à leur peuple. Liliane Dulac a récemment mis en lumière les

---

<sup>191</sup> Christine DE PIZAN: « Dame, je congnois certainment maintenant, et autrefois l'ay apperceu, que grant est l'amour et la foy que maintes femmes ont eu et ont a leurs maris. Pour ce je me donne merueille d'un langage que cuert assez communement entre les hommes et mesmement maistre Jehan de Meun trop fort l'affërme en son Rommant de la Rose, et autres aucteurs aussi le font, que homme ne die a sa femme chose que il vueille celer et que femmes n et que femmes ne se scevent taire », *La Città delle Dame*, II xxiv, *op. cit.*, p. 280.

<sup>192</sup> Voir FLANAGAN, Sabine: « The *Speculum Virginum* and traditions of medieval dialogues. », *Listen, Daughter, the Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages*, éd. Constant Mews, New York, Palgrave, 2001, p. 186.

notions de femme de science et de femme de lettres<sup>193</sup>, aussi nous ne reviendrons pas sur le sens de ces notions mais sur la portée argumentative du discours de Raison. Cette figure allégorique soulève la question du mot et de son référent, en affirmant que la morale est intimement liée à l'utilisation consciente du langage, et prolonge une réflexion que Christine avait déjà engagée dans *Le débat sur le Roman de la Rose*. L'épître envoyée à Pierre Col rend compte de cette réflexion :

Premierement tu proposes que sans raison je blasme ce qui est dit ou dit *Rommant de la Rose* ou chapistre de Raison, la ou elle nomme les secrés membres d'omme par leur droit non ; et relates ce que autrefois ay respondu ailleurs, que « vraiment crea Dieu toutes choses bonnes..., mais par la pollucion du pechié de nos premiers parens devint homme immonde » : et ay donné exemple de Lucifer, dont le non est bel et la persone horrible, et en conclu ant ay dit que « le non ne fait pas la deshonestetey de la chose, mais la chose fait le non deshonneste. » Et de cecy dire tu dis que je ressamble le pellicain, qui s'occist de son bec. Si fais ta conclusion et dis après : « Se la chose donques fait le non deshonneste, quel nom (je puis) baillier a la chose qui ne soit deshonneste ? » A ce je respondray sans passer oultre, car je ne suis logicienne : ne a vraie vérité dire n'est ja besoing telles persuasions. Sans faille je confesse que je ne pourroye en nulle maniere parler de deshonestetey, de voulanté corrompue ne a de fin de elle - quelconques nom que je luy baillasse, ou fut aux secrés membres ou autre chose deshonneste-, que le non ne fut deshonneste. Et toutefois se pour un certain cas de maladie ou aultre nécessité il convenoit declairier ou les membres ou quoy que ce fust, et j'en parloie en maniere que on m'entendist et non nommer par propre non, je ne parleroye point deshonestement : la cause si est pour ce que la fin pour quoy j'en parleroye ne seroit point deshonneste. Et neanmoins si te les nommoye par leur propre non et fut ores a cause bonne, si parleroye deshonestement, car la premiere entencion de la chose a ja fait le non deshonneste. Dont s'ensuit vraye ma premiere proposicion : « que la chose fait le non deshonneste, et non mie le non la chose<sup>194</sup>. »

Bien que Christine se défende d'être « logicienne », par souci de modestie, l'adverbe : « premierement » ou les termes de « conclusion » et de « proposicion » témoignent d'un raisonnement rigoureux voire scientifique. Elle pose la problématique du mot et de son référent, dans une perspective qui les relie à l'*honestum* et précise ainsi qu'il ne faut pas pervertir le rapport référentiel entre le mot et la chose. Elle rend compte d'une pensée humaniste, issue de la tradition de Jean de Salisbury, à travers laquelle il existe un rapport nécessaire entre le verbe et la raison<sup>195</sup>.

Pour souligner que certains mots évoquent le péché, Christine les distingue de l'intention avec laquelle ils sont utilisés. Cette technique rhétorique et argumentative reprend la méthode aristotélicienne de la démonstration en trois points : *la definitio*, *la divisio* et *la collectio*<sup>196</sup>. Cette méthode lui permet de revenir sur « les secrés membres » qu'il est malséant et inutile d'évoquer, sauf en cas de maladie. Cependant elle précise qu'elle n'utiliserait pas ce

<sup>193</sup> Voir DULAC, Liliane: « Christine de Pizan, femme de science, femme de lettres », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres, op. cit.*, p. 5-19. Liliane Dulac souligne la notion d'un savoir en progrès et en mouvement, ainsi que le révèle la conclusion de son article : « Ainsi de même que Christine femme de science présente toujours son savoir en mouvement et en progrès, la femme de lettres use d'une écriture en perpétuel renouvellement, ce que ne suffisent pas à expliquer l'évolution des circonstances ou les changements de destinataire. », p. 18.

<sup>194</sup> Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose, op. cit.*, p. 116-117.

<sup>195</sup> Voir CURTIUS, E. R, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin, op. cit.*, p. 145.

<sup>196</sup> CHENU, Marie-Dominique, *La Théologie comme science au XIIIème siècle*, troisième édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1969, p. 40.

mot mais aurait recours à une périphrase ou une expression imagée parfaitement compréhensible pour le lecteur, comme le précise son commentaire : « et j'en parloie en maniere que on m'entendist et non nommer par propre non...<sup>197</sup> ».

Plus loin, Christine emploie, le terme « argument » qui renforce la valeur morale de son raisonnement pour montrer qu'une bonne utilisation du langage est liée à l'édification du lecteur :

A ce ja te feray pour responce ung gros argument, et vouldroie que bien le me soluces : pour quoy fu ce que tantost que nos premiers parans orent pechié et congnoissance orent de bien et de mal, ilz mucierent incontinant leurs secrés membres et se honteroient ? Toutedvoies n'en avoient encore usé<sup>198</sup>.

Ces arguments convoquent ainsi plusieurs niveaux de sens. Ils relèvent du vocabulaire scientifique ; l'écrivaine demande une solution à la question débattue, comme on peut le voir avec le verbe : « soluces<sup>199</sup> ». Ils ressortissent également à la définition paulinienne de la foi. Christine rejoint l'apôtre sur ce que l'on doit croire, lorsque le raisonnement est à lui seul son propre argument, comme l'illustre ce propos : « ne a vraie verité dire n'est ja besoing telles persuacions<sup>200</sup>. »

Lorsqu'elle prend la plume, elle vise à décrire les mécanismes linguistiques et intellectuels du discours littéraire pour favoriser un usage raisonné du langage.

Cette démarche conduit Christine à penser que tout auteur digne de ce nom doit être responsable de ses écrits et de ses opinions, comme elle le précise à Pierre Col, quand elle cite et commente ses propres écrits. Elle souligne que le texte doit reposer sur une conscience littéraire profonde qui facilite ainsi son déchiffrement en écartant tout risque de confusion dans l'esprit du lecteur<sup>201</sup>.

Aussi, lorsque Christine critique *Le Roman de la Rose*, il s'agit moins de reprendre l'ensemble de l'ouvrage que de s'indigner des interprétations possibles qu'une telle lecture peut susciter, comme elle s'en explique à Pierre Col, en affirmant qu'elle ne condamne pas l'auteur mais certains passages de son poème seulement. Cependant son adversaire lui conseille de rester à sa place et cite à cet effet la plaidoirie de Dame Eloquence. Il ne conçoit pas qu'une femme puisse se montrer nuancée dans ses jugements au point de critiquer certains passages d'une œuvre sans blâmer l'auteur d'une manière générale :

Mais, fais tu, « je ne condampne pas l'aucteur en toutes pars du dit livre... » ; comme se tu volsisses dire que tu le condampnes en ce en quoy tu le reprene, et te fais juge, après ce que tu as parlé par oppinion ou presumpcion outrageuse. O tres fole outrecuidance ! O parole trop tost yssue et sans avis de bouche de fame, qui condampne home de si grant entendement, de si fervant estude, qui a si grant

---

<sup>197</sup> Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 117.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p.118.

<sup>199</sup> *Idem*, p. 118.

<sup>200</sup> *Idem*, p. 117.

<sup>201</sup> Voir POMEL, Fabienne, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2001, p. 77.

labeur et meure deliberacion a fait si tres noble livre comme celluy de la *Rose*, qui passe aussy pour tous autres qui onques fussent en langage ou il escript son livre : duquel, qant tu l'aras leu cent fois se tu entens la greigneur partie, tu n'employas onques mieulx temps ne ton entendement ! vraiment celuy qui a compillee la plaidoierie dame Eloquence a esté plus preudent et gracieux que tu n'as, car il dit a la fin du plaidoyé qu'il n'oÿ point de sentence rendre<sup>202</sup>. »

De plus, l'allusion à l'inutilité d'une sentence associée à la plaidoirie de Dame Eloquence renvoie pour Christine au statut de l'auteur, dépositaire selon son opinion, d'une sagesse utile et profitable au lecteur qui s'exprime souvent par des *sententiae*<sup>203</sup> (des sentences ou maximes qui apparaissent souvent sous forme de formules mnémotechniques que le lecteur peut retenir facilement.) Christine est donc accusée de ne pas savoir rester à sa place, comme le souligne le groupe nominal : « fole outrecuidance ». Selon Pierre Col, Christine manque de discernement, elle ne dispose pas des critères intellectuels et rhétoriques nécessaires à la compréhension d'une œuvre aussi savante. Elle ne peut donc représenter une épistolière sérieuse. L'intellectuel rappelle à Christine de manière implicite les règles des *Ars dictamini*<sup>204</sup> qui interdisent de critiquer un poète si on ne maîtrise pas soi-même l'art de la poésie et les règles de cette pratique épistolaire et rhétorique.

Selon Pierre Col, Christine réagit de manière inappropriée en osant critiquer un auteur tel que Jean de Meun qui maîtrise les règles de l'éloquence au point de rendre superflu l'ajout d'une sentence. Pour Christine, c'est l'absence de sentence et de glose qui l'incite à développer un nouveau discours « moralisé » d'autant que la leçon morale fait cruellement défaut dans le poème de Jean de Meun.

---

<sup>202</sup> Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>203</sup> E. R. CURTIUS: « Mais les auteurs ne sont pas uniquement une source de savoir, ils sont aussi un trésor de sagesse. Les œuvres des poètes antiques contenaient des centaines et des milliers de vers qui exprimaient en raccourci des expériences psychologiques et des règles de vie. Dans sa *Rhétorique*, Aristote traitait de ce genre de « maximes »...Quintilien les appelait *sententiae* (à proprement parler : jugements), parce qu'elles ressemblaient aux décisions prises par certaines corporations publiques (VIII, 5, 3). Ces vers sont des formules mnémotechniques, on les apprend par cœur, on les collectionne, on les classe par ordre alphabétique pour mieux les avoir sous la main. », *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 143.

### 3) « La moralisation » et l'usage raisonné de la compilation<sup>205</sup>

Christine critique, dans *Le Roman de la Rose*, une pratique de la compilation jugée abusive puisqu'elle n'est pas conforme à une démarche clarificatrice visant à faire progresser le lecteur en lui indiquant le bien à rechercher et le mal à éviter :

Et comme j'ay sceu par tes premieres lectres a moy envoyees tu desirant avoir la coppie d'un petit traictié en manière d'epistre de par moy ja envoyé a solennel clerc, mon seigneur le prevost de Lisle (ouquel est traictié et dit au long selon l'estendue de mon petit engin l'oppinion de moy tenue, a la sienne contraire, de la grant louenge qu'il attribue à la compilacion du Rommant de la Rose, comme il m'apparut par un sien dictié adrecié a un subtil clerc docteur, sien amy, contraire a sa dicte opinion-a laquelle la moye se confere), et pour vouloir emplir ton bon mandement le t'ay envoyé<sup>206</sup>.

Lorsqu'elle écrit à Pierre Col, elle exprime son désaccord de manière subtile, en se désolidarisant de l'usage traditionnel de la compilation chez les clercs. Elle précise prudemment qu'elle n'est pas à l'origine de cet échange épistolaire mais se contente d'exaucer le souhait de Pierre Col de la lire, bien que son opinion soit: « a la sienne contraire. » Cette divergence d'opinion entre l'intellectuel et Christine lance la polémique autour de l'utilisation de la compilation. Si l'écrivaine conteste la pratique qui en est faite par Jean de Meun, elle s'insurge plus précisément contre une absence d'auteur clairement identifiable qui finit par générer un discours subversif. Christine vise surtout à souligner qu'une absence de fondement moral échoue à faire progresser efficacement le lecteur sur la voie de la sagesse<sup>207</sup>. Selon son opinion, la succession des différents discours allégoriques ne peut pas délivrer de véritable leçon morale indiquant comment « se gouverner sagement ». Elle s'insurge, dans cette optique, contre une absence d'intention d'auteur clairement identifiable. Le poème de Jean de Meun ne répond pas aux caractéristiques de la véritable compilation, au sens d'œuvre achevée qui reflète la conscience que l'auteur doit avoir de son œuvre, comme de son lecteur, pour atteindre un objectif précis<sup>208</sup>. Jean de Meun reste, à ses yeux, un poète de renom, un traducteur de Boèce à l'érudition incontestable. Cependant, il ne

---

<sup>205</sup> Didier LECHAT: « La pratique de la citation ou de l'imitation des poètes n'est pas pour autant érigée par Christine en modèle universellement valable. Bien avant d'arriver aux exemples de ces femmes de lettres, elle a abordé, ver le début de *La Cité des Dames*, le problème de l'interprétation des textes. Elle s'est présentée elle-même comme la victime d'une erreur de lecture, ou plus exactement comme la dupe du principe d'autorité...Le travail de compilation auquel se livre Christine, sur lequel *La Cité des Dames* nous apporte de nombreuses indications, et une tâche que l'auteur prend bien soin de distinguer d'une mise à bout d'idées d'emprunt. », « Dire par fiction », *Métamorphoses du je chez Guillaume de Machaut, Jean Froissart et Christine de Pizan*, op. cit., p. 397.

<sup>206</sup> Christine DE PISAN: « Cy après s'ensuit la responce envoyee au dit Maistre Gontier Col. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 24-25.

<sup>207</sup> Voir BOUCHET, Florence, *Le discours sur la lecture en France aux XIVème et XVème siècles : pratiques, poétique, imaginaire*, Paris, Champion, 2008, p. 250-253.

<sup>208</sup> Didier LECHAT: « Sans doute le rôle de Christine dans la querelle autour du *Roman de la Rose* est-il l'exemple le plus spectaculaire d'une prise de position contre une autorité. Cette phase plus spécialement polémique de sa carrière se trouve d'ailleurs rappelée à la fin de la deuxième partie de *L'Advision Cristine*... « Compiler » et « écrire contradictoirement » se trouvent ici rapprochés d'une façon très parlante : la tâche de compilatrice est un perpétuel recommencement. », « Dire par fiction », *Métamorphoses du je chez Guillaume de Machaut, Jean Froissart et Christine de Pizan*, op. cit., p. 399.

tisse pas le lien essentiel entre la compilation et une intention d'auteur. Le contexte qui facilite le mode de diffusion de l'œuvre comme son interprétation n'est pas explicité : il ne fait l'objet d'aucune explication ni d'aucune glose. Ainsi, selon Christine, Jean de Meun ne remplit pas totalement le critère de l'*utilitas* ou du *docere*.

Par conséquent, Christine voit dans le poème de Jean de Meun, des indices trop lacunaires qui rendent impossible la présence de l'auteur comme modalité de fonctionnement de l'œuvre littéraire. Aussi, la comparaison établie avec l'œuvre de Dante<sup>209</sup> qu'elle estime cent fois mieux composée que le *Roman de la Rose*, attire l'attention sur les principes de création d'une œuvre littéraire pour inscrire le lecteur dans ce nouveau discours « moralisé » étant donné que les destinataires de ces œuvres occupent une position cruciale pour Christine de Pizan.

Au rebours des différentes instances énonciatives rencontrées chez Jean de Meun, le discours de l'écrivaine établit une équivalence entre l'instance énonciative et la responsabilité de l'acte de langage. Son écriture est centrée sur l'homogénéité de la pensée et du langage, de l'être et du dire.

La compilation chez Christine est organisée autour de l'idée d'un savoir qui fonde la légitimité de l'autorité d'un écrivain en tant qu'auteur. L'épître qu'elle envoie au Prévôt de Lille montre qu'elle s'inquiète des dangers d'une lecture qui ne sait pas tenir compte des cas particuliers ou plutôt des particularités observables dans le comportement féminin, capable de refléter la vertu :

Reverence, honneur avec recommandacion, a vous mon seigneur le prevost de Lisle, tres chier sire et maistre, saige en meurs, ameur de science, en clergie fondé et expert de rethorique, de par moy Cristine de Pizan, femme ignorant d'entendement et de sentement legier-pour lesquelles choses vostre sagesce aucunement n'ait en despris la petitesse de mes raisons, ains vueille supploier par la consideracion de ma femmenine foiblece. Et comme il vous ait pleu de vostre bien, dont vous mercy, moy envoyer un petit traictié ordonné par belle rethorique et voirsemblables raisons (lequel est de vos diz fait en reprenant, comme il me semble, aucuns blameurs de la compilacion du *Rommant de la Rose* en aucunes pars et moult soustenant ycellui et approuvant l'uevre et les aucteurs d'icelle et par especial Meun), je, ayant leu et considéré vostre dicte prose et compris l'effet selon la legiereté de mon engin-combien que a moy ne soit adreçant ne response ne requiert, mais meue par oppinion contraire a vos diz et accordant a l'especial clerc soubtil a qui vostre dicte epistre s'adrece-, vueil dire, divulguer et soustenir manifestement que, sauve vostre vostre bonne grace, a grant tort et sans cause donnez si parfaite louenge a celle dicte euvre, qui mieulx puet estre appelée droicte oysiveté que oeuvre utile, a mon jugement<sup>210</sup>.

L'expression « mais meue par oppinion contraire a vos diz » jointe à la formule de *captatio benevolentiae* « femme ignorant d'entendement et de sentement legier » indique que Christine s'interroge sur la valeur morale de l'œuvre lue. Elle affirme ainsi son statut d'auteur « de par moy Cristine de Pizan » et de critique, capable de commenter l'acte de lire et de communiquer

---

<sup>209</sup>Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose, op .cit.*, p. 141-142.

<sup>210</sup> Christine DE PISAN: « Epistre au Prevost de Lisle. », *Le débat sur le Roman de la Rose, op. cit.*, p. 11-12.

ses impressions: « ayant leu et considéré vostre dicte prose et compris l'effet selon la legiereté de mon engin ».

En adoptant ce discours « moralisé », Christine alimente un dialogue constant entre l'auteur et le lecteur<sup>211</sup> puisqu'elle se cite très fréquemment pour expliciter sa démarche :

Et comme autrefoi ay dit sur ceste matiere en un mien dictié appellé *L'Epistre au Dieu d'amours* : ou sont les contrees ou les royaumes qui par leurs grans iniquitéz sont exilliéz ? Mais sans parler a volenté, disons de quelx grans crimes puet on accuser mesmes les pires et qui plus deçoivent : que puent elles faire, ne de quoy te deçoivent<sup>212</sup> ?

L'écrivaine emploie également des phrases négatives pour mieux construire son propre discours contre l'absurdité de propos scientifiquement indémontrables à ses yeux. Elle rompt alors le silence imposé à son sexe et manifeste haut et fort son mécontentement<sup>213</sup> :

Encor ne me puis taire de ce, dont je suis mal contampt : que l'office Raison, laquelle il meismes dit fille de Dieu, doye mettre avant telle parole et par meniere de proverbe come je ay nottés en ycelluy chapistre, la ou elle dit a l'Amant que « en la guerre amoureuse...vault mieux decevoir que deseus estre » et vray amant. Je oze bien dire que la Raison maistre Jehan de Meung renya de son Pere a ce mot, car trop donna outre doctrine. Et que mieulx vaille l'ung que l'autre, s'ansieut que tous ii soient bons : qui ne puet estre<sup>214</sup>.

C'est en poète humaniste qu'elle estime que le concept de raison est perverti lorsqu'il est éloigné de la base de la morale et de la société<sup>215</sup>. Il est, selon elle, détourné de sa source puisqu'il devient le prétexte à toutes les digressions savantes pour donner lieu à des maximes ambiguës qui peuvent générer des interprétations obscures.

Cependant, Christine se montre sensible à deux traditions rhétoriques contradictoires : celle de Cicéron, reprise par Brunet Latin qui insiste sur l'utilité publique de la rhétorique, par le biais de la responsabilité éthique ; et celle d'Ovide qui met en valeur les aspects formels de la composition cultivant ainsi les jeux de mots. Christine amorce ainsi le conflit avec la rhétorique ovidienne et s'oppose à Jean de Meun en privilégiant l'*Ovide Moralisé* tel que l'a traduit Pierre Bersuire<sup>216</sup>. L'ironie de Jean de Meun pratique une oscillation constante entre

---

<sup>211</sup> Liliane DULAC: « As is well known, many of her works throughout her career were brought together in collections, the most magnificent, British Library Harley 4431, was prepared for Isabeau de Bavière. Besides the prestige that such monuments guarantee a poet, Christine seems to be aiming at a deliberate intertextuality. », « Authority in the Prose Treatises of Christine de Pizan: The Writer's Discourse and the Prince's Word », *Politics, Gender and Genre, The Political Thought of Christine de Pizan*, éd. Margaret Brabant, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press, 1992, p. 135-136.

<sup>212</sup> Christine DE PISAN: « Epistre au Prevost de Lille. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p.17.

<sup>213</sup> Voir GREEN, Karen: « Against Feminist. Anti-humanism », *The Woman of Reason, Feminism, Humanism and Political Thought*, New York, Continuum, p. 10-43.

<sup>214</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 51.

<sup>215</sup> Voir CURTIUS, E.R, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, op. cit., p. 145.

<sup>216</sup> Voir DELISLE, Léopold, *Recherches sur la librairie de Charles V, roi de France, 1337-1380*, Paris, Champion, 1907 (réimprimé, Amsterdam, van Heusden, 1967), t. 1, p. 21-28 ; HAUREAU, Barthélemy : « Mémoire sur un commentaire des *Métamorphoses* d'Ovide », *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 30:2, 1883, p. 45-55 ; MEUNIER, R. A: « L'humaniste Pierre Bersuire (fin du XIII<sup>e</sup> siècle-1362) », *Bulletin de la Société des antiquaires de l'Ouest*, 1948, p. 511-532 ; VERVACKE, Sabrina, *Forme et fonction des traductions moralisées des Métamorphoses d'Ovide: Le De formis figurisque deorum de Pierre*

la dénomination explicite des parties génitales et l'euphémisme. C'est pour cette raison que Christine dénonce chez ce poète, une démarche hypocrite puisque d'une part, il nomme explicitement les « coilles » et d'autre part, « les sanctuaires<sup>217</sup> » de la femme :

Je te di devant dieu qui m'ot  
Que je, quant mis les nons a choses,  
Que si reprendre et blasmer m'oses,  
Coilles reliques apelasse  
Et reliques coilles nommasse,  
Tu, qui si m'en mors et depiques,  
Me redeïsses de reliques  
Que ce fust laiz moz et vilains.  
Coilles est biaux nons et si l'ains<sup>218</sup>. (v. 7104-7112.)

Elle critique la métaphore assimilant le corps de la femme aux portes de la cité :

Et quant maistre Jehan de Meung appelle les secrés membres de fame « saintuaires » et « reliques », il le fist pour monstrier la grant folie qui est en Fol Amoureux : car ung fol amoureux ne pense a autre chose que a ce bouton ; et est son dieu, et l'aoure come son dieu. Aussi en ce pas la y faingny poetiquement, et aux poetes et paintres a tousjours esté licence pareille de tout faindre, come dit Orace. Si ce n'est pas si mal appelé c'on pourroit bien dire, d'appeler ces secrés membres centuaires : car les portes et les murs d'une citey, selon les loys, sont appellés saintes pour ce qu'on y commet force ou les trespasse sans congié, il y a peine ; ainssy est il des secrés membres de fame...<sup>219</sup>

Earl Jeffrey Richards souligne que Christine exprime son point de vue en faisant allusion aux trois règles qui gouvernent l'usage des *exempla* :

Trois règles touchent l'usage des *exempla* : pour commencer, il faut éviter des traductions de mot à mot (*non super verbum de verbo sed ex sensu*), il faut simplifier un état de choses obscures et trop abrégées, et il faut éviter les grossièretés en parlant du sexe de la femme (*non ita grosse exprimaturs sed pro vulna dicat vas vel porta partus mulieris*). Cette dernière règle en dit long sur la pratique des prédicateurs, c'est-à-dire, déconseiller aux prêchers l'usage des expressions grossières implique que la pratique était très commune et répandue<sup>220</sup>.

Le texte de Christine démasque l'euphémisme hypocrite de Jean de Meun au nom d'une rhétorique cicéronienne. Elle condamne, de manière systématique, toute incitation possible à la luxure, en proposant le silence, comme l'a fait Dante, dans la *Divine Comédie* :

Je trespasse cy endroit aucuns articles de la dessusdicte plaiderie de dame Eloquence pour ce ce n'est à moy a respondre : et mesmement de ce que tu dis que maistre Jehan de Meung appella saintuaires ne me debatis je onques, car le taire en est le plus honneste. Mais pour ce que tu l'excuses et dis que ainssy se peuvent appeler, et selonc loy et pour monstrier la follie au Fol Amoureux, sans faille tu dis autrement que tu ne penses, sauve ta grace : car tu sces bien que onques ne le dist en entencion de la chose qu'elle

---

*Bersuire* (Avignon, 1342), *Préface de la Bible des poètes* (Bruges, Colart Mansion, 1484), doctorat, Université Laval, Québec, 1999.

<sup>217</sup> Christine DE PISAN: « ...et mesmement de ce que tu dis que maistre Jehan de Meung appella saintuaires ne me debatis je onques, car le taire en est le plus honneste. Mais pour ce que tu l'excuses et dis que ainssy se peuvent appeler, et selonc loy et pour monstrier la follie au Fol Amoureux, sans faille tu dis autrement que tu ne penses, sauve ta grace : car tu sces bien que onques ne le dist en entencion de la chose qu'elle puist estre appelée sainte, mais le dist par une manière d'une desrision plus aluchaint, ou pour plus grant atisement aux luxurieux. », « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 120-121.

<sup>218</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 394.

<sup>219</sup> Pierre COL: « La responce Maistre Pierre Col, chanoine de Paris aux deux traitiés precedens. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>220</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey: « Lire les fabliaux aujourd'hui », *op. cit.*, p. 13.



puist estre appellee sainte, mais le dist par une maniere d'une desrision plus aluchaint, ou pour plus grant atisement des luxurieux<sup>221</sup>.

L'expression « le taire en est le plus honneste<sup>222</sup> » fait allusion à la phrase de Dante, dans *Inferno*, IV, v. 104 : « Il tacere è bello<sup>223</sup>. »

Une fois encore, il s'agit d'un exemple qui montre comment Christine opère une tension productive entre Dante et Jean de Meun pour définir sa propre réflexion axée sur un nouveau discours « moralisé ».

Dans le cadre de sa poétique humaniste de « moralisation », Christine porte une attention extrême à la construction du sens qui relève d'un acte de lecture<sup>224</sup> comme d'écriture. Aussi réagit-elle vivement au discours de Genius et à ses interprétations possibles :

Mais que dit le prestre Genius ? Sans doubte les œuvres de Nature fussent ja piessa faillies se il tant ne les eust recommandees. Et moult voudroie avoir trouvé qui bien me sceust soudre-par quoy mon entendement fust rassadiés-a quoy peust estre profitable tant de choses deshonestes nommees sour nons sophistes ou clers<sup>225</sup>.

L'écrivaine est ainsi la première à introduire dans la langue vernaculaire<sup>226</sup> la polémique épistolaire humaniste liée à la critique littéraire et à la transmission du savoir<sup>227</sup>. Elle s'inscrit dans le sillage des intellectuels de son époque qui associent à un latin plus ou moins bien maîtrisé le recours à la langue maternelle, visant à diffuser la connaissance au plus grand nombre de lecteurs<sup>228</sup>.

C'est dans cette perspective qu'elle s'interroge sur la vocation réelle du poète et le rôle de l'écrivain. Car la lecture devient, pour elle, le creuset de toutes les questions et des prises de position sur des sujets historiques, linguistiques et politiques. Cette défense du savoir universel est illustrée dès *L'Epistre au Dieu d'amours*<sup>229</sup>.

---

<sup>221</sup> Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, secretaire du Roy Nostre Sire. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p.121.

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>223</sup> DANTE, *Inferno*, IV, v. 104, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>224</sup> Voir BOUCHET, Florence, *Le discours sur la lecture en France aux XIVe et XVe siècles : pratiques, poétique et imaginaire*, *op. cit.*, p. 130-131.

<sup>225</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>226</sup> Voir ALASTAIR, Minnis, J: «Latin to Vernacular: Academic Prologues and the Medieval French Art of Love», *Medieval and Renaissance Scholarship (Proceedings of the Second European Science Foundation Workshop on the Classical Tradition in the Middle Ages and Renaissance: London, The Warburg Institute, 27-28 November 1992)*, éd. Nicholas Mann and Birger Munk Olsen, Leiden, Brill (Mittellateinische Studien und Texte, 21), 1997, p. 153-186.

<sup>227</sup> Voir CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline: «Le goût de l'étude : saveur et savoir chez Christine de Pizan », *Au champ des écritures*, *op. cit.*, p. 600-601.

<sup>228</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey: « 'Seulette a part' The Little Woman on the Sidelines Takes up her Pen, The Letters of Christine de Pizan, *Dear Sister, Medieval Women and The Epistolary Genre*, éd. Karen Cherawatak and Ulrike Withaus, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 140.

<sup>229</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, *op. cit.*, p. 1-27.

Maurice Roy et James Laidlaw<sup>230</sup> situent l'origine de la querelle autour du *Roman de la Rose*, en 1399, avec ce poème qui initie la polémique autour de la responsabilité d'Eve par rapport au péché originel et propose une interprétation novatrice de la nature féminine essentiellement axée sur la vertu. Ce poème composé de huit cents vers est une lettre royale à l'intérieur de la quelle Cupidon se fait l'avocat de la cause féminine, ce qui permet à Christine de réfléchir sur la véritable nature féminine. Elle dénonce alors la misogynie clergiale qui taxe les femmes de fausseté et voit en elles des êtres trompeurs, enclins à décevoir<sup>231</sup>. Anne Paupert note à ce sujet que le Dieu d'amour du poème s'inspire ironiquement d'Ovide :

Cupidon, dieu d'Amour, adresse une lettre à ses « vrais loiaux servans subgiez » à la suite d'une plainte que lui ont transmise maintes dames et damoiselles. On notera que ce plaidoyer en faveur des femmes est placé habilement –et non sans ironie– dans la bouche d'un dieu d'Amour venu tout droit d'Ovide, en passant par le *Roman de la Rose*...Après s'être plaintes du comportement des « faux amants » de leur temps, les dames évoquent la diffamation des clercs (v.259 *sq.*), et c'est là qu'intervient la première mention d'Ovide, auteur du *Remede d'Amours* (v.281-283)...<sup>232</sup>.

Mais il s'agit surtout d'une première critique, formulée par le biais d'une épître fictive que Christine développe plus amplement dans le cadre du véritable échange épistolaire<sup>233</sup>, entre 1401 et 1402.

Ce texte est perçu comme une provocation par ses adversaires, dans la querelle, pour qui Ovide occupait une place privilégiée. Christine était sensible, elle aussi, à la rhétorique ovidienne mais adopte, à son égard, une attitude critique, comme le suggèrent les questions qu'elle pose à Raison dans *Le Livre de la Cité des dames* :

« Dame, dont vient a Ovide, qui est reputé entre les poetes le plus souverain (quoyque plusieurs tiennent, et moy mesmes m'y consens, toutevoies soubz vostre correction, que trop plus fait a louer Virgile) que il tant blasma femmes en plusieurs de ses dictiez si comme ou livre que il fist que il appella *De l'art d'amour* et aussi en cellui que il nomma *De remede d'amours* et en autres des ses volumes? »

Response : « Ovide fu homme soubtil en l'art et science de poesie et moult ot grant et vif entendement en ce a quoy il s'occupa. Toutevoies, son corps laissa couler en toute vanité et delit de char, non mie en une

<sup>230</sup> Dans une étude consacrée à l'origine de la querelle sur *Le Roman de la Rose*, James Laidlaw reproduit une lettre adressée par Petit de Juleville, professeur à la Sorbonne, à Maurice Roy, éditeur des œuvres poétiques de Christine de Pizan, le 30 novembre 1889. Les remarques de Petit sont intéressantes pour notre réflexion. En effet, d'après ce professeur, *L'Épître au dieu d'amours* a suscité véritablement la querelle. Grâce à cette lettre, Roy a corrigé les dates du débat qu'il mentionnait originellement autour de 1407, 1408 et James Laidlaw commente: « These detailed criticisms made Roy check his sources: an undated paper in his hand notes that the two letters in question are dated 1401 in BNF fr. 835 and 12779; only BNF fr 604 gives the year 1407. », « Maurice Roy and Christine de Pizan. », *Christine de Pizan 2000*, Studies on Christine de Pizan in Honour of Angus J. Kennedy, éd. John Campbell and Nadia Margolis, Atlanta, Rodopi, 2000. p. 238.

<sup>231</sup> Voir SOLTERER, Helen: « Fiction versus Defamation: The Quarrel lover *The Romance of the Rose* », in *Medieval History Journal*, 2, 1999, p.111-41; ADAMS, Tracy: « Deceptive Lovers: Christine de Pizan and the Problem of Interpretation », *Au champ des escriptures, op. cit.*, p. 413-424.

<sup>232</sup> Voir PAUPERT, Anne: « 'Pouëte si soubtil' ou 'grand deceveur': Christine de Pizan lectrice d'Ovide », *Ovide Métamorphosé. Les Lecteurs Médiévaux d'Ovide, op. cit.*, p. 46.

<sup>233</sup> *Ibidem*: « Ce rejet d'Ovide par Christine ne s'inscrit pas seulement, comme on l'a vu, dans un courant de réaction au nom de la morale chrétienne, mais aussi dans une perspective plus large de "défense des femmes" présente dans de nombreuses oeuvres de notre auteure. Christine n'est pas seulement extérieure au monde des clercs et à la culture qui lui est propre, même si elle a essayé de s'en approcher autant qu'il lui a été possible, comme le montre le soin avec lequel elle répond point par point à l'argumentation de Pierre Col, se plaçant sur le terrain de la logique et s'efforçant de manier aussi bien que lui la rhétorique, tout en arguant de son ignorance... », p. 58.

seule amour mais abandonné a toutes femmes, se il peust, ne il n'y garda mesure ne loyauté, ne tenoit a nulle. Et tant come il pot en sa jeunece, hanta celle vie de laquelle a la parfin en ot le guerredon et la paye qui a tel cas affiert, c'est assavoir diffame et perte de biens et de membres, car pour sa grant lubriété tant de fait en lui mesmes et comme de parole, en conseillant aux autres mener parsemblable vie que il menoit, il en fu mené en exil<sup>234</sup>.

Christine remet en question l'écriture ovidienne de l'amour et la rhétorique amoureuse qui contredisent, selon elle, la représentation de ce sentiment puisque le poète blâme les femmes. La réponse de Raison précise que la vie du poète n'est pas exemplaire et qu'il ne fut pas digne d'être imité. Au regard des idées subversives qu'elle développe dans *Le Livre de la Cité des dames* et dans *L'Epistre au Dieu d'amours*. Earl Jeffrey Richards souligne que les clercs n'envisagent pas que Christine puisse appartenir à la république des lettres, dans la mesure où elle critique Ovide et Jean de Meun :

In the *Epistre au dieu d'Amours* « a takeoff on a royal letter, this one purporting to be presented by a royal secretary at the celestial court of the God of love », Christine uses the fictional epistolary form to attack distorted male representation of women. Here, she adapted the verse epistle form specifically to argue on behalf of women in the same way that she used the letters in the *Quarrel of the Rose* to criticize its representation of women, reason and language. Moreover, Jean de Meung presented the *Roman de la Rose* as the continuation of a poetic tradition reaching back to Antiquity of lyric poets who had died in the service of Love. This tradition was what Christine denounced when she wrote that the books would be different if women had written them<sup>235</sup>.

Ainsi, le nouveau «discours moralisé» de Christine vise à dénoncer un usage pervers de la raison. Sa critique du poème de Jean de Meun développe les arguments d'honnêteté dans la mesure où il est inapproprié de nommer les « saintuaires et reliques », ce qui est vraiment contraire à l'idée qu'elle se fait d'un « mirouer de bien vivre ». Christine puise ses arguments dans une tradition héritée de Cicéron et s'inspire de Dante en professant qu'il est plus honnête de taire ce qui ne contribue pas à l'édification du lecteur. Afin de prouver que la nature des femmes est bonne, Christine n'hésite pas à remettre en question la tradition véhiculée par les Pères de l'Eglise qui voit en la femme une créature peccamineuse.

### **III) La mise en question des dogmes augustiniens misogynes**

#### **1) Réinterpréter la problématique du péché originel**

En s'opposant comme elle le fait à certains auteurs, Christine s'engage dans une polémique liée à l'interprétation traditionnelle du péché chez les Pères de l'Eglise, responsable des préjugés et préjudices dont sont victimes les femmes. Cette réflexion s'insère dans la dynamique de sa pensée pour fonder une poétique de *l'honestum*. En effet, la création

---

<sup>234</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I ix, *op. cit.*, p. 74.

<sup>235</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « 'Seulette a part' The Little Woman on the Sidelines Takes up her Pen, The Letters of Christine de Pizan », *op. cit.*, p. 147-148.

de son nouveau discours moralisé émerge de cette tension productive entre Dante et Jean de Meun tant et si bien que l'interprétation qu'elle propose pour ses écrits concerne l'exégèse biblique qui recourt au décryptage des allégories comme à la jurisprudence. Ainsi, lorsqu'elle analyse la responsabilité dans le péché, Christine redéfinit sa position d'auteur. Elle convoque une interprétation inédite quant à la responsabilité de la femme dans le péché originel et ancre son discours dans une moralisation nouvelle. Profondément imprégnée par la pensée de Thomas d'Aquin, l'écrivaine montre qu'elle se fait une certaine représentation du rôle et du pouvoir de l'auteur. Pour Thomas d'Aquin, comme pour Christine, il existe un acte performatif puissant dans le langage<sup>236</sup>.

Depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, en effet, les grammairiens et les théologiens ont mené une réflexion approfondie sur les relations entre l'action et le langage<sup>237</sup>.

Il y a des situations qui relèvent de l'oralité comme la profération des sacrements lors de rituels chrétiens<sup>238</sup> et ce qu'on appelle la parole opérative qui repose, au même titre que l'acte écrit, sur un dispositif à deux auteurs : celui sous l'autorité duquel les paroles sont prononcées, à savoir Dieu ou le diable, et l'auteur, c'est-à-dire l'énonciateur, celui qui réalise *intentionnellement* la profération ou l'acte de langage. Pour asseoir cette « moralisation », Christine se sert de la notion de cause instrumentale, d'agent entre le texte et son public de lecteurs. Car l'auteur, selon son opinion, est à la fois auteur d'un acte et agent quant à la transmission du texte à ses lecteurs pour en assurer une bonne réception.

Ces notions à la fois juridiques et théologiques lui permettent de forger une pensée et un discours qui reflètent une certaine unité. Si la culture misogyne accuse la femme de porter le poids du péché originel, Christine essaye alors de démontrer que la pensée relative à la responsabilité de la femme dans la première faute n'est pas fondée. Ce faisant, elle exalte une certaine forme d'augustinisme<sup>239</sup> puisque son propos vise à montrer que les femmes sont charitables. Or on sait que Gilles de Rome<sup>240</sup>, qui contribua tout particulièrement au développement de cette pensée en France, insiste sur les trois principaux thèmes que l'on trouve dans le discours du théologien : le Christ, la grâce et l'amour<sup>241</sup>. Mais c'est surtout

---

<sup>236</sup> Voir FRAENKEL, Béatrice: « L'auteur et ses signes », *Auctor et Auctoritas, Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, op. cit., p. 417.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 417.

<sup>238</sup> Voir ROSIER, Isabelle: « Signes et sacrements : Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. 74, 1990, p. 392-435.

<sup>239</sup> Voir JANZ, Denis. R: « Towards a Definition of Late Medieval Augustinianism. », *Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 44, N°1, (Jan., 1980), p. 117-127.

<sup>240</sup> *Ibidem*: « Augustinian theology thus understood falls into two distinct periods. The first period extends from Gilles of Rome (d. 1316) to Thomas of Strassbourg (d. 1357), during which theologians of the Order were heavily influenced by Thomas Aquinas and Giles of Rome (this is known as the *schola Aegidiana*). », p. 121.

<sup>241</sup> Voir *Dictionary of the Middle Ages*, éd. Joseph R. Strayer, Volume 1, Aachen-Augustinism, New-York, Charles Scribner's sons, p. 660.

l'augustinisme philosophique envisagé par Thomas d'Aquin qui attire son attention dans un souci de raviver les liens qui unissent la politique à l'éthique<sup>242</sup>.

Christine réagit à l'encontre des conceptions traditionnelles du rôle de l'homme et de la femme dans la procréation. Elle propose une nouvelle lecture de la femme qui se fonde sur l'histoire et les expériences réelles des femmes. Héritiers d'une conception de la créature féminine qui repose sur la lecture et le commentaire de la Genèse (1. 26-27 et 2.21-23), exposés par Saint Augustin, les intellectuels ont occulté certains aspects bibliques liés à la création de l'homme et de la femme, pour ne retenir que ce qui pouvait favoriser la thèse de la subordination féminine, sur le plan physique comme intellectuel.

Pour remettre en question cette interprétation, l'écrivaine propose une relecture des textes bibliques et exégétiques. Elle analyse alors certains poncifs misogynes omniprésents dans le milieu clérical de l'époque que l'on retrouve par exemple dans le *Manipulus Florum*, une source qu'elle utilisait souvent. Christine ouvre à nouveau une polémique sur la femme car Raison lui propose de débattre à nouveau de cette question :

Ne scez tu que les tres meilleurs choses sont les plus debatues et les plus arguees? Se tu veulx aviser mesmement aux plus haultes choses qui sont les ydees, c'est assavoir les choses celestielles, regardes se les tres plus grans philosophes qui ayent esté que tu argues contre ton mesmes sexe en ont point determiné faulx et au contraire du vray et se ilz reppnent l'un l'autre et reprennent, si comme tu mesmes l'as veu ou livre de *Methaphisique*, la ou Aristote redargue et reprent leurs oppinions et recite semblablement de Platon et d'autres. Et nottes derechef se saint Augustin et autres docteurs de l'Eglise ont point repris mesmement Aristote en aucunes pars, tout soit il dit le prince des philosophes et en qui philosophie naturelle et morale fu souverainement. Et il semble que tu cuides que toutes les paroles des philosophes soient article de foy et que ilz ne puissent errer<sup>243</sup>.

Il est intéressant de relever que lorsqu'elle évoque Augustin, dans *Le Livre de la Cité des dames*, c'est pour montrer que ce glorieux docteur fut converti à la foi par sa mère :

Ne fu saint Augustin, le glorieux docteur de l'Eglise, convertis a la foy pour cause des larmes de sa mere<sup>244</sup>?

En soulignant l'origine féminine de cette conversion, Christine suggère que les femmes ne sont pas les créatures vicieuses et luxurieuses dépeintes par la tradition misogyne et qu'elles peuvent, elles aussi, manifester les vertus cardinales et théologiques. Christine s'aperçoit que la tradition misogyne occulte le fait que l'homme et la femme sont tous deux créés à l'image de Dieu<sup>245</sup>. Tous les deux possèdent en effet une âme rationnelle et sont

---

<sup>242</sup> Voir *Dictionnaire of the Middle Ages*, p. 660.

<sup>243</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle dame*, I ij. *op. cit.*, p. 48.

<sup>244</sup> *Ibidem*, I x, *op. cit.*, p. 86.

<sup>245</sup> Antonio PLACANICA: «...si puo asserire ad esempio che 'al tempo di san Tommaso era talmente forte, nel pensiero patristico, la corrente della misoginia, che egli trovo difficile conciliare la creazione-'maschile e femminile'-ad immagine di Dio con l'inferiorità della donna sostenuta da Aristotele e san Paolo», «La concezione della donna nella dottrina di alcuni teologi scolastici», *Seminari Sassaressi 4* (1989), p.105-127. (On peut affirmer qu'à l'époque de Thomas d'Aquin, le courant de la misogynie était tellement fort dans la pensée patristique qu'il était difficile de concilier la création 'masculine et féminine' à l'image de Dieu avec l'idée de l'infériorité de la femme défendue par Aristote et saint Paul.)

appelés de ce fait *homo*, c'est à dire humains<sup>246</sup>. Dieu a créé une compagne pour l'homme (Genèse, 2.21-23) qui est devenue « chair de sa chair ». Cependant, seul l'homme est vu et *lu* comme une *imago Dei*, à l'image de son créateur<sup>247</sup>. Pour justifier cette interprétation de la Genèse, renforcée par l'épître de Paul aux Corinthiens (I, 11.7), le théologien distingue les notions d'*homo interior* et d'*homo exterior*. Il en arrive à la conclusion que seule l'âme rationnelle de la femme, c'est à dire son *homo interior* reflète l'image de Dieu. L'homme, au contraire, réfléchit l'image de Dieu à la fois dans son *homo interior* et son *homo exterior*. Christine opte pour l'interprétation proposée par Augustin lui-même, au détriment de ses glossateurs. Thelma Fenster souligne que Christine insiste plutôt sur une égalité sur le plan spirituel:

Modern criticism has demonstrated persuasively that Christine, in order to argue women's case, reached toward literary abstractions of the feminine (to propose that woman as well as man can represent the universal) or toward 'essence' (toward a metaphysical level where souls are equal and gender difference non-existent). E. Jeffrey Richards, for example, has suggested that Christine calls upon women in the *Cité des dames* to 'represent all humanity allegorically'<sup>248</sup>.

La place des femmes dans la création est au cœur de la « moralisation » nouvelle proposée par Christine qui contredit la tradition patristique. Selon Augustin, la femme est matériellement subordonnée à l'homme, mais demeure son égale dans l'histoire du salut. Sur le plan spirituel, ils sont tous deux égaux. Mais il existe une différence du point de vue de la création. Eve, créée postérieurement à Adam, issue d'une de ses côtes, incite les Pères de l'Eglise, comme Augustin, à considérer l'ordre chronologique de leur apparition respective sur terre. Au regard de cette postériorité, la plupart des théologiens en concluent que la femme doit être subordonnée à l'homme. Ce constat, analysé par Earl Jeffrey Richards, incite Christine à rejeter l'argument d'infériorité :

Christine's role in the Quarrel over the *Roman de la Rose* went far beyond a protofeminist defense of women. She confronted one of the most difficult issues of all literary composition, specifically the relationship between the author's being and literary knowing, how ontology and epistemology when he claimed that men were essentially created to understand whereas women were essentially created to procreate. For Christine, however, the republic of letters was undivisible and she rejects the cultural apartheid implied in essentialist arguments against women's fitness for letters<sup>249</sup>.

---

<sup>246</sup> Thelma FENSTER: « A brief summary here of Augustine's formulation is helpful. In Genesis 1.26-27 it is said that God created human beings, both man and woman, in his image...In Genesis 2.21-23, however, God makes a companion for the male human; she then becomes 'bone of my bone and flesh of my flesh'...To smooth out the contradiction between these two accounts, Augustine called upon concepts of the *homo interior* and the *homo exterior* of the man and the woman. He reached to the conclusion that woman possesses the image of God in her rational soul, that is, in her *homo interior*, but in her *homo exterior*, where she is called *femina*, she does not reflect God. As for man, he possesses the image of God both in his *homo interior* and in his *homo exterior*, where he is called *vir*. », « Possible Odds: Christine de Pizan and Paradoxes of woman », *Contexts and Continuities*, Volume II, *op. cit.*, p. 358-359.

<sup>247</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>248</sup> *Idem*, p. 357.

<sup>249</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey: « Rejecting Essentialism and Gendered Writing : The Case of Christine de Pizan. », *Gender and Text in Later Middle Ages*, éd. Jane Chance, Gainesville, University Press of Florida, 1996, p. 97.

D'après l'ordre de la création, seul, Adam est créé à l'image de Dieu. Or, Augustin établit une autre distinction, sur le plan de la raison<sup>250</sup> : l'âme rationnelle de la femme est semblable à celle de l'homme alors que l'intelligence corporelle de cette dernière lui est inférieure étant donné qu'elle est son auxiliaire sur terre. L'homme l'emporte en force sur sa compagne. Thomas d'Aquin commente les arguments augustiniens, dans la *Somme théologique*<sup>251</sup>. Il précise que, dans la procréation, c'est la volonté et plus particulièrement le désir de l'homme qui prévaut sur celui de la femme. Il approfondit la pensée d'Augustin et y introduit une cristallisation actif/passif, de type aristotélicien. Le docteur angélique énonce que le sang donne au fœtus sa substance et que le principe de l'être en gestation se trouve dans le sperme. Si le principe nourricier est faible, si la mère est malade, alors il naîtra une femelle, une espèce de mâle manqué<sup>252</sup>, de mâle déficient<sup>253</sup>. Cette doctrine, alimentée par le

<sup>250</sup>Voir FENSTER, Thelma: « Possible Odds: Christine de Pizan and Paradoxes of woman », *Contexts and Continuities*, Volume II, *op. cit.*, p. 203 et suivantes.

<sup>251</sup> Thomas D'AQUIN : « 1. Si l'on considère la réalité dans laquelle réside principalement la qualité d'image, à savoir la nature intellectuelle, l'image de Dieu se trouve aussi bien chez la femme que chez l'homme. Aussi c'est après avoir dit : « A l'image de Dieu il créa » (l'homme), que la Genèse ajoute : « Homme et femme il les créa » ; et, commente S. Augustin, il dit au pluriel : « il les créa » pour qu'on ne pense pas que les deux sexes avaient été réunis en un seul individu. Mais, pour ce qui est de certains traits secondaires, l'image de Dieu se trouve dans l'homme d'une façon qui ne se vérifie pas dans la femme ; en effet, l'homme est principe et fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute la création. » *Somme théologique*, I<sup>a</sup> q. 92 a. 4 ad 1-3, t. 1, Paris, Cerf, 1999, p. 797. (Ad primum ergo dicendum quod tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago quantum ad in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen.I, cum dixisset, *ad imago Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdidit *masculum et feminam creavit eos*, et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse mulierus et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturae.), *Summa theologiae*, [32349] I<sup>a</sup> q. 92 a. 4 ad 1, [32349] I<sup>a</sup> q. 92 a. 4 ad 2, [32351] I<sup>a</sup> q. 92 a. 4 ad 3, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>252</sup> Thomas D'AQUIN, *Super Sent.*, lib. 4 d. 36 q. 1 a. 1 ad 2: Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet esse aliquid contra naturam quantum ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantum ad secundam ejus intentionem; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra naturam, ut dicitur in 2 caeli et mundi, quia natura intendit esse et perfectionem; non tamen est contra secundam intentionem naturae, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno, conservat in altero, quod generatur corruptione alterius; et quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem; sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quae est **mas occasionatus**, ut dicitur in 16 de animalibus. Similiter etiam dico, quod servitus est contra primam intentionem naturae, sed non contra secundam; quia naturalis ratio ad hoc inclinatur, et hoc appetit natura ut quilibet sit bonus; sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinatur ut ex peccato poenam reportet; et sic servitus in poenam peccati introducta est; *Super Sent.*, lib. 4 d. 44 q. 1 a. 3 qc. 3 arg. 3: Praeterea, illud quod est occasionaliter et praeter intentionem naturae inductum, non resurget: quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est praeter intentionem naturae inductus ex defectu virtutis formativae in semine, quae non potest perducere materiam concepti ad perfectionem virilem; unde dicit philosophus in 16 de animalibus, quod femina est **mas occasionatus**. Ergo sexus muliebris non resurget; *Summa Theologiae* I, q. 92 a. 1 arg. 1: Videtur quod mulier non debuit produci in prima rerum productione. Dicit enim philosophus, in libro de Generat. Animal. quod femina est **mas occasionatus**. Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione; *Summa Theologiae* I, q. 99 a. 2 arg. 1: Videtur quod in primo statu feminae natae non fuissent. Dicit enim philosophus, in libro II de Generat. Animal. quod femina est **mas occasionatus**, quasi praeter intentionem naturae proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione; *Summa Theologiae* I, q. 99 a. 2 ad 1: Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur **mas occasionatus**, quia est praeter intentionem naturae particularis, non autem praeter intentionem naturae universalis, ut supra dictum est; De veritate, q. 5 a. 9 ad 9: Omne enim agens intendit assimilare sibi patiens, secundum quod potest; unde vis activa quae est in semine maris, intendit conceptum semper ducere ad sexum masculinum, qui perfectior est; unde sexus femineus accidit praeter intentionem naturae particularis agentis. Nisi ergo esset aliqua virtus quae intenderet femineum sexum, generatio feminae esset omnino a casu, sicut et aliorum monstrorum; et ideo dicitur, quod quamvis sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cuius

péché originel : faute constitutive de l'espèce humaine transmise par la génération, condamne l'acte sexuel<sup>254</sup>. Cependant une lecture approfondie de la question 92, mentionnée plus haut, attire l'attention du lecteur sur la notion de nature universelle. Christine se sert alors de ce concept pour suggérer, dans *L'Epistre au dieu d'Amours* que les femmes contribuent à l'équilibre de l'ordre social, politique et divin et que les accusations des clercs misogynes sont sans fondement.

## 2) Une remise en cause des jugements misogynes

Dans ce poème de huit cents vers, le dieu Cupidon élève sa voix pour s'opposer à la misogynie clergiale et défendre ainsi la nature et la réputation féminines injustement bafouées et décriées par les intellectuels détenteurs du savoir<sup>255</sup>. Cette épître apparaît, aux yeux des contemporains de Christine, comme un poème subversif. Il remet en question l'infériorité de la femme et sa responsabilité face au péché originel :

...Mais du decevement  
Dont on blasme dame Eve nostre mere,  
Dont s'ensuivi de Dieu sentence amere,  
Je di pour vray qu'oncq Adam ne deçut  
Et simplement de l'anemi conçut  
La parole qu'il lui donna a croire,  
Si la cuida estre loial et voire,  
En celle foy de lui dire s'avance ;  
Si ne fu donc fraude ne decepvance,  
Car simplece, sanz malice celée,  
Ne doit estre decepvance appellée.  
Nul ne deçoit sans cuidier decepvoir,  
Ou aultrement decepvance n'est voir<sup>256</sup>. (v. 608-616.)

---

dicitur femina **mas occasionatus**, tamen de intentione est naturae universalis, quae est vis corporis caelestis, ut Avicenna dicit. Sed potest esse impedimentum ex parte materiae, quod nec virtus caelestis nec particularis consequitur effectum suum, productionem scilicet masculini sexus; unde quandoque femina generatur etiam existente dispositione in corpore caelesti ad contrarium, propter materiae indispositionem; vel e contrario generabitur sexus masculinus contra dispositionem caelestis corporis, propter particularis virtutis victoriam super materiam, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>253</sup> Thomas D'AQUIN: « 1. Par rapport à la nature particulière, la femme est quelque chose de défectueux et de manqué. Car la vertu active qui se trouve dans la semence du mâle vise à produire quelque chose qui lui soit semblable en perfection selon le sexe masculin...Mais rattachée à la nature universelle, la femme n'est pas un être manqué : par l'intention de la nature, elle est ordonnée à l'œuvre de la génération. », *Somme théologique*, I<sup>a</sup> q. 92 a. 1 ad 1, tome I, *op. cit.*, p. 790. (Ad primum ergo dicendum quod per respectum ad naturam particularem, femina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum...Sed per comparationem ad naturam universalem, femina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae ad opus generationis ordinata.), *Summa theologiae*, [32325] I<sup>a</sup> q. 92 a. 1 ad 1, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>254</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup> q. 99 a. 2 ad 3, t.1, *op. cit.*, p. 826.

<sup>255</sup> Voir FENSTER, Thelma : « Simplece et sagesse, Christine de Pizan et Isotta Nogarola sur la culpabilité d'Eve », *Une femme de lettres au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 482.

<sup>256</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, *op. cit.*, p. 20.



Christine se réfère à la tradition du péché d'intention, telle qu'elle fut formulée par Augustin<sup>257</sup>. Elle soutient que les intentions d'Eve étaient pures et qu'elle n'avait l'intention ni de se détourner de Dieu ni d'enfreindre la loi divine. Elle a écouté le serpent, croyant, en toute bonne foi, que sa parole était sincère. Amplifiant et glosant d'une façon très personnelle le péché d'intention, sa « moralisation » innove en modifiant les critères augustinien traditionnels. En effet alors que la tradition théologique prétend que l'homme représente l'esprit et la femme le corps<sup>258</sup>, Christine voit dans la créature féminine un être raisonnable, capable de penser ses actes, comme le montre l'importance du verbe « cuidier ». Aussi la femme n'est-elle pas une créature condamnée à tromper, à mentir ou à décevoir, comme le veut la tradition augustinienne. La rationalité de la femme implique donc qu'elle n'est pas fondamentalement trompeuse.

Le point de départ de cette démonstration est la présupposition augustinienne d'une faiblesse intellectuelle. Christine remplace cette prétendue faiblesse par « simplece » au vers 617. Elle prétend alors qu'Eve fut une proie idéale pour le tentateur, étant plus facile à duper qu'Adam ; Eve ne put penser à mal car sa bonté naturelle la rendait confiante. Elle n'imaginait pas la parole du serpent autrement que : « loial et voire » (v. 614.) Elle croit que la création est bonne et ne conçoit pas qu'il puisse exister un tentateur. L'adjectif « loial », formé sur la fausse étymologie de « loy » indique que notre première mère regarda le serpent comme partie intégrante de la création, et donc comme une créature raisonnable. Cette nouvelle manière de penser la femme représente une provocation pour les clercs misogynes surtout parce qu'elle met en évidence la déformation et le mode de transmission de la culture littéraire. Cependant, Christine illustre à travers cette nouvelle lecture de la responsabilité féminine liée au péché originel une pensée politique augustinienne et thomiste puisqu'elle suggère que la femme est, elle aussi, perfectible<sup>259</sup>. A défaut d'être dotée, selon les clercs misogynes, de la rationalité qui est le propre de l'homme, elle possède les qualités morales de loyauté qui peuvent lui permettre d'être intégrée dans la communauté politique.

---

<sup>257</sup> Augustin souligne dans *La Trinité*, livre xii, 19 qu'Adam et Eve sont coupables pareillement du premier péché et qu'il n'y a pas lieu d'accuser Eve uniquement : « Pour ce qui est deux premiers êtres humains, chacun joue son propre rôle et, si la femme avait été la seule à manger la nourriture illicite, elle serait la seule à être punie du châtement de la mort ; mais on ne peut dire la même chose pour un seul être humain ; s'il se repaît volontiers, en représentation seulement des plaisirs illicites desquels il aurait dû se détourner immédiatement, sans décider de commettre de mauvaises actions mais en les retenant plaisamment dans sa mémoire, on ne peut dire que la femme en lui peut être condamnée sans l'homme », *Philosophie, catéchèse, polémique*, Œuvres III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2002, p. 575.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 576.

<sup>259</sup> Barry COLLETT: « Thomas Aquinas developed his own distinctive Christian-Aristotelian ethical approach to political thought. Aquinas argued from Aristotle that man is by nature a social creature for whom the political community is a natural entity, but he was also Augustinian enough to recognize the depth of sin as a fundamental political problem. His argument was that since fallen human beings still have the capacity to use their God-given rationality to know and act, humans living within the political community are capable of being transformed through grace: grace does not deny nature but, on the contrary, perfects it. », « The Three Mirrors of Christine de Pizan », *Healing the Body Politic: Christine de Pizan's Political Thought*, op. cit., p. 2-3.

Christine critique le fait que les femmes n'aient pas accès au savoir et donc au pouvoir. Par conséquent, elle met en évidence l'aspect réducteur de cette culture qui ne livre que le point de vue des hommes tout en ignorant l'histoire et le point de vue des femmes. Les clercs réagissent vivement à une opinion féminine sur les textes patristiques qu'ils prétendent être les seuls à pouvoir comprendre et commenter. Aussi, écrire sur la culpabilité d'Eve les irrite car ils n'ont pas l'habitude de discuter des femmes avec une femme. En prenant la parole, Christine brise un tabou de la culture cléricale.

Si *L'Epistre au Dieu d'amours* constitue sa première prise de position sur la question du savoir profitable aux femmes, ce texte amorce en même temps la véritable problématique du péché, reprise dans les épîtres du débat<sup>260</sup>. Comme on l'a vu précédemment, Christine écrit contre les arguments qui portent atteinte à la morale. Suivant Dante, elle professe qu'il faut savoir à quel moment on doit taire ce qui est honteux. Aussi, accuse-t-elle Jean de Meun d'avoir ignoré l'essentiel de la rhétorique cicéronienne liée à l'*honestum* :

Mais après toutes ces choses, resgardons quelle est la fin ; si comme recorde ung proverbe : « A la fin sont termées et cogneues les choses. » Pour Dieu ! que j'appraingne que puet estre valable l'orde et tres abhominable et honteuse conclusion,- et honteuse conclusion dis je deshoneste ! Voire que j'ose dire que persone aucune ainmant vertus et honesteté ne l'orra que tout ne soit confus de honte d'ainsy oïr discerner et desjoindre et mettre en honteux termes ce que honte et raison doit refraindre, aux biens ordenés, seulement les pensees<sup>261</sup>.

Elle précise à ses adversaires qu'on doit taire le nom qui encourage le vice, le péché et la luxure. La répétition des adjectifs « honteuse » et « deshoneste » indique que l'écrivaine fait appel à la tradition cicéronienne. Le concept de raison s'associe aux mœurs, à la honte pour offrir un modèle de bon comportement à travers des préceptes dont il ne faut pas s'écarter : « ce que honte et raison doit refraindre ». En rappelant des préceptes moraux qui doivent guider le lecteur, Christine considère l'écriture comme une démonstration. Elle n'hésite pas à recourir, pour cela, à des termes comme « preuve », « argument », « soluces ». Elle reproche au discours encyclopédique de Jean de Meun de masquer et de gommer l'espace qui est réservé au lecteur, dans la construction du sens. Le bien dire ne lui montre pas ce qu'il faut fuir et éviter. Ce n'est pas en nommant les « secrés membres » que l'on peut se détourner du péché. Cette image ravive inutilement le souvenir de la faute originelle et s'éloigne de la notion d'*honestum*. Il en va de même pour le discours de Genius qui s'oppose à la morale chrétienne en professant une apologie du plaisir, de la liberté intellectuelle comme physique :

Biaux Sire Dieux ! Quel orribleté ! quel deshonesteté ! Et divers reprouvés ensaingnemens recorde ou chapistre de la Vielle ! Mais pour Dieu ! qui y porra notter fors toute laidure et ennortemens sophistes et toute villeinne memoire ? entre vous qui belles filles avés et bien les desirrés entroduire a maintenir honeste vie, baillés leur et querés. *Le Rommant de la Rose* pour aprandre a discerner le bien du mal- que dis je !- le mal du bien ! et quel utilité prouffite aux oyans tant oyr de laidures ?...Mais que dit le prestre

<sup>260</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 50-51.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 55-56.

Genius ? Sans doute les œuvres de Nature fussent ja piessa faillies se il tant ne les eust reconmandees. Et moult voudroie avoir trouvé qui bien me sceust souldre- par quoy mon entendement fust rassadiés- a quoy peust estre profitable tant de choses deshonestes nommees sour nons sophistes ou clers. Et dit des secrés de Nature, desquelz doit estre sobrement parlé, et dont on ne voit point deffaillir ne descontinuer l'œuvre (car se aultrement fust, bon seroit pour le prouffit de generacion humaine trouver et dire mos et termes artisans et enflammans pour inanimer homme, et continuer l'oeuvre qui par l'ordre de Nature ne puet faillir)<sup>262</sup>.

Le rythme ternaire des phrases exclamatives et les deux phrases interrogatives relèvent non seulement d'une rhétorique émotive et affective mais aussi de la période cicéronienne. Christine réagit en lectrice, choquée de l'interprétation que l'on peut tirer de ce discours. Elle met en évidence la contradiction entre matière et manière chez Jean de Meun car, fidèle en cela, à la rhétorique cicéronienne, elle pense que matière et manière doivent au contraire s'accorder.

Elle pense que le scandale élabousse tout particulièrement le discours de la Vieille, perçu comme une incitation au péché<sup>263</sup>. Il est une occasion de chute et jette l'opprobre sur la condition féminine :

Or parlons oultre en considerant la matiere ou maniere de parler qui, au bon advis de pluseurs, fait a reprochier. Biaux Sire Dieux ! Quel orribleté ! quel deshonesteté ! Et divers reprouvés enseignemens recorde ou chapistre de la Vielle ! Mais pour Dieu ! qui y porra notter fors toute laidure et ennortemens sophistes et toute villeinne memoire <sup>264</sup>?

Christine trouve scandaleux que la Vieille parle au nom d'une expérience qu'elle généralise à toute la condition féminine : il s'agit d'un cas particulier qui ne doit pas faire autorité, dans la mesure où ce discours est immoral et qu'il donne le mauvais exemple aux lectrices en leur dispensant des conseils inappropriés. Ce personnage alimente la pensée misogyne et jette le discrédit sur une nature féminine jugée luxurieuse et vile.

Se rattachant constamment aux notions d'*honestum* et de *justum*, Christine s'insurge contre ce discours qui constitue une offense aux bonnes mœurs en alimentant une des nombreuses thèses misogynes<sup>265</sup> sur la lubricité et l'immoralité de la femme :

Bele ere, juenne nice et fole,  
N'ainc ne fui d'amour a escole,

---

<sup>262</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 52.

<sup>263</sup> Voir HILL, Thomas D: « La vieille's digression on free love: a note on rhetorical structures in the *Roman de la Rose* », *Romance Notes*, 8, 1966-1967, p. 113-115.

<sup>264</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 52.

<sup>265</sup> Douglas KELLY: « Like Christine the wife, the young Vieille is fortunate for a time. But her preferred lover, a *ribaud*, does not marry her. Rather he lives off earnings from prostitution and pilfering until finally leaving her in old age to live in squalor (*Rose*, v.14441-507)...Christine reports in the *Advison* that she was accused of having taken a lover after her husband's death...Even when writing the amorous lyrics her patrons requested, she claims to have no personal interest in such subjects...The contrast between Christine's usage and Jean de Meun's is obvious. Whereas Christine seeks to exalt Charles V's virtues and excoriate the vices he shuns, Jean shows lovers interested only in sexual gratification and profit. To realize this two-pronged offensive, Fol Amoureux becomes a gigolo. In his mind, the principle of *contraires choses* is reduced to contrasting young and old *cons* as sources of pleasure and, for the gigolo, profit. », *Christine de Pizan's Changing Opinion, A Quest For Certainty in The Midst of Chaos*, op. cit., p. 122-123.

(Ou l'on seüst la theorique ;  
 Mais je sai tout par la pratique :)  
 Experimenz m'en ont fait sage,  
 Que j'ai hantez tout mon aage.  
 Ore en sai jusqu'à la bataille,  
 Si n'est pas droiz que je vous faille  
 Des biens apprendre que je sai,  
 Puis que tant esprouvez les ai<sup>266</sup>. (v.12805-12814)

...  
 Maint vaillant homme ai deceü  
 Quant en mes las le tins cheü ;  
 Mais ainz fui par mains deceüe  
 Que je m'en fusse aperceüe.  
 Ce fu trop tart, lasse dolente !  
 J'ere ja hors de ma jovente<sup>267</sup>. (v.12831-12836)

La « matiere » et la « manière » dépourvues d'une intention d'auteur peuvent conduire le lecteur à des erreurs d'interprétation. Il y a contradiction entre la manière de parler et la matière, le sujet dont on parle, objet pour Christine, d'un scandale. Elle s'indigne d'une posture intellectuelle cautionnant des exhortations au vice suggérant ainsi que Jean de Meun ne se préoccupe pas assez du sens moral de l'allégorie. Le lecteur ne peut tirer aucun profit d'un discours qui encourage à la plus grande liberté d'interprétation comme d'action et qui détruit l'idéal cicéronien du *bonum commune*, ce que Christine montre de façon insistante :

Puis que celuy livre de la *Rose* est tant necessaire et expedient pour doctrine de bien vivre tant prouffitablement, je te pry que tu me dies a quel proffit du bien commun puet venir tant avoir assemblé de disolucions que dist le personnage de la Vielle. Car se tu vuelz dire que c'est affin que on se garde, je cuide qu'il ait la plus grant partie des gens qui onques n'orent que faire de telles dyableries comme elle recorde, et ne sevent que ce puet estre : dont ne puet venir tel mal au prouffit du bien commun, dont la plus grant partie ne s'en empesche. Et je saroye voulantiers se toy mesmes, quant tu les as leues, se tu as plus a memoire la bonté de toy garder et vivre chastement, ou la dissolucion des parolles ; si est une merveilleuse interpretacion que vous faictes entre vous ses aliés, que telle horrible mauvaistié soit tournée a si grant bien<sup>268</sup>.

L'interprétation « merveilleuse », s'oppose ici à la « science certaine » et au bien commun. Cette locution s'inspire en effet d'une occurrence du mot « interpréter » que l'on rencontre dans le prologue du *Livre de Ethiques d'Aristote* dont la traduction réalisée par Oresme insiste sur le lien unissant l'acte d'interpréter aux lois justes et profitables :

Quant est de politiques, c'est la science par quoy l'en scet royaumes et citéz et quelques communautéz commencier, ordener et parfaire et en bon estat maintenir et garder et les reformer quant mestier est. Et aveques ce, et aide a faire composer et establir **lays humaines justes et proffitables, et a les entendre et interpreter, ou gloser**<sup>269</sup>.

Pour Oresme, l'acte d'interpréter est lié à la compréhension de l'esprit des lois. Christine s'inscrit dans le sillage d'Oresme étant donné que l'interprétation d'un texte doit refléter ce qui est utile et profitable au lecteur.

<sup>266</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p. 682.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 684.

<sup>268</sup> Christine DE PISAN : « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p.133.

<sup>269</sup> Voir Nicole ORESME, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, op. cit., p. 98.

De plus, Oresme emploie l'adjectif « merveilleux » dans une perspective morale qui semble également avoir inspiré Christine car il insiste sur une action qui relève de l'excellence :

MERVEILLEUX, adj.

[D'une chose] "Extraordinaire" : Et quant une operacion merveilleuse en excellence de bien est faite de nouvel en un lieu, l'en seult dire que Dieu y est venu ou descendu ([ORESME, C.M., c.1377, 280](#))<sup>270</sup>.

En croyant favoriser la lecture d'un véritable traité d'éducation princière, les adversaires de Christine dans cette querelle se détournent en réalité des notions d'honnêteté et d'utilité publique qui sont perverties par l'indétermination pratiquée par Jean de Meun. C'est pourquoi, Christine insiste autant sur une lecture qu'elle qualifie de « merveilleuse interpretation. » Par conséquent, la conscience morale de Christine la conduit naturellement à repousser les limites de la littérarité de ses écrits, comme de ceux de ses adversaires pour insister sur la nécessité de gloser les textes de manière utile.

3) « *Les meilleures choses sont les plus débattues et les plus arguées* » : *l'écriture comme lieu du débat ou la recherche de la volonté divine*

Pour Christine, la stratégie de lecture mise en pratique par les champions de Jean de Meun s'oppose aux méthodes liées à l'exégèse. En privilégiant une liberté excessive, les clercs semblent contredire la volonté de Dieu, le législateur suprême.

Les partisans de Jean de Meun prétendent, pour leur part, continuer l'œuvre de Nature, voulue depuis toujours par la divine Providence. Il est nécessaire pour cela de favoriser une liberté d'interprétation des textes et d'action, qui reflète la volonté du Créateur, en vue de la perpétuation de l'espèce. Selon les intellectuels, il ne faut pas voir matière à pécher dans l'injonction donnée par le prêtre Genius de croître et de multiplier. Le péché résiderait plutôt dans la réticence et le refus d'obtempérer à ce commandement divin. La signification du discours de Genius est problématique.

Selon Gerson et Christine<sup>271</sup>, la littérature doit revêtir, au contraire, une fonction morale<sup>272</sup>. Ils s'opposent à toute attitude qui encourage le péché en nommant implicitement ou

---

<sup>270</sup> Citation relevée à partir du Lexique de Nicole Oresme par Charles Brucker, DMF : Dictionnaire du Moyen Français 2009 en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université.

<sup>271</sup> Anne PAUPERT: « L'exemple de Gerson est tout à fait représentatif... Dans un curieux petit texte intitulé, qui transpose le vocabulaire et la topique de l'amour profane, empruntés au *Roman de la Rose*, dans le registre religieux, il oppose sans ambiguïté 'l'art de bien aimer' et la 'fole amor' enseignée notamment par Virgile et Ovide. Mais dans un texte plus savant où il s'adresse à ses pairs, le *Traictié d'une Vision faite contre le Roman de la Rose*... qui fait partie des pièces du Débat, Gerson qui attaque sans ménagement l'auteur du *Roman de la Rose*, est plus mesuré lorsqu'il s'agit d'Ovide, qui reste pour tout clerc une 'autorité' incontestable même si on peut critiquer certains aspects de son œuvre... », « 'Pouète si soubtil' ou 'grand deceveur' : Christine de Pizan lectrice d'Ovide », *Ovide Métamorphosé, Les Lecteurs Médiévaux d'Ovide, op. cit.*, p. 55-56.

allégoriquement l'acte qu'il faudrait taire. L'écrivaine délaisse alors les sophismes stériles au profit d'une écriture véritablement morale<sup>273</sup>. C'est donc à travers un vocabulaire théologique que Christine répond aux attaques misogynes. Sa connaissance des textes philosophiques et patristiques lui permet de reprendre ses adversaires, dans le débat sur *Le Roman de la Rose*, mais également dans *Le Livre de la Cité des dames*, en prolongement direct de l'épître versifiée écrite en 1399.

Dans le contexte des condamnations de l'université de Paris à l'encontre de Thomas d'Aquin<sup>274</sup>, Jean de Meun, son jeune contemporain, refuse de prendre position et opte pour une attitude intellectuelle ludique s'exprimant par une dérobade et un refus de chercher l'unité de la vérité<sup>275</sup>. Fidèle à la pensée de Thomas d'Aquin, Christine qui travaillait dans un milieu pro-thomiste de la cour de France (On pense à la relique du bras droit de Saint Thomas dans

---

<sup>272</sup>Douglas KELLY: « The *Rose* debate between the opponents and defenders of Jean de Meun's romance turns on the truth or falsity of the opinion that the romance is a moral treatise...According to Christine, if he had intended the *Rose* to be a guide to moral conduct, he failed. The poem incites to lust she firmly believes, making it morally reprehensible, since incitement to lust is a sin contrary to religion, or *loy*. », *op. cit.*, p. 9.

<sup>273</sup>Earl Jeffrey RICHARDS: « ...Although in the 140's Thierry de Chartres wrote a commentary on Cicero's *De inventione*, stressing the theme of the civilizing influence of letters. This largely formal and practical orientation left rhetoric open to sophistic abuses, and Christine, following Brunetto and Jean Gerson, and like Petrarch, saw rhetoric from a moralist perspective and assumed a clearly anti-sophistic position, which explains, in part, her critique of the *Rose*. », « *Glossa Aurelianensis est quae destruit textum: Medieval Rhetoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's Critique of the Roman de la Rose* », *op. cit.*, p. 249.

<sup>274</sup>*The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*: « Strong reaction among traditional theologians in Paris and Oxford against the massive introduction of new Aristotelian ideas was still growing at the time Albert, Thomas, and Siger taught and wrote. It culminated in the formal act of condemnation by Bishop Tempier in 1277. For a while the Averroistic trend was halted, and the main target of criticism was Thomas Aquinas. A conception of the soul too closely connected to the body, too near to matter was an offense against the entire Christian tradition, which derived so much from Platonism and Augustine. The criticism also attacked the concept of the potential and agent intellect. It rejected the cognition, it rejected the effect of sensible species on the intellect, and the independence attributed to human cognition, unassisted by divine illumination. », *op.cit.*, p. 623; Earl Jeffrey Richards précise que les condamnations d'Etienne Tempier frappèrent le milieu intellectuel parisien, convaincu d'averroïsme, c'est-à-dire, accusé de chercher à définir la vérité sur un plan philosophique, contraire à la religion catholique: « To begin with, it turns out, however, that the earliest recorded use of the term *duplex veritas*, based on the electronic data available on-line at the Brepols' Library of Latin Texts, is not Averroist at all, but in fact comes in the chapter "De veritate" found in a widely circulated summa written by Petrus Cantor, the *Summa quae dicitur Verbum adbreuiatum* from the end of the twelfth century. Petrus makes a clear distinction between philosophical and theological truth, and this long before the popularity of Averroist thought at the University of Paris. Petrus distinguishes between the truth of a spoken or written statement (*dictum*), where subject and predicate are identical, and calls this the truth of logicians or philosophers, and the truth of a speaker (*diciens*) which resides in his intention to say true or false things, which is the truth of theologians, and here he distinguishes between *veracitas* (truthfulness, but a rare term which seems to have been popularized by Bonaventure later) and *veritas*. », « *Les contraires choses: Irony in Jean de Meun's Part of the Roman de la Rose and the Problem of Truth and Intelligibility in Thomas Aquinas.* », *op. cit.*, p. 5.

<sup>275</sup> Jean de Meun semble, selon les travaux récents d'Earl Jeffrey Richards s'être inspiré de Thomas d'Aquin relativement à la théorie de la *duplex sententia* : « However, what Jean gives with one hand, he takes away with the other. Jean has pitted one Thomist concept, the *differentia contraria*, against another Thomist principle, *unum potest intelligi sine altero*. Using a phrase not found before him, Thomas insisted five times in his work, most prominently at the beginning of his *Quaestiones disputatae de veritate* (1256-59), that one thing can be known without the other (or its opposite, since he uses the term *alterum* which can mean both), which is precisely the opposite of Thomas' position that *unum potest intelligi sine altero*. Both Thomist concepts, that of the *differentia contraria* and that of *unum potest intelligi sine altero*, find their way into Jean's poem. », « *Les contraires choses: Irony in Jean de Meun's Part of the Roman de la Rose and the Problem of Truth and Intelligibility in Thomas Aquinas.* », *op. cit.*, p. 7.

la chapelle royale du couvent des Jacobins), cherche, au contraire, à proposer une unité dans ses œuvres à travers un discours de « moralisation. ». Moins familière avec une vérité qui se définit, aussi chez Thomas d'Aquin par la mise en relation de concepts contraires et opposés<sup>276</sup>, Christine vise néanmoins à rétablir les analogies qui existent entre la rhétorique et la poésie, comme étant étroitement liées à la politique. Elle se propose de désamorcer les attaques misogynes pour qu'une véritable concorde s'installe entre les hommes et les femmes au sein d'une politique axée sur le bien commun, en associant vraiment Isabeau de Bavière aux princes du pouvoir<sup>277</sup>.

L'écrivaine utilise, pour cela, la rhétorique ovidienne qui conduit les clercs misogynes à exclure les femmes du pouvoir. Elle propose, alors, non seulement une nouvelle allégorie basée sur l'histoire et les expériences des femmes mais aussi une nouvelle poétique de la justice, comme remède à cette exclusion, en portant un regard plus juste sur les femmes afin de reconnaître leurs qualités.

#### ***IV) Un nouveau regard porté sur le féminin***

##### *1) Dire l'exemplarité au féminin*

Dans *L'Epistre au Dieu d'amours*, Christine se focalise sur l'exemplarité féminine qui s'établit à travers l'obéissance aux commandements et aux préceptes divins<sup>278</sup>. Elle entend remettre en cause le mauvais jugement qui voit en la femme une créature peccamineuse :

Je ne truis pas en livre n'en escript  
 Qui de Jhesus parle ou de sa vie,  
 Ou de sa mort pourchacée d'envie,  
 Et mesmement des Apostres les fais  
 Qui par la foy porterent maint dur fais,  
 N'euvangile qui nul n'en tesmoigne,  
 Mais maint grant bien, mainte haulte besoigne,  
 Grant prudence, grant sens et grant constance,  
 Perfaitte amour, en foy grant arrestance,  
**Grant charité**<sup>279</sup>, fervente volenté,  
 Ferme et entier corage entalenté,  
 De Dieu servir, et grant semblant en firent.  
 Car mort ne vif oncques ne le guerpirent  
 Fors des femmes fu de tous delaissé,

<sup>276</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « *Les contraires choses: Irony in Jean de Meun's Part of the Roman de la Rose and the Problem of Truth and Intelligibility in Thomas Aquinas* », *op. cit.*, p. 7.

<sup>277</sup> Voir ADAMS, Tracy : « Isabeau de Bavière et la notion de régence », *Desireuse de plus avant enquerre...* *op. cit.*, p. 33-44.

<sup>278</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours* :

Car nature de femme est debonnaire  
 Moul piteuse, paourouse et doubttable,  
 Humble, douce, coye et moul charitable (v. 672-674).

<sup>279</sup> C'est moi qui souligne.

Le douz Jhesus, navré, mort et bleié.  
Toute la foy remaint en une femme<sup>280</sup> (v. 560-574).

La phrase : « toute la foy remaint en une femme », au vers 574 fait allusion à la fidélité de la Vierge au pied de la Croix, une fidélité qui devint l'étendard de foi. C'est également un constat qui établit qu'entre la mort de Jésus et sa résurrection, toute l'Eglise résida dans la personne de la Vierge. Ce motif bien établi dans la dévotion mariale<sup>281</sup> ouvre une nouvelle perspective sur laquelle Christine fondera, à la fin du *Livre de la Cité des dames* sa poétique de la justice mariale, puisque l'exemplarité de Marie rachète Eve.

La tournure: « Fors des femmes fu de tous delaissié » au vers 572 reprend un des motifs traditionnels de la dévotion mariale. Cette phrase met l'accent sur l'acte vertueux accompli par Marie, qui rejaillit, par extension, sur les femmes.

Chez Christine, le souci de la justice est donc relié à la vertu perçue comme pratique morale dans la vie quotidienne et le monde de l'expérience. Dans sa méditation constante sur les vertus, Christine négocie, d'une certaine façon, le rapport social des hommes et des femmes et se demande comment ces dernières devraient agir pour que le rapport entre la raison et la justice s'établisse. La réponse à cette interrogation se trouve chez Thomas d'Aquin qui semble proposer une alternative à la triade traditionnelle raison écrite et justice en évoquant la *recta ratio* traduite par la raison pratique<sup>282</sup>.

Même si Christine ne connaissait pas directement le texte de la *Somme théologique*, il existe des affinités frappantes entre sa pensée et celle du Docteur Angélique qui propose une analyse reliant la vertu morale à la *ratio recta* :

Les actes humains sont bons selon qu'ils sont conformes à la règle et à la mesure requises. Et c'est pourquoi la vertu humaine qui est le principe de tous les actes bons de l'homme, consiste à atteindre la règle des actes humains. Or cette règle est double, nous l'avons dit plus haut. C'est la raison humaine, et Dieu lui-même. Ainsi, de même que la vertu morale se définit par le fait d'être « selon la droite raison »

---

<sup>280</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, op. cit., p. 19-20.

<sup>281</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: «The central thesis of McNamer's work is that compassion is "a historically contingent, ideologically charged, and performatively constituted emotion (...) gendered as feminine...To perform compassion...is to feel like a woman." Can we test this thesis on Christine's work, written by a woman for other women? After all, at the point where the Virgin is presented at the foot of the Cross, Christine's text becomes the most intensely personal, because Christine as a mother who had lost a child herself identifies powerfully with the Mother of God who had lost Her Son on the Cross. This intensely personal, but also overwhelmingly visual moment in the work seems to stem from a tradition of Franciscan spirituality cultivated at the court of the French Queen, where the confessors were Franciscans.<sup>281</sup> Quite correctly, McNamer in her *Speculum* article warns against simplifications regarding the nature of medieval Franciscan spirituality, and as a philologist I would argue that one must search for textual evidence of various kinds of Franciscan spirituality in Christine's work. », « Christine de Pizan writing for the Nuns in Poissy », à paraître, p. 6.

<sup>282</sup>Daniel WESTBERG: « The central concern of a theory of practical reason is to show the connection between reasoning in action, giving an account of the integration of desire, calculation, perception, and decision. If deliberation is taken to be the essence or central aspect of practical reason...The disagreement between Aristotle and Aquinas is thus not so much on the nature of deliberation (the correct adaptation of means to ends) but in their accounts of what ends are chosen, and how particular action specified at the conclusion of deliberation is translated into action. Aquinas is supposed to have changed Aristotle in regard to the first aspect by his concept of natural law, and in regard to the second with the conception of the will. », *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, op. cit., p. 31.



dit Aristote, de même atteindre Dieu prend raison de vertu, comme nous l'avons déjà montré pour la foi et l'espérance<sup>283</sup>.

(Respondeo dicendum quod humani actus bonitatem habent secundum quod regulantur debita regula et mensura, et ideo humana virtus, quae est principium omnium bonorum actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quae quidem est duplex, ut supra dictum est, scilicet humana ratio, et ipse Deus. Unde sicut virtus moralis definitur per hoc quod est secundum rationem rectam, ut patet in II Ethic., ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam supra dictum est de fide et spe<sup>284</sup>.)

Christine fut alors vraisemblablement initiée à la pensée thomiste par Nicole Oresme et sa traduction du *livre des Ethiques* d'Aristote qu'il diffusa à la cour de France, sous le règne de Charles V. La vertu morale<sup>285</sup> faisait partie du discours politique en vigueur à la cour, il n'est pas étonnant de voir que l'écrivaine prolonge cette réflexion au point d'avoir incorporé la *recta ratio* dans sa triade Raison, Droiture et Justice, dans laquelle Droiture semble traduire l'idée même de *recta ratio*.

## 2) Marthe et Marie ou la charité en question

Ainsi, à la lumière de l'évocation thomiste liée à la vertu morale, Christine montre que les femmes peuvent, elles aussi, tendre vers Dieu, par la foi et l'espérance. Le vers 572, de *L'Epistre au Dieu d'amours* : « Fors de tous fu delaissié » est une allusion à la présence de Marthe et Marie au pied de la croix et donc à la charité féminine.

En effet, une relecture attentive des textes bibliques révèle que les femmes savent se montrer charitables. Elles sont donc capables de manifester certaines vertus théologiques, comme la participation à la charité divine<sup>286</sup>.

Puisque le débat traite de l'exclusion des femmes de la politique, Christine propose d'établir un parallèle entre la reine des Cieux et la reine de France autour de la notion de fidélité. A l'instar de la Vierge qui resta auprès de son fils au pied de la croix, Isabeau n'abandonna jamais son mari pendant ses crises de folie et l'on voit que « toute la foy remaint

---

<sup>283</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 3 co, tome 3, *op. cit.*, p.162.

<sup>284</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [39743] II<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 3 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>285</sup> Outre *Le Livre de Ethiques* traduit par Oresme que Christine semblait connaître, il faut rappeler que le *Moralium Dogma Philosophorum* de Guillaume de Conches était une des sources du *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. Cet ouvrage développe les notions d'utilité et de profit, reliées à l'honnêteté puisque l'auteur insiste abondamment sur cette qualité qui gouverne les actes moraux comme les décisions politiques qui relèvent du conseil : « Trois manieres sont de conseil prendre : la premiere est de honeste chose seulement, la seconde est de profitable chose seulement, la tierce est e contraire de profitable chose et de honeste chose... Honeste chose est cele qui par la vertu et par la dignité nous atrait a foi...Vertus et honeste chose ont divers nons mais ce est tout une chose. », *Das Moraliu Dogma Philosophorum des Guillaume de Conches*, Lateinisch, altfranzösisch und mittelniederfränkisch, Herausgereren von John Holmberg, Paris, Champion, Cambridge, Heffer & Sons, Uppsala, Almqvist & Wiksells, Leipzig, Otto Harrassowitz, Haag Martinus Nijhoff, p. 92-94.

<sup>286</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 23 a. 2 co, t. 3, *op. cit.*, p. 162.

en une femme. » Cette lecture « politique » de l'*Epistre au Dieu d'amours* illustre par excellence la nouvelle « moralisation » visée par Christine.

Si l'on applique le sens moral<sup>287</sup> à ce poème, Jésus délaissé et mourant représente, dans ces vers, le royaume livré aux querelles intestines. Dans cette situation, l'aide provient des femmes. Si Marthe et Marie ont su manifester leur soutien au Christ, en suivant leur exemple<sup>288</sup>, Isabeau peut, elle aussi, apporter une aide efficace à son royaume<sup>289</sup>. Ainsi, la femme participe, à la providence divine qui oriente les actions humaines vers la charité<sup>290</sup>. Elle est capable de se gouverner et n'est pas la créature servile, présentée par certains intellectuels<sup>291</sup>. Cette vertu théologale incite à reconsidérer le rôle de la femme qui peut alors être perçue comme une vraie compagne et non plus comme une créature faible et pécheresse.

L'idée que la femme puisse être, elle aussi, vertueuse est développée plus abondamment dans *Le Livre de la Cité des dames* quand Raison revient sur la création de la créature féminine et rectifie alors l'erreur d'opinion liée à son infériorité sur le plan rationnel et moral :

La endormi Adam et de l'une de ses costes, en signifiante que elle devoit estre coste lui comme compaigne, et non mie a ses piez comme serve, et aussi que il l'amast comme sa propre char, forma le

---

<sup>287</sup> Delphine REIX : « Alors que Thomas d'Aquin distingue et articule, dans ses commentaires scripturaires, un sens littéral, un sens allégorique et un sens moral, Christine privilégie le sens moral : son commentaire met en lumière un désir de parler un « langage durable de persuasion rationnelle », p. 59. La note 13 de l'article précise ce qu'il faut entendre par le sens moral. Le sens moral est celui suivant lequel ce qui a été réalisé dans le Christ est signe de ce que nous devons accomplir. » « Christine de Pizan et l'écriture de l'allégorisation », *Christine de Pizan, Une femme de sciences, une femme de lettres, op. cit.*, p. 55-69.

<sup>288</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « There is further evidence that Christine was obviously sensitive to the Franciscan cult of the compassion of the Virgin, and she quotes the famous prophecy of Simeon (Luke 1.35, *tuam ipsius animam pertransibit gladius*) five times in her text, but by avoiding any programmatic allusion to the sorrows of the Virgin, she skirts the issue of the Virgin as co-redemptrix, a central Franciscan concern. Christine may in fact have been sensitive to an earlier tradition studied by the art historian Amy Neff on the compassion of the Virgin at the foot of the Cross as a kind of birth labour, because, as we will see, Christine's original composition of a prayer addressed to Holy Sepulchre also depends on a birthing analogy, « Christine de Pizan Writing for the Nuns in Poissy. », *op. cit.*, p. 7.

<sup>289</sup> Tracy ADAMS : « Mais ce qui est plus important, c'est que Christine ne se serait pas attaquée à l'exclusion des femmes de la succession parce qu'elle n'était pas contre. Au contraire, elle profite de la nouvelle conception de la régence impliquée par la loi salique pour prendre position en faveur d'Isabeau contre les ducs : les ducs, jaloux de ce pouvoir, sont en lutte ; Isabeau, par contre, femme et mère, n'avait jamais eu d'ambition plus haute que le salut du royaume. Isabeau n'était pas exclue en tant que femme, mais plutôt à cause des luttes des ducs qui l'ont empêchée de régner effectivement et qui savaient s'imposer. », « Isabeau de Bavière et la notion de régence », *Christine de Pizan, Une femme de sciences, une femme de lettres, op. cit.*, p. 38-39.

<sup>290</sup> Antonio PLACANICA: « Esaminando lo stato primigenio della natura umana, il santo ritiene che sin dal principio, ancor prima del peccato, dovesse esistere una relativa disparità, conseguente in particolare al sesso (*quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset*), all'età, alle diversità di virtù e dottrina prodotte dall'esercizio del libero arbitrio, e alle condizioni di natura risultanti nella complessione fisica degli individui ; e questa disparità riconduce alla *pulchritudo ordinis* (*ibid.*.q.96, a.3 ad 3), che nel suo dispiegarsi armonioso rafforza i rapporti di mutua carità (*ibid.*, ad 2) », « La concezione della donna... », (En examinant la nature humaine, le théologien retient que dans le statut du péché, il devait exister une relative disparité liée en particulier au genre (*quia sine diversitate sexus, generatio non fuisset*), à l'être, aux diverses vertus et à la doctrine liée à l'exercice du libre arbitre, aux conditions de la nature résultant de la complexion physique des individus ; et tout cela reconduit à la *pulchritudo ordinis* (*ibid.*.q.96, a.3 ad 3), dont l'harmonie renforce les rapports de mutuelle charité (*ibid.*, ad 2), «La concezione della donna nella dottrina di alcuni teologi scolastici», *op. cit.*, p. 117.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 117.

corps de la femme. Si n'ot pas honte le souverain ouvrier de faire et former corps femenin, et Nature s'en Hontoyeroit ? Ha ! la somme des folies de ce dire<sup>292</sup>.

L'argumentation de la figure allégorique insiste sur un aspect bien précis de l'anatomie, rappelant que c'est à partir d'une des côtes d'Adam que Dieu lui trouva une compagne. Ce commentaire permet de réduire à néant l'argument de l'infériorité puisque Christine rappelle que les côtes et les pieds sont deux éléments bien distincts : « et non mie a ses piez comme serve ». Raison construit son argumentation à partir du corps qui opère un transfert de sens vers l'intellect. C'est avec une certaine ironie que Christine évoque les pieds, c'est-à-dire la partie inférieure du corps, pour suggérer l'idée d'une complémentarité qui doit remplacer la subordination. La femme n'est donc pas inférieure à l'homme, elle le complète et se tient à ses côtés. La tournure paratactique : « et aussi que il l'amast comme sa propre char » insiste alors sur l'amour qui doit unir naturellement l'homme à la femme. Ce développement suggère que la compagne biblique d'Adam allégorise le soutien féminin politique. Etant donné que les femmes sont capables d'aide et d'initiative, et qu'elles se gouvernent sagement, elles sont capables d'aider l'homme à bien diriger le royaume. L'amour-charité qui unit la femme à son compagnon et à Dieu concerne alors la métaphore du corps politique. L'homme et la femme peuvent faire corps pour respecter les desseins de Dieu et œuvrer ainsi pour la paix et la concorde politique.

En réponse à la peur des femmes, Raison devient le porte-parole d'un amour qui transcende la lyrique courtoise au profit d'un sentiment légitimé par la loi naturelle de la reproduction pour culminer dans la *caritas*, dans une perspective thomiste<sup>293</sup>. A travers la notion d'amour charité qui s'oppose à toute une tradition puisée chez Ovide<sup>294</sup>, Christine propose une solution de soutien, grâce à l'aide que peuvent apporter les femmes.

---

<sup>292</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I ix, *op. cit.*, p. 78.

<sup>293</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « The fact that Christine had Thomas Aquinas squarely in mind when she begins the construction of her allegorical city is seen in the very first stone of the City itself, Semiramis, whose incest Christine defends by appealing to Thomas's explanation of natural law. Natural law is defined in the *Summa* as part of eternal law in that rational creatures in their natural inclinations show themselves subject to divine providence and thus participate to eternal law... », « Justice in the *Summa* of St. Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres, op. cit.*, p. 98-99.

<sup>294</sup> Maureen QUILLIGAN: « Misogyny stands as a the paradigm of bad writing; as Bloch suggests, it is a discourse peculiarly marked by the mere citation of borrowed authority...Hence, Christine's next question, couched in an evaluation of the relative merits of Ovid and Virgil (Virgil is better), concerns Ovid's motivation for writing against women...According to Reason, Ovid wrote against women only after he had become impotent when he was punished for sexual excess by castration. No longer able to enjoy women as before, Ovid became a misogynist. », *The Allegory of Female Authority Christine de Pizan's Cité des Dames, op. cit.*, p. 63.

### 3) *Un réexamen de la cause féminine*

Lorsqu'elle devient féminine, la parole dit la vertu. Chaque *exemplum* cité par les créations allégoriques dans *Le Livre de la Cité des dames*, pense la vertu au féminin. Si *L'épître au Dieu d'amours* amorce l'idée d'amour *caritas*, c'est l'allégorie Droiture qui prolonge cette idée en insistant sur la conduite vertueuse des femmes. Les épîtres du *débat sur le Roman de la Rose* théorisent la pensée de Christine et relient le traité d'éducation princière à la notion de bien commun. De ce fait, ces trois œuvres rendent compte d'une véritable unité. Bien qu'elles n'aient pas été composées au même moment, elles se complètent et traitent toutes trois d'une même problématique que Christine mûrit et affine au fil de ces œuvres qui se lisent comme les multiples facettes d'un même miroir. En effet, il y est question du regard porté sur les femmes qui plaide en faveur d'un réexamen de la cause féminine, en vue d'une meilleure intégration sociale et politique. Il s'agit d'une véritable unité de sens qui relie le travail de l'auteur à celui du lecteur désireux de « soy politiquement vivre et gouverner saigement ». Ainsi, les propos tenus par Droiture remettent en cause l'opinion qu'il faut avoir sur les femmes étant donné que la piété filiale dépasse la traditionnelle problématique de l'Eve peccamineuse pour suggérer que les femmes savent se montrer charitables à l'égard de leurs parents :

Mais se tu y prens garde, je croy que plus d'enfans pervers trouveras filz que filles. Et poson que tous fussent bons, si voit on communement les filles tenir plus grant compaignie a peres et a meres que les fieulz, et plus les visitent, confortent et gardent en leurs maladies et viellece. La cause si est pour ce que les filz vont plus a vau le monde et ça et la, et les filles sont pojs quoyes, si s'en tiennent pres. Ainsy que de toy mesmes le peus veoir, car nonobstant que tes freres fussent tres natureulz et de grant amour et bons, ils sont alez par le monde, et tu seule es demouree pour compaignie a ta bonne mere qui lui est souverain reconfort en sa viellece<sup>295</sup>.

La figure allégorique débat de la nature profondément bonne d'une fille à l'égard de ses parents. Il s'agit d'une bonté liée à l'éducation féminine puisque les filles ne sont pas vouées à voyager comme le font les garçons. Elles vivent dans l'espace clos de la maison. Cependant, le principal argument utilisé par Droiture porte sur l'attitude des filles à l'égard des parents vieillissants. Mues par une compassion naturelle, elles prodiguent amour et tendresse à leurs géniteurs alors que les hommes sont moins enclins à se comporter de cette manière. Cette figure suggère que cette attitude est naturelle aux filles qui témoignent un dévouement absolu à leurs parents, en reconnaissance de l'éducation qu'elles ont reçue.

Etant donné que les filles sont enclines au sentiment de gratitude, Droiture insiste également sur la distinction entre la *dulie* thomiste et les notions de déférence et de respect

---

<sup>295</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II vii, *op. cit.*, p. 242.

qui s’y rattachent<sup>296</sup>. On sait que la création de la femme soulève des interrogations diverses qui concernent le libre arbitre mais aussi le bien commun et l’utilité publique. Car la responsabilité de la femme dans le péché originel empêche bien souvent de comprendre son utilité dans la famille ou la patrie. Les femmes, dit Droiture, éprouvent du respect l’égard de leurs parents et agissent par amour non par servitude. Elles obéissent davantage aux commandements des vertus qu’à leurs maris ou à leurs pères et illustrent de ce fait la piété<sup>297</sup>. En conséquence, elles se soumettent d’instinct aux règles et aux lois qui permettent de bien gouverner la cité. Ces femmes illustrent donc le concept d’*honestum* hérité de Cicéron qui se définit par le dévouement à la famille et l’utilité à la patrie<sup>298</sup>. Droiture indique que le devoir est solidement ancré en elles. Ce sentiment de générosité s’étend à la patrie, de façon tout aussi naturelle :

Droiture se print adonc a rire et dist : « Amie, certes ne furent pas escharces les dames de Romme quant ou temps que la cité estoit moult grevee de guerres, par quoy tout le commun tresor de la ville estoit despendu es gens d’armes. Dont a grant douleur et souci estoient les Rommains de trouver voye d’avoir argent pour mettre sus une grant armee que a faire leur estoit neccessaire. Mais les dames par leur franche liberalité-et mesmement les vesves-s’assemblerent et tous leurs joyaulx et ce que elles avoient, sanz riens espargner, porterent aux princes de Romme et franchement leur baillerent. De laquelle chose moult furent les dames louees et depuis leur furent rendus leur joyaulx et a bon droit, car cause avoient esté du recouvrement de Romme<sup>299</sup>. »

On voit que les femmes n’hésitent pas à se dépouiller de leurs bijoux lorsque l’honneur de leur patrie en dépend. Elles préfèrent sacrifier leurs effets personnels plutôt que de voir leur cité couverte d’opprobre. Elles sauvent ainsi leur patrie tout en contribuant à la

<sup>296</sup> Voir la note de la *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 103 a. 1 dans laquelle Antonin Marcel Henry définit la *dulie* comme vertu de servitude ou de service correspondant sur le plan religieux à l’adoration que l’on voue à Dieu et à la déférence, au service que serviteurs, inférieurs et subordonnés doivent vouer à leurs maîtres ou supérieurs, t. 3, *op. cit.*, p. 648.

<sup>297</sup> Thomas D’AQUIN: « L’obéissance procède de la déférence qui rend culte et honneur au supérieur. Et quant à cela, elle est subordonnée à des vertus diverses, bien que, considérée en elle-même, en tant qu’elle s’attache à la raison de précepte, elle soit une vertu spéciale. Donc, en tant qu’elle procède de la déférence envers les supérieurs, elle est comme subordonnée au respect. En tant qu’elle procède de la déférence envers les parents, à la piété. », *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 104 a. 2, t. 3, *op. cit.*, p. 654.

(Obedire autem superiori debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est, et per consequens est bonum, cum bonum consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit, in libro de Nat. boni. Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali obiecto. Cum enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cetera hoc est unum speciale, quod tenentur eius praeceptis obedire.), *Summa theologiae*, [43427] II<sup>a</sup>-IIae q. 104 a. 2 co,

<http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>298</sup> Voir la distinction établie entre la *dulie* et la *latrie* par Thomas d’Aquin: « De même que la religion est piété par excellence, comme Dieu est Père par excellence, de même la vertu de *latrie* est *dulie* par excellence, comme Dieu est le Maître souverain. Aucune créature ne participe de la puissance créatrice, qui est la raison du culte de *latrie* rendu à Dieu. La Glose a donc distingué ce culte, qu’elle attribue à Dieu en raison de son action créatrice et qu’il ne communique pas à la créature, et le culte de *dulie*, qui lui convient en raison de son autorité, qu’il communique à la créature. », *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 104 a. 3, t. 3, *op. cit.*, p. 650.

(Ad primum ergo dicendum quod obedientia procedit ex reverentia, quae exhibet cultum et honorem superiori. Et quantum ad hoc, sub diversis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem praecepti, sit una specialis virtus. In quantum ergo procedit ex reverentia praelatorum, continetur quodammodo sub observantia. In quantum vero procedit ex reverentia parentum, sub pietate. In quantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione, et pertinet ad devotionem, quae est principalis actus religionis.), *Summa theologiae*, [43437] II<sup>a</sup>-IIae q. 104 a. 3 ad 1, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>299</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II, lxvi, *op. cit.*, p. 418.

dette de guerre. Ce comportement trouve alors sa juste récompense puisque la figure allégorique souligne que les bijoux donnés généreusement furent restitués, à bon droit, à leurs propriétaires. L'expression « à bon droit » qui apparaît de manière récurrente dans les œuvres de Christine se lit comme une incitation à suivre cet exemple. Ce cas particulier présente des femmes qui récupèrent leur dû, dans des circonstances bien précises. Le discours allégorique fait ici appel au jugement du lecteur qui concerne ces femmes méritantes et vertueuses, dignes de voir leurs qualités reconnues.

Ainsi, la défense de la cause féminine entraîne Christine à réfuter les idées contraires à l'image qu'elle se fait d'un traité d'éducation princière dans la mesure où elles occultent volontairement la place qui revient, de droit, aux femmes.

Elle développe, alors, les caractéristiques du « Miroir aux princes » dans *Le Livre de la Cité des dames*, et plus particulièrement la notion morale de profit pour le lecteur. L'allégorie Droiture rappelle à Christine que son nouveau discours « moralisé » est une cause juste et souligne que sa critique du *Roman de la Rose* est fondée en raison et en droit :

« Amie chere, quant est ad ce qu'ilz dient que si decevables soient, ne scay a quoy plus t'en diroie, car toy mesmes as assez souffisamment traictié la matiere tant contre celui d'Ovide, comme entre autres, en ton Epistre du dieu d'amours et es Epistres sus le « Rommant de la Rose ». Mais sur le point que tu m'as touchié que ilz dient que pour le bien commun le firent, je monstrey que pour ce ne fust ce mie, et voicy la raison : autre chose n'est bien commun ou publique en une cité ou pays ou communauté de peuple fors prouffit et bien general, ouquel chacun, tant femmes comme hommes, particippent ou ont part. Mais la chose qui seroit faicte en cuidant proffiter aux uns et non aux autres, seroit appellé bien privé ou propre, et non mie publique<sup>300</sup>.

Cette citation est importante car elle oppose à nouveau la rhétorique cicéronienne à la rhétorique ovidienne. La distinction établie par Droiture, entre le bien public et le bien privé, permet à Christine de centrer son argumentation autour de la notion de bien commun et d'utilité. Le pronom indéfini « chacun » et le syntagme « tant femmes comme hommes » insistent sur la participation active des femmes à la vie de la communauté. Droiture souligne les erreurs d'interprétation des clercs humanistes qui omettent, volontairement, ce pronom. Si le profit est unilatéral et que la notion d'utilité publique ne s'applique qu'aux hommes, on peut se demander s'il est pertinent de considérer *Le Roman de la Rose* comme un miroir aux princes. En développant la notion de profit moral, le discours de Droiture semble s'inscrire dans la tradition des traités de vices et de vertus, développée, entre autres, par Gerson pour qui il existait une application concrète des vices et des vertus dans l'étude et le

---

<sup>300</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II liiij, *op. cit.*, p. 376.

travail<sup>301</sup>. Le chancelier de l'université de Paris a surtout contribué à rendre populaire « un genre » qui était utilisé par les théologiens, pour le rattacher, à l'éducation princière<sup>302</sup>.

Christine s'inspire donc de Gerson mais semble s'inscrire dans le sillage de Thomas d'Aquin qui insiste sur la nécessaire corrélation de la justice et de la raison pour préserver l'utilité publique, comme le note Kate Langdon Forhan :

Thomas defines the origin of law in a certain order of reason whose end is the common good and which takes into account the preservation of the community, *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* (I, ii, 90,4). The connection between the ordering of reason for the common good in the form of law, what Thomas also called *justitia legalis*, with the goal of the *bonum commune* and the preservation of the *communitas* guides Christine in presenting her arguments in the *Cité*, though she constantly and implicitly reminds us that hitherto the notion of common good of community had been restricted to men alone<sup>303</sup>.

Dans son épître à Pierre Col, Christine affirme que les femmes ont une connaissance naturelle du bien, dans la mesure où leurs actes respectent les règles imposées par les vertus morales. Aussi, la critique ne doit pas porter sur le sexe féminin mais sur des actes qui s'écartent de ce que la raison et la vertu ordonnent de faire. L'argument de Christine porte alors sur le vice qui ne dépend pas de la naissance mais d'un choix et d'une attitude morale :

Tu as bien dit qu'il ne blasme pas les femmes, ains en dist bien. Si m'en attens a la verite prouuee. Et dis que saint Ambroise blasma plus le seze femenin qu'il ne fait, car il dist que c'est un sexe usagé à decepvoir. Je te responderay a ce. Tu sces bien que quant les docteurs ont parlé c'est a double entendement, et mesme Jhesu Crist en ses sermons : si est bon assavoir que saint Ambroise ne le dist oncques pour les personnes des fames : car je croy que le bon sire n'eust riens voulu blasmer fors vices ; car bien savoit qu'il estoit maintes saintes fames, mais il vouldt dire que c'est ung sexe dont home usageement dessoit son ame<sup>304</sup>.

Christine insiste donc sur les dangers d'une attitude intellectuelle découlant d'une lecture erronée des notions de bien comme du mal. Elle souligne le danger de l'interprétation qui opère un glissement, une subversion entre le bien à faire et le mal à éviter.

Son engagement se présente comme une véritable cause morale et politique puisque la notion de bien suscite des interrogations portant sur l'action de juger. Christine critique le mauvais jugement porté sur les femmes et oppose, à cet effet, le « je » et le « tu » pour opposer deux démarches fondamentalement différentes. Alors que son « je » d'auteur s'indigne des propos « deshonestes » dans le discours de certaines figures allégoriques du *Roman de la Rose*, le « tu » et le « vous » de ses adversaires, optent pour l'usage d'un commentaire conférant des

---

<sup>301</sup> Voir OWST, G. R: *The Review of English Studies*, Volume 24, N°95, (Jul., 1948), p. 243-246.

<sup>302</sup> Voir MATUSEVICH-MAZOUR Yelena and BEJCZY, István. P: «Jean Gerson on Virtues and Princely Education», *Princely Virtues in the Middle Ages, 1200-1500*, éd. István P. Bejczy and Cary J. Nederman, Brepols, *Disputatio*, Volume. 9, p. 219-234.

<sup>303</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: «Justice in the *Summa* of St. Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, op. cit., p. 101.

<sup>304</sup> Christine DE PISAN : « Epistre a Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 135.

sens toujours renouvelés qui pervertissent, à ses yeux, les notions stables et clairement définies du bien et du mal.

Le jugement de Christine semble s'apparenter avec la pensée thomiste dans la mesure où il établit un lien indissociable entre l'acte de juger et des concepts moraux qui relèvent du bien et du mal, conformément à l'analyse qu'en fait Thomas d'Aquin :

Mais dans le jugement que nous portons sur les personnes, il faut considérer surtout le bien et le mal chez celui qui est jugé ; car le jugement porté le rendra honorable s'il est bon ; méprisable s'il est mauvais. C'est pourquoi nous devons nous efforcer de porter sur autrui un jugement favorable, à moins que nous n'ayons un motif évident en sens contraire. Quant à l'homme qui juge, le jugement faux qu'il porte en bonne part ne constitue par un mal pour son intelligence, pas plus que la connaissance des singuliers contingents n'appartient, de soi, la perfection de son intelligence ; cela contribue davantage au bien de ses dispositions affectives<sup>305</sup>.

(Ad secundum dicendum quod aliud est iudicare de rebus, et aliud de hominibus. In iudicio enim quo de rebus iudicamus non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua iudicamus, cui nihil nocet qualitercumque iudicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum bonum iudicantis si vere iudicet, vel malum si falso; *quia verum est bonum intellectus, falsum autem est malum ipsius*, ut dicitur in VI Ethic. Et ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus iudicet secundum quod sunt. Sed in iudicio quo iudicamus de hominibus praecipue attenditur bonum et malum ex parte eius de quo iudicatur, qui in hoc ipso honorabilis habetur quod bonus iudicatur, et contemptibilis si iudicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali iudicio quod hominem iudicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat. Ipsi autem homini iudicanti, falsum iudicium quo bene iudicat de alio non pertinet ad malum intellectus ipsius, sicut nec ad eius perfectionem pertinet secundum se cognoscere veritatem singularium contingentium, sed magis pertinet ad bonum affectum<sup>306</sup>.)

Pour Christine, le mauvais jugement porté sur les femmes pousse les clercs à la diffamation. Il relève de la fraude car il constitue un préjudice.

De ce fait, les erreurs d'interprétation se multiplient, à ses yeux, et sont virtuellement ou potentiellement présentes à chaque fois que Jean de Meun n'assume pas, *in persona*, par une glose, le discours d'une allégorie. Le préjudice, relève alors de la fraude sur le plan politique et intellectuel. Il s'agit, selon elle, d'une fraude au niveau de la connaissance car elle porte atteinte à l'équilibre du corps politique à travers le refus d'admettre tous les bienfaits dont les femmes se montrent capables.

## V) La misogynie et l'écriture frauduleuse

### 1) La décevance frauduleuse

La fraude joue un rôle très important chez Dante<sup>307</sup> : en effet, les chants XI à XXX de l'*Enfer* évoquent la violence envers autrui puisque Dante décrit les trompeurs.

<sup>305</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 60 a. 4 ad 2, t. 3, *op. cit.*, p. 402.

<sup>306</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [41587] II<sup>a</sup>-IIae q. 60 a. 4 ad 2, <http://www.corpusthomisticum.org>.

<sup>307</sup> Dans l'*Enfer* de Dante au chant XI, les violents et ceux qui ont commis le péché de fraude. On apprend dans ce chant la subdivision de ce cercle en 3 girons : ceux qui ont été violents envers leur prochain, ceux qui furent violents envers eux-mêmes et finalement ceux qui l'ont été envers Dieu, les blasphémateurs, ainsi que ceux qui



La position adoptée par les clercs misogynes ne remet en question ni la fraude ni la tromperie qui furent mises en valeur par Jean de Meun. En effet, l'amour- charité dont il est question dans *l'Epistre au Dieu d'amours* et *Le Livre de la Cité des dames* représente la contre-partie de cette valorisation. Le dieu d'amour condamne l'attitude trompeuse et frauduleuse qui se fonde sur une interprétation erronée de la femme, perçue par Christine comme une créature « naturellement bonne ». Il devient l'avocat des femmes :

Savoir faisons en generalité  
Qu'a nostre court sont venues complaints  
Par devant nous et moult piteuses plaintes<sup>308</sup> (v 8-10)  
...  
Et de toutes femmes generaument<sup>309</sup>, (v. 13)

Lorsqu'elle analyse les propos des clercs, Christine retient plus précisément l'idée de généralité, comme on peut le voir avec l'adjectif indéfini « toutes » au vers 13. Le point de vue misogyne s'oppose, pour elle, à une réelle connaissance des femmes, basée sur l'expérience personnelle. Cette analyse est caractéristique d'une démarche qui consiste à se reporter de manière constante aux expériences des femmes, occultées ou ignorées des hommes. L'écrivaine insiste sur l'antithèse entre l'autorité et l'expérience qui remonte à la polémique autour du *Roman de la Rose*, comme le rappelle également Raison dans *Le Livre de la Cité des dames* :

Si te conseille que tu faces ton prouffit de leurs dis et que l'entendes ainsi, quelque fust leur entente es lieux ou ilz blasment les femmes. Et par aventure que celui homme qui se nomma Matheolus en son livre, l'entendi ainsi, car maintes choses y a lesquelles qui a la letre tenir les vouldroit, ce seroit pure heresie. Et la vituperacion que dit, non mie seulement lui, mais d'autres et mesmement le *Rommant de la Rose* ou plus grant foy est adjouste pour cause de l'auctorité de l'aucteur de l'ordre de mariage qui est saint estat digne et de Dieu ordené, c'est chose clere et prouee par l'experience que le contraire est vray du mal qu'ilz proposent et dient estre en ycellui estat a la grant charge et coulpe des femmes<sup>310</sup>.

Cette observation renvoie à la réalité vécue par les femmes, habituellement occultées par les misogynes. En effet, les propos de Jaloux ou de la Vieille sont tirés d'une polémique traditionnelle contre le mariage. En réponse à cette attitude, Christine propose un plaidoyer fondé sur de nombreux exemples de femmes vertueuses, comme on peut le voir dans *Le Livre de la Cité des dames*. Elle dénonce la généralisation du propos, fondé sur un stéréotype utilisé pour créer une fausse impression. Christine opte pour des exemples concrets, puisés dans ses lectures ou sa propre expérience.

---

ont été violents contre la nature (les sodomites). Au chant XV, au 3<sup>e</sup> giron, Dante rencontre Les violents contre Dieu. Il s'agit des : intellectuels. En passant à côté d'un cortège de damnés, Dante rencontre par hasard Brunetto Latini (philosophe et orateur) qui fut son conseiller, qui l'encouragea dans ses études, il fut une sorte de mentor pour Dante. Il s'entretient avec Brunetto qui lui décrit les âmes qui sont ici, divers lettrés, François d'Accurse et Priscien, respectivement juriste et grammairien.

<sup>308</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, op. cit., p. 1.

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>310</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I, ij, op. cit., p. 48.

L'écrivaine insiste souvent sur des femmes responsables de leurs actes au sein d'une communauté politique pour prouver leur utilité, et démontrer ainsi que la tradition ovidienne est sans fondement. C'est ce que précise Tracy Adams :

Mais ce qui est important dans le corpus de Christine, c'est que bien qu'elle montre combien les femmes sont aptes à régner, elle ne propose pas que les femmes règnent indépendamment, pour elles seules. Elle ne demande jamais qu'elles aient des pouvoirs qu'elles ne possèdent déjà comme représentantes de leurs maris ou pères absents ou morts en vertu du droit coutumier, ou, dans le cas la reine, de la loi Salique. Pour Christine, les femmes ne sont pas exclues du pouvoir : les listes de femmes actives dans la vie des domaines seigneuriaux que l'écrivaine dresse elle-même dans *La Cité des Dames* en sont la preuve. Loin de demander une entrée contestée dans la vie politique, donc, Christine demande que les femmes soient prises au sérieux dans les rôles qu'elles occupent déjà, qu'elles soient reconnues pour les travaux valables qu'elles font et qu'on leur accorde le respect qu'elles méritent<sup>311</sup>.

Mais Christine s'insurge surtout contre l'idée de *décevance*, utilisée par Jean de Meun, dans un souci constant de proposer un discours « moralisé ». C'est ainsi qu'elle questionne le mode de transmission de la connaissance. C'est dans cette optique que l'*Epistre au Dieu d'amours* démonte le mécanisme de la fraude en soulignant que la connaissance véhiculée par les clercs misogynes occulte volontairement la bonté de la femme pour ne retenir que l'idée de *décevance* :

Et de ce parle Ovide en son traitié  
De l'Art d'Amours ; car pour la grant pitié  
Qu'il ot de ceulz compila il un livre,  
Ou leur escript et enseigne a delivre  
Comment pourront les femmes decevoir  
Par faintises et leur amour avoir ;  
Si l'appella livre de l'Art d'amours ;  
Mais n'enseigne condicions ne mours  
De bien amer, mais ainçois le contraire.  
Car homs qui veult selon ce livre faire  
N'amera ja, combien qu'il soit amez,  
Et pour ce est li livres mal nommez,  
Car c'est livre d'Art de grant decevance<sup>312</sup>, (v. 365-377)

Le nouveau discours moralisé proposé par Christine insiste au contraire sur la bonté féminine, comme le suggèrent les adjectifs utilisés dans ce poème pour qualifier les femmes : « simple<sup>313</sup> » (v.101), « souefve », « douce » et « amiable<sup>314</sup> » (v.171), « piteuse » et « secourable<sup>315</sup> » (v.172).

Le dieu d'amour s'oppose à la sévérité du jugement porté par les intellectuels qui relève pour lui de la diffamation. Il défend l'idée d'une justice qu'il tente de rétablir en suggérant que le respect de la personne est le premier critère de compréhension des lois qui permettent de vivre ensemble. Ainsi, à travers cette épître versifiée, Christine réagit en lecteur et en critique pour dénoncer l'interprétation frauduleuse du texte littéraire. Dans l'épître

<sup>311</sup>Voir ADAMS, Tracy: « Isabeau de Bavière et la notion de régence chez Christine de Pizan. », *Desireuse de plus avant enquerre...*, op. cit., p. 37.

<sup>312</sup>Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, op. cit., p. 12-13.

<sup>313</sup>*Ibidem.*, p. 4.

<sup>314</sup>*Idem*, p. 6.

<sup>315</sup>*Idem*, p. 6.

qu'elle envoie à Pierre Col, dans *Le débat sur le Roman de la Rose*, elle revient de façon très précise sur cette idée, en voulant prouver à son adversaire que Jean de Meun use de tromperie :

Si te dis encore et de rechief que en la loy de Jhesu Crist et selonc la sienne doctrine, plus est deffandu decepvoir son prochain que estre deceu (et c'est assavoir de decevance frauduleuse, car par maniere de parler puet estre dit de decevance tel chose qui n'est mie grant vice). Mais affin que je ne l'oublie, je diray ce dont je suis contente : c'est que tu dis que tu as oppinion que oncques maistre Jehan de Meung n'escrit ce en son livre, et que ce est chose ajoustee<sup>316</sup>.

Christine souligne que l'attitude des clercs risque de corrompre l'esprit des lois humaines en s'écartant des préceptes de la justice :

Ha ! Decevance Frauduleuse ! Mere de Traïson !...Par ta foy, consideres ung pou-tu qui as leues les hystoires-, quel vice a tenu et tient en ce monde plus grand lieu a aidier a parfournir les plus grans perversités : tu trouveras Decevance...li les hystoires troyennes : tu trouveras selonc Obvide et autres comment dame Discorde sema la graine de la guerre...Ha !Dieux ! comme tout noble couraige se doit bien garder d'avoir en soy si villain vice, qui passe tous autres en mauvais effait !...Quel differance mettras tu entre Traïson et Decevance ? Je n'y en sais point, mais que l'ung sonne pis que l'autre. Et se tu dis : donques s'en vault il mieux aidier sus ung autre que ung aultre s'en aidast sur soy, je te dis de rechief que non fait : car selonc la justice de Dieu celluy est plus pugniz qui injurie autruy que celluy qui est injuriés (et disons encore mesmement en cas d'amours, pour ce que la Raison maistre Jehan de Meung dist que « Mieulx vault », etc.)<sup>317</sup>.

L'écrivaine insiste ici sur ce qui peut nuire à la justice. Le jeu sur les mots risque, selon elle, de corrompre l'interprétation des commandements divins. Aussi l'écrivaine rappelle-t-elle à son destinataire que Dieu punit celui qui fait du tort à autrui. On voit que pour elle, l'interprétation frauduleuse est source d'injustice car elle corrompt le sens des mots et des lois. La décevance est qualifiée de mère de trahison. Le vocabulaire utilisé est hyperbolique et souligne les nombreux maux que cette attitude peut causer. Elle fait allusion à la guerre de Troie déclenchée par la ruse d'Ulysse. Le verbe au futur : « trouveras » constitue une mise en garde contre les dangers de la lecture qui influencent le jugement et les mœurs.

Dans le souci constant qu'elle a de guider son lecteur, Christine évoque les textes bibliques et plus particulièrement les enseignements du Christ pour insister sur l'interdiction morale de tromper son prochain. Elle clarifie son opinion et n'hésite pas à professer que la tromperie constitue une « décevance frauduleuse ». Il s'agit d'une fraude intellectuelle qui réside dans une manière de lire et d'écrire, de commenter et d'apporter un surplus de sens qui n'apparaît pas dans le texte commenté. A cet endroit, Christine critique moins le texte de Jean de Meun que l'attitude de ses commentateurs.

---

<sup>316</sup>Christine DE PIZAN : « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 127.

<sup>317</sup>*Ibidem*, p. 128.

## 2) Dans le sillage de Nicole Oresme

On a vu jusqu'ici que Christine utilise deux termes qu'elle emprunte à Oresme : « logicien » et « déshonneste » ; elle propose de manière systématique une alternative linguistique et morale à Jean de Meun. Cependant le terme de droiture est une notion flottante dans la mesure où elle n'est pas clairement définie<sup>318</sup> bien que mentionnée, dans *Le Livre de la Cité des dames*, lors de l'apparition des trois figures allégoriques :

«Je suis appelé Droiture qui ou ciel plus qu'en terre ay ma demeure, mais comme ray et resplendeur de Dieu et messagiere de sa bonté je frequente entre les justes personnes et leur admoneste tout bien a faire, rendre a chacun ce qui est sien selon leur pouvoir, dire et soustenir verité, porter le droit des povres et des ignocens, ne grever autrui par exurpacion, soustenir la renommee des accusez sanz cause<sup>319</sup>. »

L'expression : « vivre par droiture » apparaît dans l'exemple d'Isis qui trouva des lois pour son peuple :

Ceste fu fille de Ynacus, roy des Griex, et seur de Foroneus qui moult fu sages et se transporta celle dame par aucun accident de Grece en Egipte avec son dit frere. La leur apprist entre les autres choses l'usage des courtillages et de faire plantes et antes de divers estocs. Elle donna et ordonna certaines lois bonnes et droituriers, apprist aux gens d'Egipte, qui vivoient rudement et sanz loy, justice n'ordenance, a vivre par ordre de droiture<sup>320</sup>.

Pour combattre la fraude intellectuelle basée sur les autorités non vérifiées, Christine fait appel à l'expérience pour juger de ce qui est vrai. Le recours à ce mode de perception implique un retour à la pratique, c'est-à-dire aux besoins des femmes de négocier leur position dans la société, en prouvant qu'elles sont capables d'être vertueuses. Christine introduit pour cela le nouveau concept de Droiture qui fait écho à la *recta ratio*. Ce qui a pour effet de situer cette négociation dans un contexte juridique qui propose une autre interprétation du miroir aux princes, reposant sur la perspicacité dans l'acte de juger. Chez Christine, cette faculté intellectuelle semble s'inspirer du prologue du *Livre de Ethiques d'Aristote* dans lequel Nicole Oresme précise de quelle façon il faut envisager la politique :

Quant est de politiques, c'est la science par quoy l'en scet royaumes et citéz et quelconques communautéz commencier, ordener et parfaire et en bon estat maintenir et garder et les reformer quant mestier est. Et aveques ce, elle ayde a faire composer et establir lays humaines justes et profitables, et a les entendre et interpreter, ou gloser. Et aussi les corrigier, ou muer, et a savoir quant temps en est et pour quoy et comment<sup>321</sup>.

Le jugement droit, selon Christine, consiste alors, dans le sillage d'Oresme, à savoir interpréter et gloser des lois justes et profitables aux hommes comme aux femmes.

---

<sup>318</sup> L'article Droiture mentionne plusieurs significations qui vont de l'idée de droit, de justice à la notion d'équité qu'utilise Oresme : « mais il les aime tant seulement [les delectacions reprouvees] selon ce que raison et droiture veult et dite. (ORESME, *E.A.*, c.1370, 227). », DMF : *Dictionnaire du Moyen Français 2009*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université.

<sup>319</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I v, *op. cit.*, p. 8.

<sup>320</sup> *Ibidem*, I xxxvj, *op. cit.*, p. 55.

<sup>321</sup> Nicole ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, *op. cit.*, p. 98.

L'écrivaine pense surtout, à l'instar d'Oresme, que l'écriture d'œuvres en langue vernaculaire ne doit pas favoriser l'emploi de mots à la légère. Dans le prologue du *Livre de Ethiques d'Aristote*, Oresme insiste tout particulièrement sur la visée morale et édifiante du langage :

D'autre partie, une science qui est forte quant est de soy ne puet pas estre bailliee en termes legiers a entendre. Mais y convient souvent user de termes ou de moz propres en la science qui ne sont pas communelment entendus ne cogneüs de chascun. Mesmement quant elle n'a autre fois esté traictiee et exercee en tel langage. Et tele est ceste science ou regart de François. Par quoy je doy estre excusé en partie se je ne parle en ceste matiere si proprement, si clerelement et si ordeneement comme il fust mestier ; car, avec ce, je ne ose pas esloingnier mon parler du texte de Aristote, qui est en plusieurs lieux obscur, afin que je ne passe hors son intencion et que je ne faille<sup>322</sup>.

L'argumentation de Christine repose sur l'emploi de termes qui possèdent une connotation juridique comme l'adjectif « frauduleuse », le substantif « vice » et le verbe « injurier » qu'elle relie à l'idée de décevance. Elle établit ainsi un parallèle entre la poésie courtoise, les traités d'amour et le traité d'éducation princière en suggérant que le caractère honnête, la réprobation des vices et l'éloge des vertus doivent en constituer le fondement. Elle n'hésite pas, pour cela, à citer Gerson pour signaler à Pierre Col que le chancelier de l'université de Paris partage son opinion quant à la mise en pratique des vertus :

Comme je ne soie la seule en la tres vraye, juste et raisonnable oppinion contre la compilacion du dit *de la Rose* (pour les tres grans repprouvees exortacions qui y sont-non obstant tel bien comme il y puet avoir), soit vraie chose que entre les autres bonnes personnes concordans a ma dicte oppinion, avint, après que je os escript mon epistre (laquelle dis que tu as veue),-vient a voulanté pour l'accroissement de vertu et le destruisement de vice-dequoy le dit *de la Rose* puet avoir empoissonney plusieurs cuers humains- pour y obvier, tres vaillant docteur et maistre en theologie, souffisant, digne, louable, cleric sollemnel, esleu entre esleus : compila une œuvre en brief conduite moult notablement par pure theologie, de quoy tu escripts en ton traictié que tu as « veue en maniere d'une plaidoirie en la court sainte de Cresienté, en laquelle estoit Justice Canonique establee comme juge et les Vertus entour elle comme son conseil, duquel le chief et comme chancellier estoit Entendemant Subtil, joint par compaignie a dame Raison, Prudence, Science et autres....<sup>323</sup>

Les trois adjectifs qui caractérisent l'opinion de Christine « vraie, juste et raisonnable » semblent faire allusion à la distinction établie par Aristote entre le droit légal et le droit moral puisqu'elle revendique, tout au long du débat, la pratique des bonnes mœurs. Thomas d'Aquin note à ce propos que :

La déficience dans la raison de cette dette qui définit la justice nous amène à la notion d'une double dette, suivant le « droit légal » et le « droit moral » distingués par Aristote. La dette légale est celle que la loi nous oblige à acquitter, et relève de la vertu principale de justice. La dette morale, elle, est fondée sur la seule exigence des bonnes mœurs...<sup>324</sup>

(A ratione vero debiti iustitiae defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale et legale, unde et philosophus, in VIII Ethic., secundum hoc duplex iustum assignat. Debitum quidem legale est ad quod reddendum aliquis lege adstringitur, et tale debitum proprie attendit iustitia quae est principalis virtus. Debitum autem morale est quod aliquis debet ex honestate virtutis<sup>325</sup>.)

<sup>322</sup> Nicole ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, op. cit., p. 100.

<sup>323</sup> Christine DE PISAN: « Epistre a maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 119.

<sup>324</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q.80, co, t. 3, op. cit., p. 502-503.

<sup>325</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [42353] II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 80 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

Ces adjectifs soulignent également que Christine reste consciente des enjeux du *dictamen* et de la question du style à adopter dans la prose épistolaire en fonction du destinataire visé<sup>326</sup>. Dans la mesure, encore une fois, où le prévôt de Lille recommande la lecture du *Roman de la Rose* à la table des reines, Christine se livre à une critique stylistique et linguistique afin de prouver à ses adversaires qu'ils ne respectent pas toutes les règles des *Artes dictandi* puisqu'ils occultent volontairement le fait que le choix du style dépend non pas des personnes dont on parle mais du statut social de la personne à qui on s'adresse et des interlocuteurs<sup>327</sup>.

L'écrivaine fait alors appel à l'interprétation des *exempla* pour préciser que l'histoire de Troie invite à réfléchir sur la trahison, comme le suggèrent les phrases exclamatives qui expriment son indignation. L'adjectif 'frauduleuse' alerte donc le lecteur sur une possible incitation à l'injustice, l'iniquité, le péché et la trahison. Cet *exemplum* a donc pour Christine une valeur argumentative. Selon Christine, la lecture du *Roman de la Rose* devient l'objet de tractations intellectuelles frauduleuses entre intellectuels, jaloux de conserver un savoir stérile inapte à développer les vertus morales<sup>328</sup> puisque l'expression : « mieulx vault decevoir que deceu estre<sup>329</sup> » peut se lire comme une tromperie exercée à l'encontre des femmes qui sont ainsi spoliées de leurs droits. Cette expression est commentée, en retour, par Pierre Col, qui suit en cela les règles de la rhétorique et des *ars dictamini*<sup>330</sup>, dans sa *Responce aux Traities Precedens*. Craignant sans doute que le lecteur y décèle une possible incitation à la trahison, il commente son opinion qui demeure relativement floue malgré une volonté de gloser la pensée de Jean de Meun :

Mais tu ne peus taire, ce dis tu, de ce que Raison dit en la guerre amoureuse, « Mieulx vault decevoir que deceus estre »...Et ne dit pas Jhesu Crist que mieux fust a Judas s'il n'eust onques esté, qu'avoir traï son maistre ? Il s'ensuyroit par ton argument que tous deux fussent bons. L'en ne doit pas prendre ainnsy les mos a la letre, mais selonc les mos precedans et l'entendement de l'auteur. Le ver sans moyen precedant ces quatre que tu as allegués est : « Mais ce sont li moins deceu » (4368) : je croy que ce n'est pas a dire que bon soit decevoir<sup>331</sup>.

---

<sup>326</sup>Voir MARGUIN-HAMON, Elsa: « La théorie des styles selon Jean de Garlande et sa mise en application dans l'œuvre poétique. », *Kehtabp, Centaurus*, N°7, *op. cit.*, p. 34.

<sup>327</sup> Voir SMIRNOVA, Victoria: « Flatter les érudits et instruire les simples : le rôle de l'*exemplum* dans le système des styles de la prédication médiévale. », *Kehtabp, Centaurus*, N°7, *op. cit.*, p. 99.

<sup>328</sup>Mary CARUTHERS: « Les commentateurs modernes de ce passage ont souligné l'aspect « trésor enfoui » de cette métaphore : la vérité d'or et d'argent serait enfouie dans les livres païens, mais pourrait se révéler utile aux chrétiens. Et comme c'est avec les « pépites » de la philosophie qu'Augustin commence à filer sa métaphore du trésor, les commentateurs ont interprété ce passage comme une injonction à exhumer et à utiliser les idées des philosophes (en particulier, des platoniciens). », *Machina memorialis : Méditation, rhétorique et fabrications des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 165.

<sup>329</sup> Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>330</sup>Voir LACASSAGNE, Miren: « L'échange épistolaire de Christine de Pizan et Eustache Deschamps », *Contexts and Continuities*, Volume II, *op. cit.*, p. 453-465.

<sup>331</sup> Pierre COL: « Responce aux Traictiés Precedens. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 99.

Christine se réfère, pour sa part, au pouvoir de la raison, de la loi, et à son expérience de lectrice pour rappeler à ses destinataires que le texte littéraire doit rendre compte d'une orientation morale et politique<sup>332</sup>. Son indignation s'exprime à travers une analyse du terme de « profit » qui relève d'un échange, similaire à celui qui règle les relations dans la justice commutative qui vise une utilité respective dans les rapports humains. S'il est unilatéral, le profit s'assimile à la fraude<sup>333</sup>. Christine met donc en garde son lecteur puisque cette œuvre ne lui procure pas de réel profit moral dans la mesure où elle peut engendrer des lectures contradictoires. Pour Christine, l'œuvre littéraire ne saurait encourager à tromper son prochain, mais doit proposer une interprétation qui privilégie la justice en tant que vertu et en tant qu'institution. A partir du moment où le débat adopte des tournures juridiques et que la notion de « bien commun » est au cœur des échanges épistolaires, l'écrivaine est à même de souligner que les actions de « tromper » et « décevoir » ne sauraient favoriser une bonne conduite morale. Les exhortations à la liberté d'agir et les incitations à interpréter de façons différentes le texte font obstacle aux bonnes mœurs. La « decevance frauduleuse » contre laquelle s'insurge l'écrivaine est une usurpation intellectuelle puisqu'elle n'est utile ni à la reine, ni aux princesses à qui Jean de Montreuil recommande de lire ce traité.

### 3) Stigmatiser la généralité frauduleuse ou la fraude sur le plan de la connaissance

Pour défendre sa cause, celle de l'honneur féminin, Christine n'hésite pas à corriger l'interprétation des textes théologiques en usant du vocabulaire juridique. Elle invalide, à cet effet, l'adverbe « généralement » que l'on trouve dans la première partie de *L'Épître au Dieu d'amours*. Le réquisitoire de Cupidon est très important dans la mesure où il permet à Christine d'argumenter en faveur de la loi naturelle ou loi de nature. Cette loi découle de principes généraux qui : « ne peuvent pas s'appliquer à tous les cas d'une façon identique, à cause de la grande variété des affaires humaines »<sup>334</sup>.

(Ad tertium dicendum quod principia communia legis naturae non possunt eodem modo applicari omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum. Et exinde provenit diversitas legis positivae apud diversos<sup>335</sup>.)

<sup>332</sup> Voir KELLY, Douglas, *Christine de Pizan's Changing Opinion in the Midst of Chaos*, op. cit., p. 33.

<sup>333</sup> Thomas D'AQUIN: « En justice commutative, on considère principalement l'égalité des choses échangées. Mais dans l'amitié utile, on considère l'égalité de l'utilité respective ; et c'est pourquoi la compensation qu'il faut accorder doit être proportionnée à l'utilité dont on a tiré profit. », *Somme théologique*. II<sup>a</sup>-IIae q. 77 a. 1 co, t. 3, op. cit., p. 485.

(Ad tertium dicendum quod in iustitia commutativa consideratur principaliter aequalitas rei. Sed in amicitia utilis consideratur aequalitas utilitatis, et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam. In emptione vero, secundum aequalitatem rei.), [42234] II<sup>a</sup>-IIae q. 77 a. 1 ad 3, <http://www.corpusthomisticum.org>.

<sup>334</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-IIae q. 95 a. 2 ad, t. 2, op. cit., p. 600.

<sup>335</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [37645] I<sup>a</sup>-IIae q. 95 a. 2 ad, <http://www.corpusthomisticum.org>.

Dans *Le Livre de la Cité des dames*, la figure allégorique Droiture fournit à Christine des arguments qui lui permettent alors de relier les notions de bonté, à celles des vertus et du bien commun, illustrant ainsi la notion générale de justice, telle que la définit Jacques Leclerc. Cette notion consacre l'homme au bien commun de l'humanité dans la mesure où les actes vertueux illustrent la justice générale<sup>336</sup>. Droiture permet alors à Christine de fonder un nouveau discours moralisé qui se focalise sur la justice. Le glissement du sens poétique au sens juridique est motivé par la matière même qui est glosée, à savoir le texte en français<sup>337</sup>, autorisant le transfert juridique et philosophique, supérieur en cela aux licences poétiques jugées trop obscures.

Le plaidoyer de Cupidon, articulé autour de la loi naturelle, défend la bonté naturelle des femmes, en convoquant des exemples de femmes qui surent aimer de manière inconditionnelle comme Médée (v. 437) ou Didon (v. 445). Le dieu évoque d'autres cas qui démontrent la propension naturelle de la femme à se soumettre aux commandements de la divine Providence.

Christine n'a de cesse, comme on peut le voir, de stigmatiser les erreurs de lecture et d'interprétation qui relèvent de la fraude, au sens où l'entend Thomas d'Aquin. C'est une notion qui est en effet perçue comme une ruse, une tromperie, sur le plan de la connaissance<sup>338</sup>. Si la fraude concerne la ruse par action, on comprend, dans cette optique que Christine se soit attachée à une notion qui empêche toute véritable action politique d'Isabeau susceptible de restaurer la paix et qu'elle se soit employée à démonter ses mécanismes pour prouver que cette manière d'agir s'oppose au bien commun.

<sup>336</sup> Voir LECLERQ, Jacques: « Note sur la justice », *Revue néo-scholastique de philosophie*, N°11, 1926, p. 274.

<sup>337</sup> Serge LUSIGNAN: « Le français, constate Oresme, est un langage noble et commun à genz de grant engin et de bonne prudence... Il ne s'agit donc pas seulement de traduire ponctuellement des ouvrages en français, mais de reprendre au compte de la langue française les arts et les sciences et de les y faire s'épanouir. Il faut donner au verbe « bailler » son plein sens juridique de prendre en charge et d'être responsable de qui est confié. », « Nicole Oresme traducteur de la pensée et de la langue française et savante », *Nicolas Oresme, Tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, éd. Pierre Souffrin et Alain Philippe Segonds, ouvrage publié avec le concours du CNRS, Les Belles Lettres, 1988, p.96 ; voir également LUSIGNAN, Serge : « Lire, indexer et gloser : Nicole Oresme et la 'politique' d'Aristote. », *L'écrit dans la société médiévale*, sous la direction de Caroline Bourlet et Annie Dufour, Paris, Editions du CNRS, 1991, p. 167-181.

<sup>338</sup> Thomas D'AQUIN: « De même que la tromperie consiste en l'exécution de la ruse, pareillement aussi la fraude. Mais on peut marquer la différence en disant que la tromperie concerne l'exécution de la ruse universellement, soit par paroles soit par actions, tandis que la fraude concerne plus proprement l'exécution de la ruse par actions. », *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 55 a. 5 co, t. 3, *op. cit.*, p. 364.

(Respondeo dicendum quod sicut dolus consistit in executione astutiae, ita etiam et fraus, sed in hoc differre videntur quod dolus pertinet ad executionem astutiae, sive fiat per verba sive per facta; fraus autem magis proprie pertinet ad executionem astutiae secundum quod fit per facta.), [41338] II<sup>a</sup>-IIae q. 55 a. 5 co, <http://www.corpusthomicum.org>.



Les récits mythologiques de Pyrrha et Deucalion<sup>339</sup>, dans les *Métamorphoses d'Ovide*, relayés ensuite par Jean de Meun dans *Le Roman de la Rose*<sup>340</sup> illustrent de quelle manière les femmes ont été écartées de la connaissance. Jean de Meun rappelle que Pyrrha et son mari Deucalion étaient les seuls survivants d'un déluge et furent confrontés à l'interprétation d'une énigme, leur ordonnant de jeter les os de la 'grant mere' afin de régénérer la race humaine:

S'i s'en alerent a confesse  
Au temple Themis la deesse  
Qui jugeoit seur les destinees  
De toutes choses destinees.  
A genoillons illuec se mistrent  
Et conseil a Themis requistrent  
Comment il porroient ouvrir  
Pour leur lignage recouvrer.  
Themis, quant oi la requeste  
Qui moult estoit bonne et honneste,  
Les conseilla qu'il s'en alassent  
Et qu'après leur dos gitassent  
tantot les os de leur grant mere<sup>341</sup>. (v. 17613-17625)

Deucalion estime être habilité à interpréter le sens de l'énigme en optant pour une lecture allégorique :

Bien dist l'exposicion :  
« Ne t'estuet, dist il, autre querre ;  
Nostre grant mere c'est la terre ;  
Les pierres, se nommer les os,  
Certainement ce sont les os :  
Après nous les couvient giter  
Pour nos lignages susciter<sup>342</sup>. » (v. 17632-17638)

Ce personnage masculin illustre la stratégie du lecteur énonciateur<sup>343</sup>. A travers les indices lacunaires de l'énigme, il construit le sens, comme le montrent le verbe « nommer » et l'auxiliaire être qui établissent un rapport d'identité entre les pierres et les os, permettant ainsi le déchiffrement de l'énigme. Deucalion privilégie le sens figuré en forgeant une signification dont il se porte garant. Il forge un code de lecture qui lui permet de déchiffrer et d'interpréter l'énigme, grâce à l'emploi du présent de vérité générale.

Cette interprétation peut se lire comme une fraude puisque ce mythe cautionne la violence à l'égard des femmes et nie leur statut de lecteur. En effet, seul l'homme s'arroge le droit de déchiffrer et de s'approprie le sens du texte écrit, réduisant alors la femme au silence, en lui interdisant toute possibilité d'en construire la signification. Ce mythe tend à démontrer que

---

<sup>339</sup> Voir COLLINS, John, Richard, *Ovidian Stories in Medieval Vernacular Narrative Poetry*, Ph.D. Stanford University, 1976.

<sup>340</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., (v.17602-17649), p. 918-920.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 918.

<sup>342</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p. 920.

<sup>343</sup> Voir MAINGUENEAU, Dominique, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 27-52.

seul l'homme est capable de lire et d'interpréter un texte littéraire. Sylvie Huot commente cette stratégie en se demandant si la femme tire profit ou non de cette situation :

In this way Pyrrha is won over; Deucalion's strategy works, and the human race is regenerated from stones. Is Pyrrha enlightened, or is she deceived<sup>344</sup>?

Pyrrha est réduite au silence. Forcée d'accepter le sens figuré qui ne repose sur aucune argumentation rationnelle mais plutôt sur des métaphores et des correspondances arbitraires entre la grand mère et la terre, d'une part, les pierres et les os, d'autre part, la femme est réduite au silence<sup>345</sup>. Elle accepte la métaphore qui affirme le rapport de ressemblance entre les os et les pierres. Les vers 17601 et vers 17602 substituent l'article défini « les » à l'adjectif possessif « ses » et interprètent cette énigme puisque Deucalion attribue une propriété à « la grant mere » qui repose sur l'équivalence entre les pierres et les os. Le lecteur masculin privilégie le sens figuré qui nécessite le devoir de régénérescence de l'espèce humaine. L'oracle sibyllin impose un droit au déchiffrement que s'arroge Deucalion, créateur et détenteur du pouvoir de lire et de comprendre et de décider. Sa stratégie fonctionne : la race humaine est régénérée à partir des pierres.

La critique d'Ovide<sup>346</sup> et la réflexion sur le langage suscitée dans le débat poursuivent des objectifs supérieurs à la simple défense de l'honneur féminin. Elles tournent autour d'une réflexion philologique et linguistique sous-tendue par la lecture du poète antique et de celle du poème de Jean de Meun. En effet, Ovide sert de tradition à toute une littérature qui exclut la femme du champ du savoir et de la république des lettres<sup>347</sup>. Cet aspect revendiqué par Pierre Col et ses pairs repose sur le choix de la langue écrite. La langue latine utilisée par Ovide et les *auctoritates* permet d'exclure la femme d'une culture savante qui s'adresse à des hommes capables de lire, de comprendre, de commenter et d'écrire en latin. Tant que la culture reste l'apanage des hommes, ils ne se sentent pas menacés dans leur pouvoir. Leur puissance physique et intellectuelle demeure le seul moyen de contrôle sur la femme.

---

<sup>344</sup> Voir HUOT, Sylvie: « Confronting Misogyny: Christine de Pizan and the *Roman de la Rose* », *op. cit.*, p. 171-172.

<sup>345</sup> Voir ARDEN, Heather: « Women as readers, women as text in the *Roman de la Rose* », *Women, the Book and the Wordly. Selected Proceedings of the St Hilda's Conference, 1993*, Volume II, éd. Lesley Smith et Jane H. M. Taylor, Cambridge, Brewer, 1995, p. 111-117.

<sup>346</sup> Voir PAUPERT, Anne : « 'Pouète si subtil' ou 'grand deceveur' : Christine de Pizan lectrice d'Ovide », *op. cit.*, p. 45-65.

<sup>347</sup> Voir HUOT, Sylvie, *The 'Romance of the Rose' and its Medieval Readers: Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; HUOT, Sylvie: « Bodily peril: Sexuality and the subversion of order in Jean de Meun's *Roman de la Rose* », *The Modern Language Review*, 95, 2000, p. 41-61.

La culture écrite masculine dit la peur de la femme. Par le pouvoir de l'écriture, elle tente de dominer, de juguler un accès féminin au savoir perçu comme une sorte d'émasculatation culturelle et métaphorique<sup>348</sup>.

#### 4) La confrontation de la clarté thomiste à la subtilité ovidienne

Afin de contrer le texte de Jean de Meun pour en souligner l'absence de fondement moral<sup>349</sup>, Christine développe des pratiques de lecture héritées d'Augustin<sup>350</sup> et de Thomas d'Aquin ; elle explicite une problématique inscrite au cœur de la querelle sur *Le Roman de la Rose* et oppose la discontinuité philosophique et thématique chère à Jean de Meun à la clarté thomiste :

Et meismement pouëte si soubtil,  
Comme Ovide, qui puis fu en exil,  
Et Jehan de Meun ou Romant de la Rose,  
Quel long procès ! quel difficile chose.  
Et sciences et cleres et obscures  
Ymet il la et de grans aventures<sup>351</sup> ! (v. 387-392)

Le vers 391 souligne l'absence de gloses et de commentaires, nécessaires à la construction du sens. Le lecteur a, en effet, besoin d'être guidé par une instance auctoriale, souvent un double du poète, qui l'éclaire dans l'interprétation des allégories jalonnant les textes de cette période. Christine réagit en lectrice d'Ovide pour stigmatiser l'attitude des clercs qui médissent des femmes, au nom de leur subtilité, au risque de tirer l'œuvre vers le mensonge<sup>352</sup>. Elle s'attarde sur les dangers de la lettre et le pouvoir de la fiction<sup>353</sup> qui nécessitent la présence du

---

<sup>348</sup>Maureen QUILLIGAN: « More difficult to dismiss than Ovid's work is a book Reason is quick to deny could have been written by Aristotle; the text is notable because of the warning that no woman should read it since it contains statements about the female body which any woman, simply by the experience of her own body, would know to be lies. By such a juxtaposition of texts, Christine posits an abyss of difference between a knowledge grounded in experience and of the female body and a male knowledge grounded in fears of castration. », *The Allegory of Female Authority*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>349</sup>Voir FLEMING, John V: « The moral reputation of the *Roman de la Rose* before 1400 », *Romance Philology*, 18, 1964-1965, p. 430-435.

<sup>350</sup>Voir FENSTER, Thelma: « *Simplece et Sagesse* : Christine de Pizan et Isotta Nogarola sur la culpabilité d'Eve », *Une femme de lettres au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 482.

<sup>351</sup>Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>352</sup>Anne PAUPERT: « Les clercs 'trop subtils' peuvent user d'arguments spécieux pour tromper ou justifier la tromperie, 'l'art de grant decevance'. Il n'est que d'observer les différentes occurrences du mot dans les extraits donnés : dans l'*Epistre* il est question des 'soubtilz clers' qui enseignent les *Remedia* pour détourner les jeunes écoliers des femmes (v. 306) ; des 'soubtilz raisons' du vieillard impuissant contre les femmes (v.340) ; Ovide lui-même, enfin, comme on l'a vu, est qualifié de 'poete si soubtil' (v.387), ce qui est à mettre en relation avec la 'decevance' et la 'fausse apparence' notées plus haut. », « 'Pouëte si soubtil' ou 'grant deceveur' : Christine de Pizan lectrice d'Ovide », *op. cit.*, p. 53.

<sup>353</sup>Armand STRUBEL: « Telle est la nature de la poésie qui exprime la vérité par le détour des belles histoires, pour le plaisir. L'erreur consisterait à ne pas prendre la fable pour ce qu'elle est, une voie détournée...Mais le clerc est là pour pallier le 'non-savoir'. La fable de l'ancien temps est marquée, en effet, par les stigmates du paganisme, par des conceptions de la Nature inadmissibles. », « Allégorie et interprétation dans l'*Ovide moralisé* », *Ovide Métamorphosé, Les lecteurs médiévaux d'Ovide*, *op. cit.*, p.143.

traducteur ou du commentateur, comme c'est le cas dans l'*Ovide moralisé*, dont elle se sert<sup>354</sup>. Le vers 391 : « sciences et cleres et obscures » insiste sur les risques d'erreur d'interprétation. L'écrivaine pose ici le problème de la fable et de ses niveaux de sens. Armand Strubel l'évoque ainsi :

Il existe donc pour la fable plusieurs actualisations possibles de la vérité, quand on veut la rendre « ouverte ». La tradition de l'allégorèse est inséparable d'un vocabulaire métalinguistique, emprunté à l'exégèse des théologiens et plus ou moins transposé dans la langue vernaculaire. Chaque texte a son lexique propre. Trois séries de concepts interviennent dans ce processus : celle qui se réfère à l'opération, en général, du décryptage ; celle qui désigne les niveaux de signification ; celle qui formule les équivalences successives lors de la transposition...L'*Ovide moralisé* fait grand usage de termes non marqués comme 'sentence', 'sens' ou 'entendement'...<sup>355</sup>

Christine remet en question la pratique du commentaire envisagée par Jean de Meun qui développe la polyphonie discursive sans livrer de sentence définitive. En opposant la clarté thomiste telle qu'elle est professée dans la théorie de l'unité de la vérité<sup>356</sup> à l'ironie du poète, l'écrivaine soulève la problématique de la polysémie de l'œuvre littéraire et de son intelligibilité. Cette prise de position lui permet de réfuter la posture intellectuelle adoptée par les partisans du *Roman de la Rose*, pour qui la libre interprétation du texte prévaut sur un enseignement moral<sup>357</sup>. C'est ainsi que son nouveau discours « moralisé » prend tout son sens. Car, même si l'ironie est présente chez Thomas d'Aquin, l'écrivaine ne retient pas ce procédé puisqu'elle privilégie une unité de pensée pour favoriser l'unité politique. Elle ne saurait se montrer favorable à une démarche intellectuelle typique de l'écriture des sommes qui prouve une chose et son contraire<sup>358</sup>. Cette théorie<sup>359</sup> est exposée par Jean de Meun, à la

---

<sup>354</sup>Bernard RIBEMONT: « En excluant les réécritures, même partielles, comme la mise en prose du XV<sup>ème</sup> siècle, on peut considérer deux types de lecture de l'*Ovide moralisé* : la première est celle des poètes qui, telle Christine de Pizan, puisent abondamment dans l'ouvrage pour alimenter et illustrer leur propos. Dans ce cas, on s'aperçoit que les moralisations n'ont quasiment aucune influence : l'*Ovide moralisé* est lu comme un recueil de mythes. », « La 'cosmogonie' de l'*Ovide moralisé* ou l'art du commentaire. », *op. cit.*, p.176.

<sup>355</sup>Voir STRUBEL, Armand: « Allégorie et interprétation dans l'*Ovide moralisé* », *op. cit.*, p.145.

<sup>356</sup>Earl Jeffrey RICHARDS: « ...dans la Querelle, Christine accepte la position du Docteur angélique sur l'unité de la vérité pour condamner l'ambiguïté cultivée par le *Roman de la Rose*. », « Les enjeux du culte marial chez Christine de Pizan » *Christine de Pizan, Une femme de sciences, une femme de lettres, op. cit.*, p. 160.

<sup>357</sup>Christine Mc WEBB et Earl Jeffrey RICHARDS: « Gerson associates, rightly or wrongly, Jean de Meun's verbal play with the Averroists whom Thomas had attacked over a century earlier. Gerson's rejection of the *Rose* as a piece of heresy could not have been more vehement, especially when the Thomist underpinnings of his arguments are clear. », « New perspectives on the Debate about the *Roman de la rose*. », *Desireuse de plus avant enquerre...*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>358</sup>Earl Jeffrey RICHARDS: « In fact Jean's position seems more closely tied, not to the debate about mendicant privileges, but to the debate about *duplex veritas* and Latin Averroism, and a verbal echo from a sermon of Thomas Aquinas in Jean's work would seem to be a fourth overlooked link of the *Rose* to the Angelic Doctor. Criticizing the practice of some members of the Arts Faculty to posit two kinds of truth, one theological and one philosophical - and this at a time when Jean was himself presumably a student in Paris - Aquinas noted in his sermon from the late 1260s *Attendite a falsis prophetis*: Inveniuntur aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt: imo solum recitant verba philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere. (Aquinas, 1881: I, 486-87)[Some who study philosophy can be found who claim that some things are not true according to faith. And when one replies to them that this is opposed to faith, they say that the Philosopher (Aristotle) said this but that they themselves do not assert it, but that they only repeat the words of the Philosopher. Such a person is a false

fin de son poème. Il met en garde quiconque cherche à cerner la notion d'amour et rappelle que toute tentative de définition repose sur une alliance de termes souvent contradictoires :

De l'autre li doit souvenir,  
Ou ja, par moye antencion,  
N'i metra diffinicion ;  
Car qui des .ii. n'a connoissance,  
Ja n'i connoistra differance,  
Sanz quoi ne peut venir en place  
Diffinicion que l'an face<sup>360</sup>. (v. 21571-21586)

De ce fait, s'opposer à Ovide, qualifié par Christine de *grant deceveur*, c'est discuter du bien fondé de sa pensée en analysant les arguments fondateurs du discours misogyne. Elle oppose, pour cela, sa pratique de lectrice et affirme ainsi la « singularité de sa posture d'écrivaine », comme le notent Liliane Dulac et Christine Reno<sup>361</sup>. En effet, la lecture des philosophes et poètes antiques permet à l'écrivaine de trouver un juste milieu entre une culture traditionnellement réservée aux hommes et une ouverture du savoir aux femmes. Cette perspective est totalement absente des textes d'Ovide et des exemples développés par Jean de Meun qui soulignent, au contraire, la peur du féminin.

Ainsi, lorsqu'il est question du pouvoir d'interprétation, Jean de Meun recourt à l'histoire de Phanie<sup>362</sup> qui est narrée par Raison. La figure allégorique évoque le rêve que fit une nuit Crésus, roi de Lydie qui vit, en songe, Jupiter et Phébus. Les dieux l'attachent à un arbre. Jupiter le lave et Phébus tient une serviette. Le roi évoque ce rêve mystérieux auprès de son entourage, sans toutefois en comprendre la signification :

Quant li songes li fu renduz  
Des .ij. dieus qui lui aparoient  
Quant seur l'arbre en haut le levoient :  
Jupiter, ce dist, le lavoit  
Et Phebus la toaille avoit  
Et se painoit de l'essuier.  
Mar se volt el songe apuier  
Dont si grant fiance accueilli

---

prophet or a false doctor since in the same way they raise objections which they cannot solve, but rather concede.], « *Les contraires choses: Irony in Jean de Meun's Part of the Roman de la Rose and the Problem of Truth and Intelligibility in Thomas Aquinas* », *op. cit.*, p. 9.

<sup>359</sup> *Ibidem*: « The overall use of contrastive structures was first elucidated by Nancy Freeman Regalado in 1981. She applied the notion of *contraires choses* in order to explain the poetic and narrative function of various exempla in Jean's *Rose*. This contrastive structure lies at the heart of Jean's irony, but this practice may itself also have a Thomist inspiration. Jean's irony seems indebted to Thomas in two ways, first generally, because, as Edmond Reiss noted:

The medieval ironic view was the medieval sense of the ultimate *connexio rerum*, the idea, which Thomas Aquinas took from Pseudo-Dionysius, that everything in creation is joined with everything else. Or, as later described by Nicholas of Cusa, all things, however different, are linked together in a *concordantia oppositorum*. (...) The *concordantia oppositorum* may be understood as not only paradoxical but also essentially ironic, for as I. A. Richards has noted, irony "consists in the bringing in of the opposite, the complementary impulses." (Reiss 1981: 214-215) », p. 10.

<sup>360</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 1112-1114.

<sup>361</sup> Voir PAUPERT, Anne: « 'Pouète si soubtil' ou 'grant deceveur' : Christine de Pizan lectrice d'Ovide », *op. cit.*, p. 60.

<sup>362</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, (v.6485-6610), p. 364-370.

Qu'il comme fols s'enorgueilli<sup>363</sup>. (v. 6500-6508).

Il demande, néanmoins, à sa fille Phanie, célèbre pour sa sagesse et sa subtilité, les clés du songe énigmatique. Celle-ci le met alors en garde contre une attitude présomptueuse qui ignorerait les caprices de Fortune :

Biau pere, dist la damoisele,  
Ci a dolereuse nouvele ;  
Votre orgueill ne vaut une coque.  
Sachiez que fortune s'en moque !  
Par c'est songe povez entendre  
Qu'el vous veult faire au gibet pendre,  
Et quant seroiz penduz au vent  
Sanz couverture et sanz auvent  
Sor vous plouvra, biau sires rois,  
Et li biaus soleus de ses rois  
Vous essuiera cors et face<sup>364</sup>. (v. 6513-6522).

L'interprétation du songe déplaît à Crésus qui voit son autorité remise en question. Le roi censure alors sa fille. Selon lui, seul le sens imposé par l'autorité masculine prévaut contre l'outrecuidance féminine. Phanie est donc réduite au silence. A travers cet exemple, Raison tente de convaincre l'amant d'abandonner la conquête illusoire et vaine de la Rose pour se consacrer à la poursuite de buts plus nobles. Phanie, décrite par Cressus, comme une personne « sage et subtile » (v. 6484), est l'exemple type du lecteur féminin, dont la lucidité, l'intelligence et la subtilité comprennent les stratégies de lecture masculines<sup>365</sup>.

Le poème cite d'autres exemples historiques, littéraires ou mythologiques de femmes qui ont tenté de dévoiler et de percer à jour les rapports entre la culture écrite et l'expérience masculine du pouvoir. La crainte de la clairvoyance féminine, perçue comme un risque d'émasculatation et de castration écarte les femmes du savoir<sup>366</sup> pour imposer l'autorité masculine<sup>367</sup>. Dans le poème de Jean de Meun, Héloïse, Lucrèce, Médée, Phanie, Didon, Médée ou Pyrrha tentent d'adopter une stratégie de lecture qui leur permette de résister à la

---

<sup>363</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p. 364.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 366.

<sup>365</sup> Sylvie HUOT: «Thus although Phanie is the strongest woman reader and the one least swayed by male rethoric, she too fails in her attempt to persuade a male interlocutor of the validity of her reading. », «Confronting Misogyny: Christine de Pizan and the *Roman de la Rose* », op. cit., p. 173.

<sup>366</sup> Maureen QUILLIGAN: «Thus Jean anticipates the kind of response that readers like Christine will have and makes it part of his text. The rejection of Reason because of her crude word, however, motivates the rest of the plot: in rejecting Reason, the lover turns to all the other dramatis personae of the poem. A number of other attempts are made in the *Rose* to explicate the story of Saturn's loss of genitals; one may say, without exaggeration, that Jean's text is obsessed with getting the story and its implications of idolatry understood aright. », *The Allegory of Female Authority, Christine de Pizan's Cité des Dames*, op. cit., p. 42.

<sup>367</sup> Noah D. GUYNN: « In a brilliant new study of the Ovidian underpinnings of the *Rose*, Alastair Minnis asserts that Jean de Meun consistently rejects "traditional mythographic moralization" in favor of "phallogocentric demythologization": "Stylistic equivocation and polite euphemism are stripped away to lay bare the insistent demands of male desire and men's preoccupation with their sexual potency." Thus, while Saturn's castration initially appears to illustrate a relinquishing of paternal or authorial control, the *Rose* immediately turns to another fiction of male mastery: a poetics and ethics of procreation in which the phallus retains its privileged role as inseminating agent. », «Authorship and Sexual/ Allegorical Violence in Jean de Meun's *Roman de la rose*. », op. cit., p. 630.

violence masculine, en vain<sup>368</sup>. Jean de Meun montre que ces femmes s'isolent, sombrent dans le désespoir ou tentent de se suicider car elles ne parviennent pas à être écoutées. Le mythe de Pyrrha et Deucalion met en place des stratégies masculines, privilégiant le sens figuré au détriment du sens littéral.

## ***VI) Des stratégies de lecture universelles, indispensables pour bien gouverner***

Pour Christine, les clercs se sont donc emparé du savoir et du pouvoir, en usant, à l'égard de la femme, de ruse et de tromperie. Il devient alors nécessaire, d'adopter une véritable démarche critique qui se focalise sur son propre statut de lecteur pour suggérer que le bon jugement consiste à adopter des stratégies de lecture nouvelles, en reconnaissant les qualités des femmes, ce qui est indispensable pour agir conformément au bien commun. Cette démarche évoque d'ores et déjà une poétique de la justice. En effet, en établissant que les femmes illustrent les vertus morales et théologiques de charité et de piété, Christine souligne qu'elles savent respecter le bien de la multitude. Elles sont capables, comme l'ont montré Marthe et Marie, entre autres, de faire passer le bien d'autrui avant leur bien propre ; c'est la priorité du bien d'autrui qui confère une portée morale à leurs actes.

Si Thomas d'Aquin précise que toute vertu morale rapportée au bien commun se nomme justice légale<sup>369</sup>, Nicole Oresme insiste sur la définition d'Aristote qui commande le rapport entre les différentes vertus pour les orienter vers le bien commun :

Et en justice legal est contenue toute vertu ensemble et est vertu mesmement parfaite, laquelle est parfaite en ce et par ce que celui qui le a en peut user quant a autre ou en regart d'autre et non pas tant seulement a lui meisme. Car moult de gens sont qui peuvent user de vertu en leurs propres choses, mailz ils n'en peuvent user es choses qui resgardent autre...Et pour ce justice seule et nulle autre vertu semble estre bien de autrui, car par elle est fait bien conferent et utile au prince ou au pueple commun<sup>370</sup>.

Cette définition de la justice légale aurait pu avoir inspiré Christine au point d'avoir attisé son désir de prouver inlassablement que les femmes sont tournées vers les autres. Cette piste paraît pertinente pour répondre aux attaques liées à la misogynie clergiale. L'écrivaine rappelle que le poète s'engage dans la politique de son époque dans l'intention de devenir une sorte de conseiller<sup>371</sup> qui éclaire le lecteur sur ce qu'il convient de penser afin d'agir

---

<sup>368</sup> Voir HUOT, Sylvie : « confronting Misogyny: Christine de Pizan and the *Roman de la Rose* », *op. cit.*, p. 171-172.

<sup>369</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 47 a. 10 ad 1, t. 3, *op. cit.*, p. 327.

<sup>370</sup> Nicole ORESME, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, V ii, *op. cit.*, p. 279.

<sup>371</sup> Cette démarche rappelle l'attitude de Deschamps qui considère que son rôle est de conseiller les princes, comme le remarque Miren Lacassagne, au sujet des *Œuvres complètes* de Deschamps : « Le ton satirique de ces nombreuses pièces, leur visée dénonciatrice et corrective répond avec des accents propagandistes à l'agitation socio-politique du règne de Charles VI, suivant en cela les anciens conseillers de Charles V. Deschamps

utilement. Les poètes que Christine commente la conduisent à penser que les femmes font l'objet de dénigrement qui justifient leur exclusion du savoir et du pouvoir. Afin de défendre un ordre qu'elle estime plus juste, elle dénonce la diffamation résultant d'une attitude intellectuelle frauduleuse et s'interroge sur de possibles stratégies de lecture au féminin.

### 1) Les femmes et la relation au savoir ou la nécessité de poser la femme en lectrice

Si les clercs excluent les femmes du savoir, ils portent atteinte, selon Christine, à leur réputation en tenant sur elles des propos mensongers. Cette attitude relève, aux yeux de l'écrivaine, de la diffamation. Aussi, Dans *L'Epistre au Dieu d'amours*, Cupidon s'oppose à tous ceux qui osent médire des femmes par le biais de la diffamation :

Savoir faisons en generalité  
Qu'a nostre court sont venues complaints  
Par devant nous et moult piteuses plaintes<sup>372</sup> (v.8-10)

...  
Et de toutes femmes generaument<sup>373</sup>, (v.13)

...  
Si se plaingent les dessudittes dames  
Des grans extors, des blasmes, des diffames,  
Des traïsons, des oultrages très griefs,  
Des faussetez et de mains autres griefs,  
Que chascun jour des desloiaulx reçoivent,  
Qui les blasment, diffament et deçoivent<sup>374</sup>, (v.17-22)

Pour combattre cette attitude, Christine souligne que ces propos sont infondés et recourt, dans son commentaire, au terme de « fatras » pour qualifier le discours misogyne :

Et pour ce que il tant deffent dire son secret a femme-qui du savoir tant est en grant doubt-, je ne say ou tous les dyables pensa tant de fatras et de parolles gastees qui la sont arengies par lonc procès. Je pry a tous ceulx qui tant le font authentique et tant l'apreuvent que ilz me sachent a dire quant ont veus accusés, mors ou pendus par l'ancusement de leurs femmes, ou reprochés en rue (je croy que cler les troverent fames non obstant) : je confesse bien que bon conseil seroit d'ennorter pour toute seuretey que ung chascun son secret celast, car hommes ou fames ne sont mie tous bons...<sup>375</sup>

Le terme « authentique » souligne que ces propos sont des allégations : ils ne reposent sur aucune preuve réelle. La diffamation apparaît de façon récurrente dans le poème : « les diffames » (v.18), « diffament et deçoivent » (v.22), « et quel proffit vient d'ainsi diffamer<sup>376</sup> » (v.165), « homme qui dit diffame ne laidure<sup>377</sup> » (v.187), « et tous leurs meurs

---

expérimente diverses techniques de persuasion dans les poèmes qui constituent des variations sur un thème politique et/ou partisan. », « Eustache Deschamps, praticien d'un style moyen. », *Kehtabp, Centaurus*, N°7, *op. cit.*, p. 152-153.

<sup>372</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>374</sup> *Idem*, p. 2.

<sup>375</sup> Christine DE PIZAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoye par la dicte contre *Le Romant de la Rose*. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>376</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, *op. cit.*, p. 6.

<sup>377</sup> *Ibidem*, p. 7.



femenins diffamer<sup>378</sup> » (v.200), « car le pecheur on ne doit diffamer<sup>379</sup> » (v.209). Cette attitude cause un réel préjudice aux femmes qu'il s'agit de réparer. C'est donc le nouveau discours « moralisé » mis en place par Christine qui rend justice aux femmes en montrant que le discours misogyne est dénué de tout fondement moral d'une part, et en reconnaissant leur capacité à agir vertueusement, d'autre part. Lorsqu'elle évoque l'honneur des femmes bafouées, elle semble s'inspirer de la pensée thomiste liée à la diffamation :

On diffame non en portant atteinte à la vérité, mais à une réputation. Ce qui peut se faire directement ou indirectement. Directement de quatre façons : en attribuant à autrui ce qui n'est pas ; en exagérant ses péchés réels ; en révélant ce qui est secret ; en disant que telle bonne action a été commise avec une intention mauvaise. Indirectement, en niant le bien qu'il a fait ou en multipliant méchamment les réticences et les restrictions<sup>380</sup>.

(Ad tertium dicendum quod aliquis dicitur detrahere non quia diminuat de veritate, sed quia diminuit famam eius. Quod quidem quandoque fit directe, quandoque indirecte. Directe quidem, quadrupliciter, uno modo, quando falsum imponit alteri; secundo, quando peccatum adauget suis verbis; tertio, quando occultum revelat; quarto, quando id quod est bonum dicit mala intentione factum. Indirecte autem, vel negando bonum alterius; vel malitiose reticendo<sup>381</sup>.)

Christine dénonce un mode d'agir qui n'est pas basé sur la réalité observable. Les clercs, en effet, accusent parfois les femmes de les conduire à la potence. La virulence du vocabulaire employé évoque la diffamation directe : « je ne say ou tous les dyable pensa tant de fatras et de parolles gastees<sup>382</sup> ». Bien que le terme *fatras*<sup>383</sup> désigne des bêtises, niaiseries et choses insignifiantes, on sait que la diffamation féminine n'est pas prise à la légère par Christine. C'est un acte qui relève du péché, comme elle le signale également dans *Le livre des trois vertus* :

...mais prens bien garde que ta conscience ne soit point blecee pour telz fatraz, ne que tu donnes causes a autrui de troublement ne d'empeschement, car le pechié en descendroit sur toy<sup>384</sup>.

L'écrivaine accorde donc une place privilégiée aux femmes dans ses textes et cherche ainsi à leur conférer un statut de lectrices, comme étant partie prenante de son nouveau discours « moralisé ».

Cette nouvelle perspective a trait au problème de l'interprétation d'une œuvre littéraire, comme le souligne l'épître que Christine adresse à Pierre Col qui utilise l'exemple des alchimistes. L'écrivaine évoque les dangers d'une lecture dépourvue d'une intention d'auteur clairement définie :

---

<sup>378</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>379</sup> *Idem*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>380</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 73 a. 1 ad 3, tome 3, *op. cit.*, p. 471.

<sup>381</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [42132] II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 73 a. 1 ad 3, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>382</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoye par la dicte contre *Le Romant de la Rose*. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>383</sup> Voir l'article « fatras » dans *Le dictionnaire du Moyen Français 2009*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université.

<sup>384</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre des Trois Vertus*, II v, *op. cit.*, p. 139.

Sés tu comment il va de celle lecture ? Ainsy come des livres des arguemistes : les uns les lisent et les entendent d'une maniere, les autres qui les lisent les entendent tout au rebours ; et chascun cuide trop bien entendre. Et sur ce ilz oeuvrent et apprestent fourniaux, alembis et croisiaux, et soufflent fort, et pour ung petit de sublimacion ou congueil qui leur appere merveillable, ilz cuident ataindre a merveille. Et puis quant il ont fait et gasté leur temps, ilz y scevent autant comme devant, -mais que coust et despenche la maniere de distiller et d'aucunes congelacions de nulle utilité. Ainsy est il de toy et de moy et de plusieurs : tu l'entens et le prens d'une maniere, et moy tout au rebours ; tu recites, je replique<sup>385</sup>.

Les groupes nominaux « les uns » et « les autres » montrent les dangers liés à l'indétermination qui sème alors la confusion parmi les commentateurs. Selon Christine, cette pratique n'est pas utile à l'édification des moeurs. L'écrivaine emploie l'adjectif « merveillable » repris par l'expression : « ils cuident atteindre a merveille », dans une perspective héritée d'Oresme puisqu'on trouve une occurrence de ce terme dans son lexique qui insiste sur la notion morale de bien, comme nous l'avons indiqué plus haut, au sujet du *débat sur le Roman de la Rose*<sup>386</sup>.

L'écrivaine s'inscrit dans le sillage d'Oresme pour opposer son nouveau discours moral aux partisans de Jean de Meun en débattant de la notion de bien et d'utilité, à l'instar de l'intellectuel qui insiste sur la notion de profit moral :

Qui concerne les moeurs et l'idéal de conduite" : ...et pour ce, tout le fait, tout le negoce de vertu moral et de politiques est en delectacions et tristeces et les regarde. (ORESME, *E.A.*, c.1370, 155)<sup>387</sup>.  
[Dans le domaine du comportement] : Et pour ce, eleccion n'est pas senz entendement et pensee et si n'est pas senz habit moral. (ORESME, *E.A.*, c.1370, 333)<sup>388</sup>.

S'inspirant vraisemblablement d'Oresme et de son vocabulaire, Christine oppose à ses adversaires la nécessité de prouver l'utilité morale de la lecture, sans aucune ambiguïté :

In fact Jean's position seems more closely tied, not to the debate about mendicant privileges, but to the debate about *duplex veritas* and Latin Averroism, and a verbal echo from a sermon of Thomas Aquinas in Jean's work would seem to be a fourth overlooked link of the *Rose* to the Angelic Doctor. Criticizing the practice of some members of the Arts Faculty to posit two kinds of truth, one theological and one philosophical -- and this at a time when Jean was himself presumably a student in Paris -- Aquinas noted in his sermon from the late 1260s *Attendite a falsis prophetis*:  
Inveniuntur aliqui qui student in philosophia, et dicunt aliqua quae non sunt vera secundum fidem; et cum dicitur eis quod hoc repugnat fidei, dicunt quod philosophus dicit hoc, sed ipsi non asserunt: imo solum recitant verba philosophi. Talis est falsus propheta, sive falsus doctor, quia idem est dubitationem movere et eam non solvere quod eam concedere. (Aquinas, 1881: I, 486-87)  
[Some who study philosophy can be found who claim that some things are not true according to faith. And when one replies to them that this is opposed to faith, they say that the Philosopher (Aristotle) said this but that they themselves do not assert it, but that they only repeat the words of the Philosopher. Such a person is a false prophet or a false doctor since in the same way they raise objections which they cannot solve, but rather concede<sup>389</sup>.]

<sup>385</sup> Christine DE PISAN: « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 126.

<sup>386</sup> Voir *supra*, p. 52.

<sup>387</sup> *Le dictionnaire du Moyen Français 2009*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université.

<sup>388</sup> *Ibidem*.

<sup>389</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « *Les contraires choses: Irony in Jean de Meun's Part of the Roman de la Rose and the Problem of Truth and Intelligibility in Thomas Aquinas* », *op. cit.*, p. 9.

Ainsi la lecture du poème de Jean de Meun nourrit la réflexion de Christine sur l'écriture et la conduit à penser que tout texte littéraire doit prouver son utilité. Selon son opinion, le poète doit se placer en amont du discours pour transformer les éléments du message lyrique ou didactique en preuves. Il n'est pas étonnant de constater que Christine manifeste une préférence pour les textes politiques sans pour autant renoncer totalement à la poésie courtoise. D'un traité didactique à l'autre, d'une œuvre poétique à une autre, le fil linéaire d'une pensée logique se déroule inlassablement pour instruire et guider le lecteur vers les voies du salut individuel et collectif. Les aspects qu'elle développe ne varient guère : son lyrisme, sa subjectivité féminine et sa marginalité de veuve sont mis au service de l'écriture du politique. Lorsqu'elle conclut son épître au Prévôt de Lille, elle déploie son programme d'écrivain, au service du bien commun en rappelant qu'il importe de savoir adopter un bon comportement moral pour vivre conformément à la morale et aux vertus :

Pour ce, sire tres chier, et a tous autres qui tant le recommandés, loués, magnifiés et si hault le voulés asseoir que a pou tous autres volumes volés et osés abaissier, je dis certainement et en confermant mon oppinion que cestuy rommant de *la Rose*, non obstant que le clamés « mirouer de bien vivre, exemple de tous estas de soy politiquement gouverner et vivre religieusement et sagement », que sauve vostre grace, ains est exortacion de vice confortant vie dissolue, doctrine plainne de decevance-voire de dampnacion et honte de plusseurs persones, et puet estre d'erreur<sup>390</sup>.

Ce nouveau discours semble s'inspirer, dans le cadre de cette épître, d'une occurrence du terme « moral » que l'on trouve chez Oresme et qui concerne les qualités politiques liées à l'action de se comporter mais aussi de gouverner :

Empl. subst. masc. "Moraliste" : Car nul ne peut estre bon *moral* senz savoir politiques. ([ORESME, E.A.C., c.1370, 540](#))<sup>391</sup>.

Pour l'écrivaine, le lecteur ne saurait se montrer un bon sujet, il ne saurait donc posséder le sens politique sans respecter les règles de la morale, reliées à l'*honestum*.

## 2) *L'inspiration mariale : un contre modèle à la diffamation clergiale*

Pour répondre à ce qu'elle qualifie de « fatras », Christine recourt également au poème d'inspiration mariale : *L'Oroyson Notre Dame* et affine certains arguments, liés à la diffamation, déjà présents dans le débat épistolaire, comme on peut le voir dans la requête qu'elle adresse à la Vierge :

Vierge mere, de Dieu ancelle,  
De la Trinité temple et celle,  
Saint Jerosme ne fait mencion,

<sup>390</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre Cristine au Prevost de Lisle, envoyé par la dicte contre *Le Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op.cit., p. 56-57.

<sup>391</sup> Lexique de Nicole Oresme par Charles Brucker, DMF: Dictionnaire du Moyen Français 2009, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université.

Après l'enfantement pucelle,  
 Sur toutes femmes tu es celle  
 Qui de grace eus prevencion :  
 Pour le devot sexe des femmes  
 Te pri que leur corps et leur ames  
 Tu ayes en ta saintte garde,  
 Soient damoiselles ou dames  
 Ou autres, gard les de diffames  
 Et que le feu d'enfer ne les arde<sup>392</sup>.

L'utilisation de la littérature mariale répond à un objectif bien précis chez Christine. Elle puise dans cette tradition pour proposer un contre-modèle efficace à la pensée misogyne : le « devot sexe de femme » qui désigne l'ensemble des femmes sur lequel doit s'étendre la protection de la Vierge, est une expression calquée sur le latin<sup>393</sup>. C'est là une manière de faire obstacle à la diffamation au moyen d'une requête à la fois éthique et politique. Earl Jeffrey Richards souligne que l'utilisation de la littérature mariale permet à Christine d'opposer à Jean de Meun la tradition franciscaine liée à la diffusion des miroirs aux princesses<sup>394</sup>. Elle affirme son nouveau discours « moralisé » ; elle s'inscrit ainsi dans le sillage d'une littérature morale et chrétienne dédiée à Marie et adressée spécialement aux femmes, pour leur édification<sup>395</sup>. Marie devient l'intercesseur de l'écrivaine et de toutes les

<sup>392</sup> Christine DE PIZAN, *L'Oroyson Nostre Dame*, (v 193-204), huitième strophe, vers cités par Gérard Gros, dans *Le poète, la Vierge, le Prince*, Publications de l'Université de Saint Etienne, p. 82-83.

<sup>393</sup> Voir RICHARDS, Earl, Jeffrey: «To begin with, Christine addresses herself to *Dames contemplatives et entre vous du devost sexe des femmes*. The phrase *devost sexe des femmes* translated the Latin from the collect for the Assumption of the Virgin in which Mary is asked to intercede first *pro clero* and then *pro devoto foemineo sexu*, a prayer often found in Books of Hours. *Pro devoto foemineo sexu* does not mean “for the devote female sex” but rather simply “for nuns” (in parallel to *pro clero*, “for priests”), since nuns were sometimes called *devotae*, going back to Saint Ambrose's treatise *Ad Virginem devotam*. », « His Passion Seen Through Her Eyes: Christine de Pizan's *Heures de contemplacion sur la Passion de Nostre Seigneur*, An Innovative Marian Devotional Text Written for the Nuns of Poissy », à paraître, p. 3.

<sup>394</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « This intensely personal, but also overwhelmingly visual moment in the work seems to stem from a tradition of Franciscan spirituality cultivated at the court of the French Queen, where the confessors were Franciscans. »<sup>394</sup> Quite correctly, McNamer in her *Speculum* article warns against simplifications regarding the nature of medieval Franciscan spirituality, and as a philologist I would argue that one must search for textual evidence of various kinds of Franciscan spirituality in Christine's work. For example, a team of researchers at Monash University have recently called attention to the importance of the Middle French translation of the *Speculum dominarum*, written around 1305 in Latin as a “mirror of princesses” by Durand de Champagne, the Franciscan confessor of Jeanne de Navarre, and quickly translated into the vernacular and copied for both the royal and most ducal courts of the fourteenth century. Certain aspects of this work seem to find an echo in Christine's *Cité des Dames*. », « His Passion Seen Through Her Eyes: Christine de Pizan's *Heures de contemplacion sur la Passion de Nostre Seigneur*, An Innovative Marian Devotional Text Written for the Nuns of Poissy », *op. cit.*, p. 6.

<sup>395</sup> Voir *Histoire Littéraire de La France* : « Le Miroir des dames (*Speculum dominarum*) est un manuel de morale chrétienne, à l'usage des femmes en général, mais particulièrement destiné aux princesses et aux reines. Il a été composé pour l'édification et l'instruction de Jeanne, reine de France et de Navarre, comme nous l'apprend un prologue où l'auteur a exprimé en quelques lignes tout ce que nous savons sur l'origine de l'ouvrage :

Incipit Prologus in Speculum dominarum.

Ad honorem et gloriam summi regis et reginae gloriosae Virginis, ma tri ejus, aliqua verba et exempla salubria de scripturis sacris et libris sanctorum in hoc libello compendiose studui compilare, ad aedificationem et eruditionem excellentissimae dominae Johannaе, Dei gratia, illustrissimae reginae Franciae et Navarrae, necnon ad utilitatem omnium dominarum... », Ouvrage commencé par des Religieux Bénédictins de la Congrégation de

femmes victimes de diffamation. *L'Oroyson Notre Dame* ne reprend pas seulement un des thèmes chers à Christine : à savoir la défense des femmes, elle leur assure une protection de fait : morale et politique. La Vierge défend le royaume et toutes les femmes victimes de diffamation<sup>396</sup> en réaffirmant leur place dans la création et le royaume. En effet, envisagée comme une réponse à Jean de Meun<sup>397</sup>, la littérature mariale rend inopérant le discours misogyne. L'évocation des qualités de Marie s'étend à toutes les femmes. Aussi l'association du mot « ancelle » au vers 193 et du verbe « diffame » au vers 203 du poème suggère que les femmes sont capables de servir Dieu et le royaume, à l'image de la Vierge. La référence à Bernard de Clairvaux (associée à ce qu'on peut percevoir comme une allusion à Dante) repose sur une utilisation du discours féminin qui s'appuie sur l'autorité mariale, seule capable d'entendre et de laisser exprimer la lucidité poétique et politique de Christine. La place de cette strophe n'est pas anodine. Elle intervient après le thème de la mort et du purgatoire, deux aspects chers à Dante. Si Gérard Gros voit dans cette dix septième strophe la caution spirituelle du féminisme de Christine, rappelons que celle-ci s'était déjà adressée à Isabeau de Bavière pendant la querelle sur le *Roman de la Rose*, lui demandant d'arbitrer la polémique entre les adversaires du débat, la priant d'agir comme le juge des cours d'amour.

Les deux intercesseurs principaux de Christine : La Vierge et Isabeau sont des figures qui dans ses textes traduisent le transfert du sens poétique au sens politique et moral. Si Marie représente l'Amour Charité, Isabeau illustre l'amour de la patrie et représente un « juge » capable d'arbitrer des débats fictifs ou historiquement datés, comme on a pu le voir avec *Le Débat sur le Roman de la Rose*. On comprend mieux, dans cette perspective, l'évolution d'une pensée qui s'inspire du jugement courtois et d'un raisonnement juridique par lesquels il s'agit de réaffirmer socialement et politiquement la position de la reine et des femmes.

---

Saint-Maur et continué par des Membres de l'Institut, tome xxx, suite du Quatorzième Siècle, Paris, Kraus Reprint, 1888, p. 311.

<sup>396</sup>Earl Jeffrey RICHARDS: « *L'Oroyson Notre Dame*, œuvre dense et érudite qui, dans un contexte politique caractérisé par la crise d'une régence éventuelle de la Reine Isabeau, revalorise la reine céleste comme figure inverse d'une reine terrestre, a frayé la voie aux allégories mariales de la *Cité des Dames*. », « Les enjeux du culte marial chez Christine de Pizan », *Desireuse de plus avant enquerre...op. cit.*, p.164 ; Voir également WALTERS, Lori, J: « It is true that human beings must cooperate with the will of the Holy Spirit in order to create the City of God on earth, it is also true that in the past many women communicated that will to others. Chief among those women were Christian queens, who did so by modeling their conduct upon Mary's acceptance of God's will at the Annunciation. It follows that in a very real sense everyone must imitate Mary's example as a redeemed figure of Eve in order to give birth to the spiritual person who risks lying stillborn in their carnal selves », « Magnifying the Lord, Prophetic Voice in *La Cité des Dames* », *Cahiers de Recherches Médiévales*, 13, 2006, p. 247-248.

<sup>397</sup> Voir Mc WEBB, Christine et RICHARDS, Earl Jeffrey: « In the third book of the *Cité des dames* Christine has Lady Justice proclaim the Virgin Mary, Queen of Heaven, as the Queen of the City of Ladies, thus making Mary the Queen of Justice. This gesture was pre-eminently political because male claims to ecclesiastical office had been (and still are) based on the Pauline belief (Hebrews 6: 20) that Melchisedech, the priest-king in Genesis 14: 18 whose name meant « king of justice » pre-figured Christ, the King of Justice. Thus, to make Mary the Queen of Justice was not only an act of piety, but also of political defiance. », « New Perspectives on the Debate about the *Roman de la rose* », *Desireuse de plus avant enquerre... , op. cit.*, p. 109.

Rappelons que la désignation d'Isabeau comme lecteur privilégié des textes de Christine, va de pair également avec sa qualité de juge dans la cour d'amour qu'elle avait contribué à développer<sup>398</sup>.

Créée le 6 janvier 1400, la cour d'amour évoque en premier lieu une institution judiciaire<sup>399</sup>. Inspirée par l'entourage d'Isabeau de Bavière, cette auguste assemblée, à l'instar de celle des dieux de l'Olympe, fut chargée de rendre des jugements littéraires sur les manquements aux lois d'honneur et de respect à l'égard des dames<sup>400</sup>. La cour devait trancher certains conflits de doctrine ainsi que les cas amoureux. Un jugement final était requis dans ces procès fictifs, qui s'inspiraient, en cela, des cours d'amour du XIIe siècle<sup>401</sup>. S'il s'agissait davantage, à cette époque, de jeux qui intervenaient dans les milieux cultivés, le quatorzième siècle et le quinzième siècle y ajoutent la conception juridique des lettrés rêvant d'une nouvelle organisation de la société<sup>402</sup>. Cette tendance ancrée sur une organisation formaliste et institutionnelle bénéficie des aspirations bourgeoises telles qu'on les rencontre dans les *puys* littéraires. Des poèmes spécialement composés pour elles doivent être soumis aux dames. Les ballades écrites par les ministres et les poètes de cour : « seront portées devers les dames telles que on advizera pour les jugier à leurs avis et bonne discrecion, lesquelles dames, de leur grace et hautesse, donront deux vergettes d'or, pour couronne et chapel, aux mieux faisans de ce jour<sup>403</sup>. » Ces jugements littéraires qui empruntent parfois la forme des chants royaux sont soumis aux princes. Christine se montre particulièrement attentive à puiser dans ces traditions car elle ne perd pas de vue que la poésie courtoise est nécessaire voire indispensable pour intéresser ses lecteurs à son nouveau discours « moralisé ».

C'est pourquoi l'intervention de la reine Isabeau dans la querelle, par le biais d'une première série de ballades datée de juin 1402<sup>404</sup>, et l'annonce de l'envoi d'un livre d'étrennes dont le sujet est un débat, placent la souveraine dans le cadre de la cour d'amour en même temps qu'elle l'introduit juridiquement et historiquement dans la querelle d'idées, puisque les épîtres du dossier recueillies par Christine lui sont envoyées au même moment que les ballades<sup>405</sup>. Mêler des préoccupations d'ordre juridique à la fiction poétique donne un sens nouveau au jugement de tradition courtoise et montre que Christine en renouvelle la tradition.

---

<sup>398</sup> Voir ADAMS, Tracy, *The Life and Afterlife of Isabeau of Bavaria*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2010, p. 152-165.

<sup>399</sup> POIRION, Daniel, *Le Poète et le Prince : l'évolution du lyrisme courtois de Guillaume de Machaut à Charles d'Orléans*, Genève, Slatkine Reprints, 1978, p. 37.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>401</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>402</sup> *Idem*, p. 38.

<sup>403</sup> *Idem*, p. 38-39.

<sup>404</sup> Christine DE PISAN, Jean GERSON, Jean DE MONTREUIL, Gontier et Pierre COL, *Le Débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. XLVII.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. XLVII.

Cette voix féminine est celle d'une *ancilla sapientae*<sup>406</sup>, capable de lire et de goûter les textes antiques et patristiques. Ainsi, le choix de la prière, dans *L'Oroyson Notre Dame*, est sans doute, lui aussi, propre à favoriser la concorde intellectuelle et sociale, entre les hommes et les femmes, qui peut rétablir l'équilibre du royaume.

En poète humaniste qui réfléchit sur les enjeux stylistiques et rhétoriques des formes et des genres qu'elle emploie, Christine conçoit son poème selon un principe de succession qui répond aux critères logiques des cinq parties régissant les *artes dictamini*<sup>407</sup>, ainsi que le souligne Earl Jeffrey Richards :

There should be five parts arranged in logical sequence. After the salutation- as to which the etiquette of the mediaeval scribe was very exacting, each class in society having its own terms of address and reply- came the exordium, consisting of some commonplace generality, a proverb, or a scriptural quotation, and designed to put the reader in the proper frame of mind for granting the request to follow. Then came the statement of the particular purpose of the letter (the narration), ending in a petition which commonly has the form of a deduction from the major and minor premises laid down in the exordium and narration, and finally the phrases of a conclusion<sup>408</sup>.

### 3) A la croisée de la tradition mariale et du genre épistolaire : une poétique de la clarté

Le mélange apparent des genres, caractéristique de l'écriture et de la pensée de Christine, apparaît comme une constante pour édifier le lecteur et le sensibiliser aux notions de « juste » et d' « injuste ». Les formes d'expression de littérature mariale cautionnent un nouveau discours « moralisé » envisagé comme une défense contre toute forme de préjudice ; l'apparition finale de Marie renforce son statut de « defenderesse » de la cause féminine dans *Le Livre de la Cité des dames* :

She later calls the Virgin the *deffenderesse* of the City, uses the term *deffense* (-s/-ce/-s) ten times throughout the work, and the verb *deffendre* in various forms thirteen times. Christine conceives of the *City of Ladies* as a safe haven for women who have proven their merit, their nobility through virtue, as though she were saying to each of its inhabitants and living stones, *citra vim habitas*-here you live

---

<sup>406</sup> Liliane DULAC : « Christine saisit donc cette occasion de se ranger ostensiblement parmi les professionnels du savoir, comme le confirmera sa signature à la fin de l'*Epistre* : 'Christine de Pizan, ancelle/ De Science.' Elle invite le destinataire, son maître mais aussi son 'frère' (confrère) à lui reconnaître cette place sans mépriser son 'femenin scens', ce qu'Eustache Deschamps lui reconnaîtra bien volontiers, en renchérissant même, dans sa balade 1214, sur l'image qu'elle a donnée d'elle-même et de sa position sur le terrain du savoir. Rappelons que cet échange a lieu quelques semaines après que Christine a adressé à la reine Isabeau les pièces du débat sur le *Roman de la Rose* : elle s'est déjà qualifiée d' 'amie de science' dans son épître en prose à Pierre Col, le 'clerc subtil'... », « Christine de Pizan, femme de science, femme de lettres », *op. cit.*, p. 8-9.

<sup>407</sup> Nadia MARGOLIS: «The Latin *Artes dictandi* or *dictaminis* (Arts of Composition) were established as a distinctly separate branch of rhetoric during the tenth century. Their goal was to standardize and ennoble letter writing as a genre, elevating its prior status as any form of semi-public written *sermo absentium* ("conversation between absent parties"). This genre's successful evolution, independent of other rhetorical forms, may be explained by its immediate usefulness to secular and ecclesiastical officialdom, since such letters served as the most efficient and forceful tools in government and policy making», « 'The Cry of the Chameleon': Evolving Voices in the Epistles of Christine de Pizan», *Disputatio, An International Transdisciplinary Journal of the Late Middle Ages*, Volume I: The Late Medieval Epistle, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1996, p. 39.

<sup>408</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « The Lady wants to talk : Christine de Pizan's *Epistre a Eustace Mourel* », *op. cit.*, note 11, p. 121.

sheltered from violence. And while the City as such is defined as the absence of violence, a negative freedom, entrance to the City, *le droit de cité*, as it were, is obtained through positive achievements<sup>409</sup>.

Christine privilégie en effet l'unité intellectuelle et rhétorique dans un contexte politique troublé par les crises de folie de Charles VI. Il importe alors de restaurer la véritable image de la femme, très éloignée des discours misogynes, véhiculés par les clercs, et inspirés des mythes ovidiens diffusés principalement par la poésie courtoise.

A mi-chemin entre l'épître et le poème courtois, *L'Epistre au Dieu d'amours* souligne la dette de Christine à l'égard des *Artes dictamini*<sup>410</sup>. Consciente de ses choix littéraires, l'écrivaine considère cette branche de la rhétorique comme réglant un type d'œuvre particulièrement à même de convaincre le lecteur de ce qu'elle peut apporter d'utile. Ce genre est hybride : il peut s'exprimer en prose ou en vers, en latin ou en langue vulgaire. Il s'applique à des échanges fictifs ou réels, traite de thèmes philosophiques ou lyriques. L'épître si prisée par l'élite masculine érudite, permet alors à Christine de définir et de clarifier sa propre conception de la poésie, qui, bien qu'héritée de Deschamps, Machaut et Froissart, sait s'affranchir de ses illustres prédécesseurs afin d'opter pour une originalité véritablement humaniste, avant l'heure.<sup>411</sup>

L'épître circonscrit le projet didactique de Christine. Le genre épistolaire concentre les aspirations de l'écrivaine autour des réflexions suscitées par les notions de cause matérielle (*causa materialis*), de cause formelle (*causa formalis*) et de l'intention finale du texte poétique et / didactique (*causa finalis*). C'est à travers la cause formelle que Christine pratique une certaine forme d'ironie en s'opposant à Jean de Meun dont elle désavoue la pratique de compilation.

Dans les propos du dieu d'amour, et les épîtres du *débat*, Christine de Pizan n'a de cesse de redresser des erreurs de jugement qui barrent aux femmes l'accès au savoir. L'épître est donc idéale, selon Christine, pour soulever la question de la légitimité du savoir puisqu'elle demande à Eustache Deschamps une reconnaissance professionnelle de son statut

---

<sup>409</sup>Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Where Are the Men in Christine de Pizan's City of Ladies? Architectural and Allegorical Structures in Christine de Pizan's *Livre de la Cité des Dames* », *Translatio Studii, Essays by His Students in Honor of Karl D. Uitti for His Sixty-Fifth Birthday*, éd. Renate Blumenfeld-Kosinski, Kevin Brownlee, Mary B. Speer and Lori J. Walters, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 229.

<sup>410</sup>Nadia MARGOLIS: « The epistle's beauty, balancing verbal economy with graceful eloquence openly imitating prescribed models-and eschewing originality-formed the basis for judging its quality. By the late eleventh century, dictaminal manuals flourished in Italy, France and then throughout Europe. They designed three types of *dictamen* or letter writing: in plain prose, in metrical verse, and in rhythmic (poetic) prose. They then prescribed that a letter should be organized into five or six logical parts: the *salutation*, the *captatio benevolentiae*...the *narration*, the *petition* and *conclusion*. These existed for all forms of social interaction, with types of salutation devised for members of social classes. The epistolary arts proliferated especially during periods dominated by the power of bureaucrats, lawyers and diplomats, even before Christine's time. », « The cry of the Chamaleon' Evolving Voices in the Epistles of Christine de Pizan », *Ibidem*, p. 37-38.

<sup>411</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « *glossa Aurelianensis est quae destruit textum: Medieval Rhetoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's Critique of the Rose* », *op. cit.*, p. 247-253.



d'écrivain<sup>412</sup>. L'épître lui permet donc de défendre l'idée d'un savoir, qui, par son retour aux sources (les Pères de l'Eglise, les psaumes, les florilèges...) <sup>413</sup> fait progresser la pensée en même temps qu'elle la replace dans une perspective plus fidèle à la tradition chrétienne et philosophique.

Pour Christine, l'épître se révèle la forme de discours la plus appropriée pour redéfinir clairement la manière dont le texte poétique doit s'articuler afin d'être profitable au lecteur.

On retrouve ce cheminement dans *L'Epistre a la royne de France* puisque Christine s'adresse de la même façon à Isabeau et à Marie dans la mesure où elle considère qu'elles sont toutes deux des médiatrices de paix :

Tres redoubtee Dame, ne vous soit doncques merveille se a vous-qui, au dit et opinion de tous, povez estre la medecine et souverain remede de garrison de ce royaume a present playé et navré piteusement, et en peril de piz-ore se trait et tourne, non mie vous supplier pourterre estrange, mais pour vostre propre lieu et naturel heritaige a voz très nobles enfans<sup>414</sup>.

Christine demande la protection de la Vierge pour toute la chrétienté car le schisme divise les pouvoirs et suscite la confusion spirituelle, religieuse et politique<sup>415</sup>. Cette référence au schisme rappelle le contexte de la querelle des humanistes et suggère d'y mettre fin par la prière. Seule l'élévation de l'âme, de l'esprit et de la raison sont capables d'éclairer l'homme et de le rendre plus sage. Cependant, le lecteur de Christine reste libre de décider de son sort. Il peut prier la Vierge, afin que la protection mariale s'étende sur le royaume et établisse la concorde tant souhaitée car Christine pense que le conflit qui attise des appétits princiers ne peut se résoudre autrement que par l'intervention d'une voix divine, qui s'exprime par l'intermédiaire de Marie.

#### 4) Une réflexion sur le mode de transmission d'une œuvre littéraire

C'est pour contrer toute forme d'erreur liée aux critères moraux, que Christine se prononce en faveur ou non de la divulgation d'une œuvre écrite. Elle s'interroge, de ce fait, sur le mode de transmission du texte littéraire envisagé comme une construction du sens et

---

<sup>412</sup> Voir DULAC, Liliane : « Christine de Pizan, femme de science, femme de lettre », *op. cit.*, p. 8.

<sup>413</sup> Liliane DULAC: « Les travaux des dernières décennies n'ont cessé de donner une image plus étendue de la culture livresque de Christine: sa vocation littéraire est clairement apparue comme celle d'une grande lectrice, dans des domaines extrêmement variés, qui vont de l'antiquité classique aux Pères de l'Eglise, de certains aspects de l'encyclopédisme médiéval aux plus illustres représentants de l'humanisme italien. », « Etat présent des travaux consacrés à Christine de Pizan », *Perspectives Médiévales, Trente ans de recherches en langues et en littératures médiévales*, *op. cit.*, p. 173.

<sup>414</sup> Christine DE PIZAN: « Une Epistre a la Royne de France », *The Epistle to the Queen of France and Lament on the Evils of the Civil War*, Edition et traduction par Josette Wisman, New-York, Garland, 1984, p. 70.

<sup>415</sup> Voir KOSINSKI, BLUMENFELD, Renate: « The Conceptualization and Imagery of the Great Schism », *A Companion to the Great Western Schism*, éd. Joëlle-Rollo Koster and Thomas M. Izbicki, Brill, 2009, p. 123-158.

s'attarde sur la notion de « lecteur impliqué », considéré comme un vecteur d'équité. Lorsqu'elle évoque cette notion, Virginie Minet-Mahy soulève la question des enjeux de la lecture dans le processus qui lie le lecteur au texte, comme à son auteur, car la construction du sens est, comme elle l'explique elle-même, un phénomène à multiples facettes :

La figure du lecteur se trouve inscrite à l'intérieur du texte : appelons-le *sujet du texte*. Le sujet du texte, participant ou témoin de la fiction à l'intérieur de la fiction, assume la fonction du lecteur : il est interrogé par l'univers incongru qui l'entoure, dans lequel il débarque. Beaucoup de textes allégoriques sont en effet des songes ou des visions dans lesquels un moi, un personnage allégorique poursuit une quête aux contours plus ou moins obscurs ou, est amené à résoudre une question... A côté de l'auteur réel, Ricoeur distingue un « auteur impliqué », celui qui est à l'origine des stratégies rhétoriques orientées vers la lecture du texte. A ce masque fictionnel de l'auteur au sein du texte correspond un *lecteur impliqué*, qui est le « rôle assigné au lecteur réel par les instructions du texte<sup>416</sup>. »

Pour sa part, Christine pense que le lecteur doit être guidé dans la construction du sens pour empêcher que certaines interprétations préjudiciables à la cause des femmes ne nuisent à l'ordre politique. La stratégie d'écriture comme de lecture s'inscrit dans une dialectique entre création et interprétation, par laquelle peut surgir le déploiement du sens. Virginie Minet-Mahy souligne à cet effet que l'acte d'écriture est aussi un acte de lecture<sup>417</sup>. En se décrivant alors comme lectrice, au début du *Chemin de long estude* et de *La Cité des Dames*<sup>418</sup>,

---

<sup>416</sup> MINET-MAHY, Virginie, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI*, op. cit., p. 156.

<sup>417</sup> *Ibidem*: « L'acte d'écriture est en soi un acte de lecture. Cette affirmation que nous allons essentiellement appliquer aux textes médiévaux et allégoriques vaut certainement pour le phénomène littéraire en général. Avant d'être le propre de la lecture, le travail d'interprétation est d'abord dans le texte et le suspens de la *référence* ostensive par l'écriture établit l'auteur comme « premier lecteur ». Comme on le verra, le phénomène est d'autant plus lisible dans le corpus des textes étudiés. Ainsi, l'auteur d'un texte allégorique (allégorie ou allégorèse) écrit et produit un univers fictionnel et/ou interprétatif en fonction du rapport qu'il entretient comme sujet lisant avec d'autres productions qui le précèdent. Le bagage culturel et littéraire qu'il a à sa disposition constitue un laboratoire d'analyse et d'outils heuristiques dans la recherche de sens articulée sur le « moi » et sur le monde. », p. 152-153.

<sup>418</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude* :

Un jour de joye remise  
Je m'estoie a part moy mise  
En une estude petite,  
Ou souvent je me delite  
A regarder escriptures  
De diverses aventures.  
Si cerchay un livre ou .ii., (v.171-177).  
...  
Si huchay de la lumiere,  
Pour le dueil que ennuy m'iere,  
Veoir s'en fusse delivre  
En musant sus quelque livre  
Ou pour passer temps au mains.  
Et lors me vint entre mains  
Un livre que moult amay,  
Car il m'osta hors d'esmay  
Et de desolacion :  
Ce ert *De Consolacion*  
*Boëce*, le prouffitabile  
Livre qui tant est notable.  
Lors y commençay a lire,  
Et en lisant passay l'ire  
Et l'annuyeuse pesance

Christine rappelle que la figure de l'auteur inscrite au sein de sa propre fiction, sous les traits du lecteur impliqué, ouvre la voie au travail d'interprétation et lui permet d'adopter le statut de poète humaniste. L'écrivaine dépasse donc la problématique féministe<sup>419</sup> en inscrivant Isabeau de Bavière au cœur de son engagement éthique et littéraire dans la querelle du *Roman de la Rose*. Il s'agit moins d'un acte d'auto-défense<sup>420</sup> que d'une façon d'insister sur le rôle de médiatrice de la reine<sup>421</sup> et de rappeler que ce statut s'exerce en politique comme en poésie : car la souveraine était souvent sollicitée pour arbitrer des débats poétiques, dans la cour d'amour, comme le précise Tracy Adams qui y voit un symbole de sa fonction de médiatrice :

Although we cannot use the work to argue that Isabeau literally presided over the Cour amoureuse, the work strongly support what I have been arguing in this chapter, first, that the idea that Isabeau, mediator between the dukes, would participate in a love court was plausible to her contemporaries, and, second, that adjudicating poetry could be seen as a metaphor for political mediation. The scene thus demonstrates very clearly that literary activity was recognized as a way of dramatizing and symbolically mastering political strife<sup>422</sup>.

En inscrivant Isabeau au cœur de son nouveau discours « moralisé »<sup>423</sup>, Christine précise que le destinataire de ses textes peut juger de la valeur morale d'un texte, comme le montre

---

Dont j'estoie en mesance-  
 Car bon exemple ayde moult  
 A confort, et annuy toul-  
 Quant ou livre remiray  
 Les torts fais, et m'i miray,  
 Qu'on fist a Boëce a Romme,  
 Qui tant ert vaillant preudomme  
 Et a tort fu exillié  
 Pour avoir bien conseillé  
 Et au bien commun aydier.  
 Ce n'est pas ne d'ui ne d'ier  
 Que, pour soustenir droiture,  
 Ont eu male aventure. (v.202-224).

*Le Livre de la Cité des dames* présente également une mise en scène de l'inauguration à l'écriture qui procède d'un acte de lecture :

« Selon la maniere que j'ay en usage et a quoy est disposé le exercice de ma vie, c'est assavoir en la frequentacion d'estude de lettres, un jour comme je feusse seant en ma cele, anvironnee de plusieurs volumes de diverses matieres, mon entendement a celle heure auques traveillié de recueillir la pesanteur des sentences de divers aucteurs par moy longue piece estudiez, dreçay mon visage ensus du livre, deliberant pour celle foiz laisser en paix choses soubtilles et m'esbatre et regarder aucune joyeuseté des diz des poetes. Et comme adonc en celle entente je cerchasse entour moy d'aucun petit livret, entre mains me vint d'aventure un livre estrange, non mie de mes volumes, qui avec autres livres m'avoit esté baillié si comme en garde. Adonc ouvert celui, je vy en l'intitulacion que il se clamoit Matheolus. », *La Città delle Dame*, I i, *op. cit.*, p. 40.

<sup>419</sup>Voir CASE, Mary-Ann: « Christine and the Authority of Experience », *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, *op. cit.*, p. 71-87.

<sup>420</sup>*Ibidem*, p. 82.

<sup>421</sup>Voir ADAMS, Tracy: « 'Moyenneresse de Traictié de Paix' : Christine de Pizan's Mediators. », *Healing the Body Politic : Christine de Pizan's Political Thought*, *op. cit.*, p. 161-184.

<sup>422</sup>ADAMS, Tracy, *The life and afterlife of Isabeau of Bavaria*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>423</sup>Voir REIX, Delphine : « *La Cité des Dames* de Christine de Pizan : figures mythologiques et historiques, une utopie ? », *Vérité poétique, Vérité politique, Mythes, modèles et idéologies politiques au Moyen Âge*, Actes du colloque de Brest 22-24 septembre 2005, sous la direction de Jean -Christophe Cassard, Elisabeth Gaucher et Jean Kerhervé, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, Université de Bretagne occidentale, 2007, p. 343-361.

l'épître qu'elle dédie à la souveraine : « pour ce que telle vertu est trouuee en vostre noble entendement, est chose convenable que dictiez de choses eslues vous soient presentéz<sup>424</sup>. »

En s'adressant à Isabeau comme à un juge poétique, elle s'inscrit dans le sillage de la cour d'amour qu'elle dépasse cependant puisque le terme « eslues » qualifiant les « choses » peut s'appliquer au jugement moral dans la mesure où ce terme relève du choix et du conseil, comme le montre l'occurrence de ce mot que l'on trouve, entre autre, dans le lexique de Nicole Oresme :

Eslire "Choisir qqc." Au passif. [Suj. inanimé] : Et toutes celles [choses] qui ne sont devant conseillies, il ne sont pas devant *esleües*. (ORESME, E.A., c.1370, 307)<sup>425</sup>.

C'est donc à la représentante, par excellence, des femmes que Christine s'adresse, à celle qui témoigne par ses qualités de souveraine et de juge poétique de débats courtois, des bonnes mœurs, qui fonde un jugement sûr, comme le souligne le mot « entendement ». En conséquence, cette épître apparaît aussi comme une réponse à Jean de Meun au sujet des « meurs féminins » qui conduisent l'homme à sa perte. Car Christine rappelle, sur le plan historique et littéraire, que la reine possède la vertu morale assise sur le bon jugement et que son implication poétique et politique dans ses épîtres propose un nouveau discours sur les mœurs. S'inscrivant vraisemblablement dans le sillage d'Oresme pour s'opposer aux partisans de Jean de Meun, Christine illustre une des significations que l'intellectuel met en exergue, c'est-à-dire la vertu morale :

*Bonnes moeurs* : Le Livre de Ethiques, c'est livre de bonnes *meurs*, livre de vertus ouquel il enseigne, selon raison naturel, bien faire et estre beneuré en ce monde. (ORESME, E.A., c.1370, 97). Au sing.: En grec "ethos" c'est *meur* ou costume, et "ethica" c'est vertu moral. (ORESME, E.A.C., c.1370, 146)<sup>426</sup>.

Contrairement à la mode ou la veine courtoise qui impose toujours les mêmes thèmes au poète, en fonction d'attentes qui ne varient guère dans un milieu aristocratique habitué à une poésie amoureuse, l'écriture telle que l'envisage Christine relève du dialogue : le lecteur est une instance présente, ancrée, enracinée dans le texte et détermine l'écriture même du texte qui lui est adressé. Le « vous » représente le destinataire éloigné à qui le message est envoyé. Indispensable dans l'épître qui suppose la représentation d'un destinataire, ce pronom personnel inaugure en même temps une certaine écriture caractéristique des traités d'éducation princière qui doivent constamment, aux yeux de Christine, faire appel à la notion de profit moral.

Ainsi, Christine confère au débat autour du *Roman de la Rose* une tonalité morale précise car l'envoi de son dossier à la souveraine la renvoie à son propre engagement dans la

---

<sup>424</sup> Christine DE PIZAN: « La premiere Epistre, a la Royne de France », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 5.

<sup>425</sup> *Lexique de Nicole Oresme*, par Charles Brucker, DMF : Dictionnaire du Moyen Français 2009, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>, ATILF - CNRS & Nancy Université.

<sup>426</sup> *Ibidem*.

poétique de son époque. Ce geste montre que la parole est davantage un cri du cœur qu'un cri de cour. Loin de véhiculer la rhétorique codée de la ballade, l'épître témoigne de sa souffrance, celle du poète mais aussi celle du sujet qui s'adresse à la reine pour appeler à la concorde et à la paix ; elle soutient ainsi la régente dans son rôle si difficile de médiatrice dépourvue de véritable pouvoir de décision<sup>427</sup>.

La parole n'est pas celle qui diffame mais celle qui gouverne les cœurs par l'excellence vertueuse. Consciente de son rôle de poète et du pouvoir persuasif de la parole, Christine cherche à faire réagir ses lecteurs, en même temps qu'à les émouvoir. Lorsqu'elle défend les femmes, elle introduit une poétique de la justice qui trouve sa pleine et entière réalisation dans la figure mariale. La parole est reine car elle s'inspire de la reine de Justice<sup>428</sup>.

En faisant appel à Isabeau de Bavière, Christine est consciente de rompre avec la tradition de la cour d'amour ; son épître se présente comme une réelle demande de protection qui s'éloigne de la compétition poétique. Elle aborde le statut historique de régente, surtout lorsque des propos injurieux ou des lectures inappropriées à son rang et à ses mœurs lui sont proposés par les partisans de Jean de Meun. Isabeau devient lecteur impliqué dans un nouveau discours « moralisé » reposant sur la défense d'une probité morale. Son « je » s'adresse à un « vous » qui représente la souveraine et les femmes pour sceller un pacte de lecture fondé sur la défense des vertus et de la justice. Aussi, l'échange épistolaire permet à Christine de défendre une cause littéraire et politique. Elle utilise, pour ce faire, la technique de l'envoi, que l'on trouve dans les ballades et dans le dossier destiné à Isabeau. C'est donc bel et bien en tant que représentante de la condition féminine et en tant qu'avocate, que Christine invoque la bienveillance d'Isabeau de Bavière. La régente doit, en effet, être reconnue dans la fonction qu'elle occupe<sup>429</sup>. Tracy Adams insiste, à ce sujet, sur l'impuissance et non sur l'indifférence d'Isabeau de Bavière pour montrer que la reine ne peut agir efficacement tant que les princes restent aveuglés par leur orgueil au point de respecter difficilement les engagements qui lient la justice seigneuriale à la justice royale<sup>430</sup> :

---

<sup>427</sup> Tracy ADAMS: « Still, even if the queen was associated with the Virgin, the ultimate mediator, she was the subject of the same limits that constrained all women. She was responsible for negotiating peace but not endowed with the power to enforce the agreements she negotiated. Her role was therefore paradoxical, perpetually arousing expectations whose fulfillment she was unable to guarantee. », *The life and afterlife of Isabeau of Bavaria*, op. cit., p. 77.

<sup>428</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « Comme je l'ai montré ailleurs, le fait qu'au début de la troisième partie de la *Cité des Dames* Christine fait proclamer la Vierge comme reine par l'assemblée de femmes sous la direction de Justice transforme la Vierge en *regina justitiae* et met l'accent sur la *regalitas* de Marie. », « Les enjeux du culte marial chez Christine de Pizan », *Desireuse de plus avant enquerre...op. cit.*, p. 163.

<sup>429</sup> Voir DELOGU, Daisy: « *Advocate et moyenne* : Christine de Pizan's Elaboration of Female Authority », *Desireuse de plus avant enquerre...* p. 58 et suivantes.

<sup>430</sup> Tracy ADAMS: « Seigneurial justice and royal justice were brought into « mutual accommodation » during the early modern period, but if the late medieval right to feud was « engaged » with, it was not « liquidated ». That the Armagnac-Burgundian conflict might have been resolved on ce for all by a competent arbiter receives further challenge from recent scholarship on « integrative factionalism », that is, the tendency of individuals to group their

Réagissant à *Une Epistre a la Royne de France* et à la *Lamentacion sur les maux de la guerre civile*, certains ont blâmé la reine pour avoir refusé de faire face à ses obligations politiques et s'être cachée dans une forteresse pendant qu'on ravageait la France. Je suggère toutefois que ces épîtres soient lues à la lumière du *Livre des trois vertus*. Tout en exposant que la position de la princesse est celle d'une médiatrice, ce livre révèle la futilité de pareille position. La princesse doit essayer de servir d'intermédiaire entre son mari et ses ennemis. Pourtant, quand ceux-ci ne tiennent aucun compte des admonitions de la Princesse, il ne lui reste qu'à se retirer. Le succès de son intervention dépend entièrement de la bonne volonté des hommes<sup>431</sup>.

C'est dans cette optique que Christine fait résonner sa voix de femme, non pour s'opposer à un pouvoir exclusivement masculin mais pour faire connaître et reconnaître la voix des femmes dans un contexte politique qui peut leur être hostile.

Tracy Adams montre que le destinataire royal, en la personne d'Isabeau, confirme l'autorité de Christine qui devient, elle aussi, une médiatrice :

Christine lance son appel à Isabeau le 5 octobre, le Conseil Royal l'autorise à agir comme médiatrice le 12, et les ducs se réconcilient sous sa médiation le 16. Cette chronologie suggère que loin d'être distante, la reine avait besoin de soutien pour assumer la position de médiatrice. La lettre de Christine a peut-être été décisive à cet égard, générant un soutien à la reine pour assumer le pouvoir... Les ducs, jaloux du pouvoir, luttent entre eux ; Isabeau, par contre, femme et mère, n'a jamais eu d'ambition plus haute que le salut du royaume<sup>432</sup>.

Dès lors, elle se trouve en droit de construire un discours fondé sur le mode de diffusion d'une œuvre littéraire, aidée dans cette tâche difficile par le chancelier Jean Gerson et Guillaume de Tignonville, traducteur des proverbes moraux : les *Dicta philosophorum*<sup>433</sup>. Christine cherche alors à transformer des codes véhiculés par toute une tradition dont elle s'inspire cependant en vue de doter son lecteur du discernement nécessaire à penser autrement<sup>434</sup> la société dans laquelle il vit.

Le nouveau discours « moralisé » véhiculé par Christine sensibilise le lecteur à la nécessité de mieux agir et de mieux vivre<sup>435</sup>. Les principaux textes retenus dans notre étude mettent en valeur une préoccupation morale qui vise à restituer au lecteur la place qui lui est

---

own disputes around a central quarrel to bring about resolutions. », *The life and afterlife of Isabeau of Bavaria*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>431</sup> ADAMS, Tracy: « Isabeau de Bavière dans l'œuvre de Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op.cit.*, p.142 ; voir également, ADAMS, Tracy, *The life and afterlife of Isabeau of Bavaria*, *op. cit.*, p. 91.

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>433</sup> DESMOND, Marylinn: « *The Querelle de la Rose and the Ethics of Reading* », *Christine de Pizan, A Casebook*, éd. Barbara K. Altmann and Deborah L. Mc Grady, New York and London, Routledge, 2003, p. 170.

<sup>434</sup> Terry EAGLETON: « The work interrogates and transforms the implicit beliefs we bring to it, 'disconfirms our routine habits of perception and so forces us to acknowledge them for the first time for what they are. Rather than merely reinforce our given perceptions, the valuable work of literature violates or transgresses these normative ways of seeing, and so teaches us new codes for understanding. », *Literary Theory, An Introduction*, Oxford, Basic Blackwell, 1983, p. 79.

<sup>435</sup> Nous envisageons moins la morale selon la tradition antique, telle que l'a analysée Benjamin Semple, que comme une philosophie pratique, un ensemble de règles et de préceptes applicables dans la vie quotidienne concernant l'individu dans sa relation avec la société et la politique. Pour une analyse plus traditionnelle de la morale antique, voir Benjamin Semple, « L'erreur et la morale : le dualisme de la loi païenne selon Christine de Pizan », *Desireuse de plus avant enquerre...* p. 175-187.

due. Ainsi en est-il des femmes et d'Isabeau qui méritent de voir leurs mérites reconnus puisqu'elles savent se montrer utiles dans une situation politique ou historique en crise.

Au terme de cette première partie, il apparaît clairement que le choix de l'épître, dans *Le Débat sur le Roman de la Rose* se révèle pertinent pour initier un nouveau discours « moralisé » axé sur la défense d'une politique plus juste qui admet l'aide que peuvent apporter les femmes pour régler les conflits entre princes de sang, en s'inscrivant dans la problématique humaniste du savoir et de son mode de transmission. Très prisée par les intellectuels humanistes du XVe siècle, l'épître permet à Christine de « théoriser » un discours sur le savoir qui ne fait sens que s'il reflète les aspects liés au bien commun, plus abondamment développés dans *Le Livre de la Cité des dames* qu'Earl Jeffrey Richards associe à la justice :

The prefiguration of the Heavenly Jerusalem by a community ordered by justice and ruled by the Virgin incorporates the common late medieval theme that Justice is linked to community. Thomas defines the origin of law in a certain order of reason whose end is the common good and which takes into account the preservation of the community... The connection between the ordering of reason for the common good in the form of law, what Thomas also called *justitia legalis*, with the goal of the *bonum commune* and the preservation of the *communitas* guides Christine in presenting her arguments in the *Cité*, though she constantly and implicitly reminds us that hitherto the notion of common good and of community is restricted to men alone<sup>436</sup>.

En effet, la lettre est à la fois un instrument politique, d'usage ecclésiastique mais également laïc qui formalise le message en lui conférant un ton civil et un lustre de cour propre à plaire et à convenir à ses destinataires. Qu'il s'agisse alors de *l'Épître au Dieu d'amours* une lettre fictive, ou d'un échange épistolaire entre Christine de Pizan et Pierre Col pendant la querelle autour du *Roman de la Rose*, l'écrivaine déploie ses connaissances et son expérience de lectrice pour convoquer la notion cicéronienne d'honnêteté afin de rappeler à son lecteur en quoi consistent les véritables règles morales, s'opposant en cela, aux partisans de Jean de Meun qui privilégient l'euphémisme et la gratuité savante.

Son plaidoyer féminin repose plutôt sur stratégie de lecture humaniste qui approfondit les enjeux du savoir : elle propose en effet une réflexion sur l'acte juridique et littéraire d'interprétation, tout en critiquant certaines conceptions théologiques sur la nature féminine et les conceptions essentialistes qui infériorisent les femmes considérées comme des mâles manqués<sup>437</sup>. Cette stratégie de lecture nécessite le passage du jugement courtois, mis en scène dans *l'Épître au Dieu d'amours*, au jugement droit, à l'entendement, selon la définition d'Aristote, traduite en langue vulgaire par Oresme.

---

<sup>436</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey: « Justice in the *Summa* of St. Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, op. cit., p. 95.

<sup>437</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Sulla natura delle donne e la scrittura di genere », *Christine de Pizan, Una Città per sé*, A cura di Patrizia Caraffi, Roma, Carocci editore, 2003, p. 104.

Christine oppose à l'obscurité savante (inhérente à l'écriture allégorique<sup>438</sup>) privilégiée par les partisans de Jean de Meun une rhétorique de la clarté, héritée de Pierre Bersuire, pour proposer de nouvelles pistes de réflexion politiques autour de la notion de justice<sup>439</sup>. Au-delà de l'attitude adoptée par les acteurs du débat<sup>440</sup>, il s'agit de redéfinir, pour l'écrivaine les formes et les enjeux<sup>441</sup> de l'écriture à travers une réflexion humaniste sur le style qui oppose à l'absence de clarté une poétique de la vérité qui relève d'une stratégie morale, comme le précise Jacqueline Cerquiglini-Toulet<sup>442</sup>. Ainsi le choix de l'épître est-il justifié pour convier le lecteur à réfléchir sur la morale et la moralité d'une oeuvre littéraire puisque le jeu des pronoms personnels lui permet d'être tour à tour auteur et destinataire des lettres qui lui sont adressées.

Le débat sur le *Roman de la Rose* sert de prétexte pour tisser les fils d'une argumentation que Christine étendra à l'ensemble de son oeuvre, à travers le développement des notions de droit naturel, de raison et de justice nécessaires à éclairer la notion de bon prince, pendant la période troublée qui caractérise le règne de Charles VI. Elle associe, pour cela, la pratique du commentaire à l'esprit de la traduction qui reflète une adéquation juste entre les mots et les choses.

Cette démarche nécessite de rompre avec la tradition des *Jugements* courtois pour insister davantage sur l'engagement du lecteur. Le poète n'est pas seulement le chantre de l'amour, il doit utiliser son « je » lyrico-poétique pour exprimer sa douleur de sujet politique ancré dans un contexte historique sur lequel il agit. Cette interaction trouve son terrain d'élection au sein de l'épître en prose, le destinataire du texte étant inscrit dans le texte comme sujet du texte et *lecteur impliqué*. Les techniques poétiques des ballades courtoises sont complémentaires des traités didactiques pour dire le politique.

Christine privilégie le jugement en devenant elle-même critique<sup>443</sup> et en proposant de nouveaux codes de lecture qui rompent avec l'indétermination du discours au profit des règles

---

<sup>438</sup>Ludmilla EVDOKIMOVA : « Si la rhétorique classique voit dans la « clarté » la qualité indispensable au discours parfait dans l'« obscurité » au contraire, un défaut, le Moyen Âge apprécie la seconde non moins que la première. L'obscurité est propre, en particulier, à l'« ornatus difficilis » ; elle est inséparable de l'allégorie. », « La traduction en France aux XIVe-XVe siècles et la doctrine des styles. », *Kehtabp, Centaurus*, N°7, *op. cit.*, p. 196.

<sup>439</sup>Jacques LECLERCQ : « Dans la philosophie et la théologie du moyen âge, on entend par justice, avant tout, la vertu par laquelle on rend à chacun ce à quoi il a droit. C'est un premier sens ; c'est celui qu'on donne à la justice dans les traités catholiques de droit naturel et dans les manuels de théologie. *Rendre à chacun ce à quoi il a droit* : ce à quoi chacun a droit, c'est d'occuper sa place dans l'ordre universel ; rendre à chacun ce à quoi il a droit, c'est respecter l'ordre. », « Note sur la justice. », *Revue néo-scholastique de philosophie*, N°11, 1926, *op. cit.*, p. 270.

<sup>440</sup>Christine DE PIZAN : « A Maistre Pierre Col, Secrétaire du Roy Nostre Sire. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p.121.

<sup>441</sup>Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>442</sup>Voir CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline : « Conscience du style, conscience de soi chez Christine de Pizan », *Kehtabp, Centaurus*, N°7, *op. cit.*, p. 141.

<sup>443</sup>Voir, EAGLETON, Terry, *Literary Theory, An Introduction*, *op. cit.*, p. 120.



qui adaptent le langage à son destinataire. En poète humaniste, Christine convoque alors son expérience de lectrice pour rappeler aux destinataires de ses épîtres que leur discours sur le savoir et son mode de transmission ne doit pas s'écarter de la morale<sup>444</sup>.

Pour Christine, il devient urgent de rétablir une justice qui semble faire cruellement défaut depuis que le roi n'est plus apte à garder un œil vigilant sur le royaume. Afin de s'impliquer plus efficacement dans une poétique de la justice qu'elle semble mettre en œuvre au fil de ses écrits, Christine n'hésite pas à dresser son autoportrait de façon à rendre manifeste une continuité entre les différentes postures qu'elle adopte aux yeux de son lecteur, comme le précisent Liliane Dulac et Christine Reno :

Ce qui n'était qu'esquissé dans les *Cent Ballades*, l'étroite association de l'expérience vécue et de la représentation du métier d'écrire, se retrouve considérablement développée dans ces œuvres ambitieuses. À leur propos, la métaphore de l'autoportrait est d'un emploi fréquent de la part des critiques, mais on peut observer qu'elle sert à désigner des réalités textuelles très différentes. Ainsi le terme est fréquemment utilisé pour qualifier certaines scènes considérées comme emblématiques, principalement celle plusieurs fois reprise avec quelques variantes qui représente une jeune femme mélancolique ou lasse, retirée « seulette » dans son « estude », au milieu de ses livres, pour lire et pour écrire : cette image peut d'autant mieux être assimilée à l'esquisse d'un autoportrait que Christine la présente elle-même comme résumant le mode de vie qu'elle a choisi et donc l'essentiel de son personnage d'auteur, si bien qu'elle peut l'utiliser aussi bien comme une sorte de frontispice en tête d'un ouvrage qu'en guise de signature apposée à la dernière page<sup>445</sup>.

Le lecteur de Christine est ainsi constamment exhorté à la sagesse car la vertu est associée au savoir et à la sagesse ainsi que le rappelle Liliane Dulac :

On remarquera tout d'abord que Christine, à la manière platonicienne, associe fortement science et vertu, comme l'annonçait déjà la relation entre savoir et sagesse. C'était là un des thèmes centraux de sa critique du *Roman de la Rose*. Le « trésor » de science qu'elle admire en Deschamps est celui de ses « œuvres vertueuses », ces « balades de moralitez », dont elle reprend dont elle reprend certains thèmes dans la complainte qui constitue le corps de l'*Epistre*... Ainsi que le bailli de Senlis le soulignera dans sa réponse, tous deux partagent la même conception du savoir et Christine ne doute pas qu'ils portent le même regard sur une époque où le mépris des vertus va de pair avec celui de la science suprême, la politique...<sup>446</sup>

---

<sup>444</sup> Voir Douglas Kelly, *Christine de Pizan's Changing Opinion in the Midst of Chaos*, op. cit., p.32-33.

<sup>445</sup> RENO, Christine et DULAC, Liliane: « Autoportraits de Christine de Pizan », *L'Autoportrait dans la littérature du Moyen Âge au XVIIIe siècle*, Nantes, 5 et 6 février 2009, ed. Elisabeth Gaucher, Jean Garapon, Presses Universitaires de Rennes, à paraître.

<sup>446</sup> Liliane Dulac: « Christine de Pizan, femme de science, femme de lettres » *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, op. cit., p.9.



## Chapitre II : La transformation de l'allégorie abstraite des vertus en allégorie concrète chez Christine de Pizan

En général, dans les œuvres en moyen latin et en français (comme chez Alain de Lille qui utilise par exemple la métaphore grammaticale<sup>447</sup> comme dans le Roman de Fauvel<sup>448</sup>), les allégories sont des figures qui s'inscrivent dans un schéma traditionnel précis qui remonte à la *Psychomachia* de Prudence. Il s'agit de la lutte des vices contre les vertus<sup>449</sup>. Opérant dans le contexte de cette opposition productive entre Jean de Meun et Dante, Christine de Pizan, dès l'*Epistre au Dieu d'amours*, entreprend une transformation des allégories abstraites en allégories concrètes. C'est-à-dire qu'en suivant la pratique allégorique de Dante, elle met en valeur la vérité du sens historique de l'allégorie en incorporant l'histoire et les expériences des femmes pour donner de nouvelles significations au sens moral. Le nouveau discours « moralisé » qu'elle propose au cours de sa carrière entraîne une réflexion sur les enjeux d'une nouvelle forme de l'allégorie. On cherche en vain, dans les songes allégoriques écrits par les poètes de cette époque, des représentations de vertus qui parlent des faits concrets de l'histoire (à l'exception des remarques éparpillées chez Jean de Meun sur Guillaume d'Amour et Siger de Brabant). Aussi, proposer une alternative à l'allégorie de Jean de Meun, dans le sillage de Dante, permet à Christine de proposer une nouvelle sorte d'allégorie. L'évolution de l'allégorie au Moyen Age est plus compliquée que l'on ne s'imagine<sup>450</sup>.

On peut constater une certaine continuité dans la démarche allégorique telle qu'elle est mise en œuvre dans *L'Epistre au Dieu d'amours*, *Le livre de l'advison Cristine*, *L'Epistre Othea*, *Le livre du chemin de long estude*, *Le Livre de la Cité des dames* et *Le livre des trois vertus*. Cet ouvrage souvent considéré comme un manuel de bon comportement montre l'orientation « pratique » de Christine. En effet, on perçoit un effort, chez l'écrivaine, pour perfectionner la vertu non seulement dans la vie quotidienne mais aussi dans la vie politique. C'est pour cette raison qu'elle semble suivre le modèle thomiste des *poetae theologi*, modèle mis en valeur chez Dante<sup>451</sup>. Elle mentionne les poètes théologisants, calque d'une phrase de

---

<sup>447</sup> Voir ALFORD, John. A: « The Grammatical Metaphor: A Survey of its Use in the Middle Ages », *Speculum*, 57, 4 (1982), p. 728-729.

<sup>448</sup> Voir REGALADO, FREEMAN, Nancy: « Allegories of Power : The Tournament of Vices and Virtues in the Roman de Fauvel (BN MS Fr. 146) », *op. cit.*, p. 135-146.

<sup>449</sup> Voir, *The Review of English Studies*, Vol 24, N°95 (Jul., 1948), p. 243-246; Voir également MACINTYRE, Alasdair: « The Nature of the Virtues », *op. cit.*, p. 27-34.

<sup>450</sup> Voir POMEL, Fabienne, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Age*, *op. cit.*

<sup>451</sup> Voir BACCI, Antoni: « Philosophie et poésie dans le poème de Dante », *Revue néo-classique de philosophie*, 23<sup>e</sup> année, N°92, 1921, p. 422-432.

Saint Thomas<sup>452</sup>. Lorsqu'elle évoque les vertus dans *Le livre de la Cité des dames*, Christine emploie l'expression « perfeccion des meurs et des vertus » :

Cellui ou celle en qui plus a vertus est le plus hault, ne la hauteur ou abbaissement des gens ne gist mie es corps selon le sexe mais en **la perfeccion des meurs et des vertus**<sup>453</sup>.

Or la phrase « perfection des mœurs et des vertus » inscrit son dire dans la pensée thomiste puisque cette expression semble être un calque d'une phrase récurrente chez Thomas d'Aquin<sup>454</sup>. Ces deux concepts clés, d'origine thomiste donnent le fil conducteur qui éclaire la démarche allégorique de Christine. L'expression ainsi utilisée « perfeccion des meurs et des vertus » la conduit à illustrer la pensée thomiste pour réfuter plus efficacement Jean de Meun. Car l'écrivaine n'a de cesse, tout au long de ses écrits d'ancrer un « je » cohérent, stable et repérable qui reflète une intention d'auteur inaltérable : il s'agit d'édifier son lecteur grâce à un nouveau discours moralisateur, nous avons vu précédemment que son utilisation de l'expression « meurs féminins » est le point de départ de toute sa réflexion.

Cette expression est fondamentale pour comprendre sa démarche. Elle précède son endormissement et l'apparition des trois allégories qui lui donnent pour mission d'édifier la Cité des Dames. On comprend d'ores et déjà que le discours allégorique va définir les axes de

---

<sup>452</sup> Thomas D'AQUIN : *Sentencia De anima*, lib. 1 l. 12 n. 13. Et quia quidam philosophus qui vocatus est Orpheus, defectiva etiam de anima locutus est quasi in similem defectum incidit: ideo hic adiungit eius defectum. Sciendum est quod Orpheus iste fuit unus de primis philosophis qui erant quasi poetae theologi, loquentes metrica de philosophia et de Deo, et fuerunt tantum tres, Samius, Orpheus, et quidam alius. Et iste Orpheus primo induxit homines ad habitandum simul et fuit pulcherrimus concionator, ita quod homines bestiales et solitarios reduceret ad civilitatem.

In *Physic.*, lib. 2 l. 2 n. 1. Unde concludebat quod illa materialia subsistentia formis naturalibus, sint natura et substantia eorum. Et propter hoc quidam dixerunt terram esse naturam et substantiam omnium rerum, scilicet primi poetae theologizantes; posteriores vero philosophi vel ignem vel aërem vel aquam, vel quaedam horum, vel omnia haec, ut ex superioribus patet. Quia tot de numero eorum dicebant esse substantiam omnium rerum, quot accipiebant esse principia materialia; et omnia alia dicebant esse accidentia horum, id est materialium principiorum, vel per modum passionis vel per modum habitus vel per modum dispositionis, vel cuiuslibet alterius quod reducatur ad genus accidentis.

In *Physic.*, lib. 4 l. 1 n. 9. Secundo ibi: videbitur autem utique etc. inducit ad idem opinionem Hesiodi, qui fuit unus de antiquis poetis theologis; qui posuit primo factum esse chaos. Dixit enim quod primo inter omnia factum est chaos, quasi quaedam confusio et receptaculum corporum; et postea facta est terra lata ad recipiendum diversa corpora: ac si primo necesse esset esse receptaculum rerum quam ipsas res. <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>453</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I ix, *op. cit.*, p. 80. C'est moi qui souligne.

<sup>454</sup> Thomas AQUINAS : « In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non a principio habet **perfectionem virtutis** naturaliter ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus ; sicut homo non a principio generare potest », *Summa theologiae prima pars*, quaestio :42, articulus :2, corpus, linea : 12 ; « Ad primum ergo dicendum quod, sicut ex praedictis patet, forma **perfectior virtute** continet quidquid est inferiorum formarum. », *Summa theologiae prima pars*, quaestio :76, articulus :6, responsio ad argumentum :1, linea :1 ; « Et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo ; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est **perfectioris virtutis**, et in quo **virtus** visiva est **perfectior**. », *Summa theologiae prima pars*, quaestio :85, articulus :7, corpus, linea : 9, in *The Library of Latin Texts-Series A*, Brepols Publishers, Turnhout 2010, <http://www.brepols.net>. ( c'est moi qui souligne.) On peut émettre l'hypothèse que Christine de Pizan connaissait les passages de la *Somme théologique* mentionnant ces expressions. Le vocabulaire qu'elle emploie : « perfection des vertus » est formé, à l'évidence, sur « perfectionem virtutis » ou « perfectior virtute ». Il est possible qu'elle ait eu accès à une compilation qui comportait ces questions. On pense bien sûr au *Manipulus Florum* qui constitue une des sources de l'écrivaine, ainsi que l'a établi Gabriella Parussa.

la pensée et de l'écriture de Christine basés sur l'observation et l'expérience s'opposant à des propos, véhiculés par les clercs, qui peuvent se révéler mensongers. La transformation concrète du discours allégorique vise alors à démontrer que le blâme porté sur la condition humaine est infondé à partir du moment où le comportement observable illustre la perfection des vertus. Convaincue que l'homme peut se perfectionner, Christine se donne pour mission de sensibiliser ses lecteurs aux sciences morales qui enseignent les vertus :

Par ce peus tu bien veoir que toutes oppinions d'ommes ne sont pas fondees sur raison et que yceulx ont tort, car il ne doit mie estre presumé que de scavoir **les sciences morales et qui enseignent les vertus, les meurs**<sup>455</sup> en doyant empirer, ains n'est point de doute que ilz en amendent et anoblissent. Comment est il a penser ne croire que qui suit bonne leçon et de doctrine en doye empirer? Ceste chose n'est a dire ne soustenir. Je ne di mie que bon fust que homme ne femme estudiast es sciences de sors ne en celles qui sont deffendues, car pour neant ne les a pas l'Eglise Sainte ostees de commun usage. Mais que les femmes empirent de savoir le bien, ce n'est pas a croire<sup>456</sup>.

Refusant de proclamer qu'elle fait œuvre de doctrine, ce que son statut de femme lui interdit de faire, elle n'adopte pas moins les mêmes axes que Dante pour qui la question de la composition de l'œuvre est primordiale. C'est en effet cette question qui préoccupe Christine au point de justifier son opinion de lectrice auprès de Pierre Col :

Mais se mieulx vuelz oïr describe paradis et enfer, et par plus subtilz termes plus haultement parlé de theologie, plus prouffitablement, plus poetiquement et de plus grant efficace, lis le livre que on appelle le Dant, ou le te fais exposer pour ce que il est en langue florentine souverainement dicté : la oyras autre propos mieux fondé plus subtilement, ne te desplaie, et ou tu pourras plus prouffiter que en ton *Romant de la Rose*, -et cent fois mieux composé ; ne il n'y a comparaison, ne t'en courouces ja<sup>457</sup>.

Elle oppose Dante<sup>458</sup> à Jean de Meun dans le but de construire le sens qu'il faut donner à l'acte de lire comme d'écrire, à travers les motifs de la fontaine de sapience et des trois miroirs, qui proposent une transformation concrète du discours allégorique sur les vertus. Les pratiques de lecture héritées de Dante sont, pour Christine, l'occasion de devenir une sorte de *poeta theologus* et de tendre vers une nouvelle poétique de la prudence et de la justice à travers l'illustration concrète des vertus.

---

<sup>455</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>456</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II xxxvi, *op. cit.*, p. 314.

<sup>457</sup> Christine DE PIZAN: « Epistre a Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire. », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 141. 142.

<sup>458</sup> Voir FARINELLI, Arturo : « Dante nell'opere di Christine de Pisan », *Aus romanischen Sprachen und Literaturen : Festschrift Heinrich Morf zur Feier seiner fünfundzwanzigjährigen Lehrtätigkeit von seinen Schülern dagebracht*, Halle, Niemeyer, 1905, p. 117-152 ; RICHARDS, Earl Jeffrey, *Dante and the 'Roman de la Rose', an investigation into the vernacular narrative content of the 'Commedia'*, Tübingen, Niemeyer, 1981 ; HAUVETTE, Henri, *Etudes sur la 'Divine Comédie': la composition du poème et son rayonnement*, Paris, Champion, 1992.

## I) Des pratiques de lecture héritées de Dante ou l'allégorèse chez Jean de Meun et Dante

Dans sa définition de l'allégorèse, Paul Zumthor insiste sur une démarche qui recourt à l'interprétation en utilisant les catégories de temps et de lieu :

Moins axiomatique que l'allégorie-lecture, qui juxtapose avec l'arbitraire de *l'auctoritas* signifiant et signifié, l'allégorèse s'intègre à un discours en acte qui assume les catégories de temps et de lieu<sup>459</sup>.

C'est la prise en considération de la béance<sup>460</sup> qui caractérise la démarche intellectuelle de Christine. Les circonstances politiques troublées de son époque (les nombreuses crises de folie de Charles VI et les luttes des princes de sang) l'incitent à se montrer sensible à l'interprétation de ses œuvres ancrées dans le contexte historico-politique de son temps et à délaisser l'indétermination affectionnée par Jean de Meun. La pratique de l'allégorèse est particulièrement mise en lumière dans *L'Epistre Othea*<sup>461</sup> dont la structure mentionne systématiquement le texte, la glose et l'allégorie. Gabriella Parussa note que ce procédé évoque l'allégorie des théologiens<sup>462</sup> et permet à Christine de se démarquer de Jean de Meun<sup>463</sup> :

---

<sup>459</sup> ZUMTHOR, Paul, *Le masque et la lumière, La Poétique des grands rhétoriciens*, Paris, Seuil, 1978, p. 80-81.

<sup>460</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>461</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre Othea*, *op. cit.*

<sup>462</sup> Robert GUIETTE: « La théorie du sens allégorique ou symbolique, comme l'a observé Edg. De Bruyne, a été élaborée avant tout par les théologiens. Ce sens allégorique, aux yeux des théologiens, est un sens spirituel. La Sainte Ecriture éveille toujours le sens du mystère ou des Mystères et c'est un premier caractère elle diffère de la littérature profane, l'autre résultant du fait que ces mystères ne sont pas suggérés par des mots mais par préfigurés par la structure des réalités que les mots désignent. », « Symbolisme et 'Senefiance' au Moyen Age », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1954, n°6, p. 108.

<sup>463</sup> Dans la traduction de la *Consolation de Philosophie de Boèce attribuée à Jean de Meun*, que Christine connaissait certainement, le poète glose néanmoins le texte de Boèce et reproduit systématiquement le schéma : *glose, texte* ; un procédé qui sera utilisé par Christine dans *L'Epistre Othea*. Voir CROPP, Glynnis. M : « Boèce et Christine de Pizan », *Le Moyen Age*, 1981, volume 87, N°3-4, p. 387-417 ; Voir également : *Le livre de Boèce de Consolation*, Edition critique par Glynnis M. Cropp, Droz, 2006 et tout particulièrement les pages 13 à 14 à l'intérieur desquelles l'éditrice précise de quelle traduction Christine s'est servie : « Parmi ces traductions, *Le Livre de Boèce de Consolation*, traduction anonyme en vers et en prose, est d'une importance singulière. Contenue dans soixante cinq manuscrits connus, c'est assurément la traduction la plus répandue au quinzième siècle, et elle a en effet été citée par Christine de Pizan. Ce n'est pas pourtant une traduction totalement neuve. Elle a des rapports avec deux traductions antérieures : la traduction en prose de Jean de Meun (*Li Livres de Confort de Philosophie*, traduction, n°III), terminée vers 1300, et avant 1305, et une traduction anonyme en vers et en prose (*Boeces : De Consolation*, traduction n°V). », p. 10-11.

Elle connaissait certainement la traduction de Guillaume de Conches très largement répandue à l'époque où elle composait ses ouvrages. Les éditeurs de *La Consolation de Philosophie de Boèce* notent que : « Des traductions du texte de Boèce apparaissent au cours du XIII<sup>e</sup> siècle. On put les classer en deux grandes catégories : celle de Jean de Meun et celle d'un « Pseudo-Jean de Meun », qui reproduit en introduction de son texte le prologue rédigé par l'auteur du *Roman de la Rose*, sans doute pour s'abriter derrière une autorité reconnue et pour 'rehausser la valeur' de son travail. Cette seconde traduction, la plus répandue au XIV<sup>e</sup> et, surtout, au XV<sup>e</sup> siècle est, dès la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, complétée par des gloses en français. Généralement inspirées par le commentaire latin de Guillaume de Conches, vite devenu la référence en la matière, elles sont censées rendre plus intelligible l'œuvre de Boèce. On les retrouve dans le manuscrit 'Leber 817' possédé par la bibliothèque municipale de Rouen, et leur présence est un indice capital de son appartenance à la catégorie des 'pseudo-Jean de Meun' puisque plus des trois quarts des manuscrits de cette catégorie les font apparaître. », *La Consolation de la Philosophie de Boèce*, dans une traduction attribuée à Jean de Meun d'après le manuscrit Leber 817 de la Bibliothèque Municipale de Rouen, Edition critique reproduisant les enluminures sur un CD-Rom, Les Publications de l'Université de Rouen, 2004, p. XL. Quoi qu'il en soit, Christine devait connaître le

Une distinction s'impose ici entre l'allégorie chrétienne et l'allégorie poétique. Contrairement à ce que fait Jean de Meung dans le *Roman de la Rose*, et après lui tous ses imitateurs, Christine de Pizan ne dédaigne pas le sens chrétien, la vérité dogmatique cachée sous les *fables* et se rapproche en cela de l'*Ovide Moralisé*. De plus, elle offre à ses lecteurs, dans la 'Glose', un sens littéral et/ ou historique (évhémériste), et parfois aussi un sens naturel...Ce qui est 'moderne' chez elle, c'est, nous l'avons rappelé, de gloser son propre texte et de fournir par conséquent une des premières tentatives de commentaire français d'un texte en français<sup>464</sup>.

Aussi, la lecture de l'œuvre de Dante permet à Christine de guider son lecteur sur le chemin de la sagesse au moyen d'une argumentation philosophique axée sur la lecture et l'interprétation du discours allégorique. Au cours du débat sur le *Roman de la Rose*, l'écrivaine s'était engagée, en personne, dans une querelle orientée sur les enjeux philosophiques et littéraires d'une œuvre destinée à être lue. Elle opposait alors Dante à Jean de Meun en explicitant les raisons de ses choix<sup>465</sup>. Optant pour une poétique<sup>466</sup> de la clarté, Christine choisit deux motifs : la fontaine de sagesse et les trois miroirs, des motifs qui vont lui permettre de définir le cadre et les règles de transformation de son discours allégorique pour mettre en place une nouvelle poétique des vertus.

### 1) La fontaine de sagesse et la clarté allégorique

Assimilé à la fontaine de clergie, le savoir tel qu'il est présenté dans *Le livre du chemin de long estude* reprend des thèmes déjà développés par Dante. En effet, pour le poète, le savoir s'inscrit dans le don et l'échange. Il emprunte la métaphore de la fontaine qui étanche le désir de connaître, naturel à l'homme :

Et pour ce que miséricorde est mère de bienfait, toujours libéralement ceux qui savent offrent de leur bonne richesse aux vrais pauvres, et sont comme fontaine vive dont l'eau rafraîchit la naturelle soif qui ci-dessus est nommée<sup>467</sup>.

---

prologue de Jean de Meun que l'on trouve au début du *Livre de Boece de Consolacion* puisque Glynnis M. Cropp note que : « Le prologue appartenant à la traduction en prose de Jean de Meun précède *Le Livre de Boece de Consolacion* dès le deuxième manuscrit connu. E. Langlois a établi que Jean de Meun était indiscutablement l'auteur de la traduction en prose ; un autre traducteur s'était approprié le prologue pour rehausser la valeur de sa propre traduction et pour la faire paraître plus ancienne qu'elle ne l'était, comme nous l'avons déjà constaté. », p. 15.

<sup>464</sup> Christine DE PIZAN, *L'Epistre Othea*, op. cit., p. 23.

<sup>465</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « In listing the advantages of the *Commedia* over the *Roman de la Rose*, Christine emphasizes how well Dante discussed theology "poetiquement", an important linking of poetry and theology, particularly in light of Giovanni del Virgilio's subsequent epithet referring to Dante as "theologus", a description with which Christine was probably not familiar. », « Christine de Pizan and Dante: A Reexamination », *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Verlag, 1985, p. 104.

<sup>466</sup> Paul ZUMTHOR: « Plusieurs faisceaux de lignes diachroniques sont réellement présents dans la synchronie du texte ; Les uns concernent la science historique à propos de la poésie ; les autres, l'« histoire littéraire », discipline dont l'objet propre est la variabilité de la littérature. La Poétique s'oppose à l'une et à l'autre car elle s'interroge sur l'ensemble signifiant que constitue un discours réalisé et tente d'en définir les règles propres de transformation. », *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 2000, p. 23.

<sup>467</sup> DANTE, *Le Banquet*, I i, op. cit., p. 276.

(E acciò che misericordia è madre di beneficio, sempre liberalmente coloro che sanno porgono della loro buona ricchezza alli veri poveri, e sono quasi fonte vivo, della cui acqua si refrigera la naturale sete che di sopra è nominata<sup>468</sup>.)

Les deux métaphores du trésor et de l'eau associées chez Dante fusionnent dans la fontaine de sagesse du *livre du chemin de long estude*, en opposition à la fontaine du *Roman de la Rose* de Jean de Meun. Associés à la clarté et à la clergie les champs lexicaux du trésor et de l'eau sont métonymiques de la source poétique. C'est en éprouvant le désir d'instruire et de partager ses connaissances avec le lecteur que le poète devient lui-même cette fontaine vive dont l'eau rafraîchit la soif naturelle de connaissance. Pour Christine, en effet, l'érudition n'a de sens que si le lecteur applique l'étendue de ses connaissances à la sphère politique. La description de la fontaine par Jean de Meun qui déploie un savoir-faire d'orfèvre, (et cela à une époque où il y avait des centaines d'orfèvres à Paris) se révèle incompatible avec son propre dessein :

Trestoutes choses delitables  
Et veroies et pardurables  
Ont cil qui laienz se deduisent.  
Et bien est droiz, car touz biens puisent  
A meïsmes une fontaine  
Qui tant est precieuse et saine  
Et bele et claire et nete et pure<sup>469</sup>, (v. 20387-20393)

Jean de Meun décrit la fontaine à l'intérieur du jardin de Déduit. Les personnages de ce *locus amoenus* sont heureux : ils se divertissent. La caractérisation positive de la fontaine soulignée par les épithètes « précieuse », « saine », « bele », « clere », « nete », et « pure », contrastent avec la description négative de la fontaine périlleuse :

...  
c'est la fontaine perilleuse,  
tant amere et tant venimeuse  
Qu'ele tua le beau Narcisus  
Quant il se miroit ici sus<sup>470</sup>. (v. 20413-20416)  
...

La description de ces deux fontaines soulève la question de l'interprétation car l'intention de l'auteur n'apparaît pas de manière claire<sup>471</sup>. Le lecteur n'est pas guidé dans la signification qu'il peut donner à ce passage étant donné que Jean de Meun rapporte l'opinion de Narcisse jugée mensongère<sup>472</sup>. Dérouté par la profusion d'opinions diverses émanant de ce poème, le

---

<sup>468</sup> DANTE, *Il Convivio*, I I, 9, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>469</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 1054.

<sup>470</sup> *Ibidem*, p. 1056.

<sup>471</sup> Voir STAKEL, Susan, *False Roses : Structures of Duality and Deceit in Jean de Meun's Roman de la Rose*, Stanford, Anna Libri, Stanford French and Italian Studies, 69, 1991.

<sup>472</sup> La fontaine de Narcisse n'est pas claire et belle comme le prétend le personnage, car nous dit Jean de Meun, elle se présente plutôt sous un aspect repoussant :

« Ainz est voir si trouble et si laide  
Que chascuns qui sa teste i bouste  
Pour soi mirer, il n'i voit goute. » (v.20438-20440), *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 1058.



lecteur se demande alors en quoi consiste la « moralisation » de ce dernier. Le poète juxtapose la fontaine de Narcisse à celle qu'il décrit ensuite pour montrer que son art est supérieur à celui de son prédécesseur. Il montre, en cela, son habileté et sa virtuosité. Ainsi, accorder une valeur argumentative à la fontaine de Jean de Meun consisterait à reconnaître au poète une intention d'auteur. Les discours multiples des nombreuses allégories qui poussent l'amant à conquérir la Rose ne reflètent pas un message didactique précis<sup>473</sup>.

Cependant, l'injonction que Génius adresse au lecteur pourrait constituer une thèse d'auteur :

Seigneurs, sachiez certainement,  
Se vous vous menez sagement  
Et faites ce que vous devroiz,  
De ceste fontaine bevroiz.  
Et pour tout mon enseignement  
Retenir plus legierement  
car leçons a briez mos leüe  
Plus est de legier retenue-  
Je vous revueill briement retraire  
Trestout quanque vous devez faire.  
Pensez de nature honorer,  
Servez la par bien laborer,  
Et se de l'autrui riens avez,  
Rendez le, se vous le savez ;  
Et se vous rendre ne povez  
Les biens despendus ou jouiez,  
Aiez en bonne volenté,  
Quant des biens avroiz a plenté.  
D'occision nus ne s'aprouche,  
Netes aiez et mains et bouche,  
Soiez loial, soiez piteus :  
Lors iroiz au champ deliteus  
Par trace l'aiguellet sivant,  
En pardurableté vivant,  
Boivre de la bele fontaine  
Qui tant est douce et claire et saine  
Que jamaiz mors ne recevroiz  
Si tost com de l'eaue bevroiz <sup>474</sup> (v. 20631-20658)

Le ton sermonnaire utilisé par Genius insiste sur les nombreuses injonctions liées au comportement à adopter. En effet, les attributs du sujet « loial » et « piteus » du vers 20651 apparentent le discours à une sorte de manuel de bon comportement. Le vers 20650 « Netes aiez mains et bouche » évoque même l'interdiction de voler et de mentir, associant le discours de ce personnage à un sermon.

Cependant les propos de cette figure allégorique sont polysémiques suivant la pratique usuelle de Jean de Meun. Le prêtre adopte le ton sermonnaire pour détourner le message de sa source originelle et l'adapter à la cause qu'il défend à savoir l'apologie des œuvres de Nature de façon équivoque puisque l'interprétation de ce discours est indéterminée. La tension

---

<sup>473</sup> Voir LEONARD, Monique, *Le dit et sa technique littéraire, des origines à 1340*, Paris, Champion, 1996, p. 154.

<sup>474</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p. 1068.

productive entre Dante et Jean de Meun permet à Christine de forger une poétique de la vertu en privilégiant la clarté, contrairement à Jean de Meun qui cultive l'équivoque et l'indétermination.

La fontaine de Sapience permet au lecteur de trouver le chemin qui conduit aux vertus morales et intellectuelles. Ce cheminement intellectuel est très différent de la démarche adoptée par Jean de Meun. Dans *Le livre du chemin de long estude*, Christine se livre également à une description de la fontaine en insistant sur la beauté de cette dernière dont l'eau est claire et pure :

La vi fontaine clere et vive,  
Sourdant d'un gros dois qui l'avive,  
Maçon n'i fist mur ne mesure,  
Mais beauté ot oultre mesure  
Le lieu, la place et tout l'espace,  
Si grant que toutes autres passe  
Les fontaines qui sont au monde,  
Tant est nette, clere et parfonde<sup>475</sup>. (v. 799-806).

L'eau de la fontaine « clere » et « vive » reflète la pensée et la démarche allégorique adoptées par Christine. En effet, la Sybille, allégorie du savoir et de l'intelligence<sup>476</sup> conduit Christine à la fontaine de clergie et lui permet de confirmer son autorité dans le monde du savoir :

Le nom et la signifiante  
Me vueillés tout magnifester,  
En allant sans nous arrester.  
Et des chemins plains de verdure  
Me dites la verité pure  
Et des arbres chargés de fruis  
Ou si doulx et plaisant goust truis,  
De la fontaine delitable  
Ou compaignie si nottable<sup>477</sup> (v. 857-876.)

Les deux poètes utilisent l'épithète « vive » pour qualifier l'eau au vers 20489 du *Roman de la Rose* et 799 du *livre du chemin de long estude* puisque la fontaine est vue à travers le regard de Christine qui communique ses impressions au lecteur à travers le commentaire suivant: « La vi fontaine clere et vive ». La description de la fontaine est organisée autour de la beauté du lieu. Elle est hyperbolique chez Christine comme chez Jean de Meun. Les deux poètes insistent sur son caractère exceptionnel puisque c'est une fontaine qui n'existe nulle part ailleurs dans le *Roman de la Rose*. Les trois premiers vers de sa description insistent sur le caractère unique et merveilleux de cette fontaine qui « sourt de soi meïsmes » :

N'ainc tel fontaine ne veïsmes,

---

<sup>475</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude*, op. cit., p. 134.

<sup>476</sup> Voir RIBEMONT, Bernard: « Christine de Pizan : entre espace scientifique et espace imaginé (*Le Livre du chemin de long estude*) », *Une femme de lettres au Moyen Age*, op. cit., p. 245-261 ; GIBBONS, Mary Weitzel: « *The Bath of the Muses and Visual Allegory in the Chemin de long estude* », *Christine de Pizan and The Categories of Difference*, op. cit., p. 128-145 ; HECK, Christian: « De la mystique à la raison : la spéculation et le chemin du ciel dans le *Livre du chemin de long estude* », *Au champ des escriptures*, op. cit., p. 709-721.

<sup>477</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de longue étude*, op. cit., p. 138.

Car ele sourt de soi meïsmes.  
 Ce ne font pas autres fontaines  
 Qui sourdent par estranges vaines.  
 Ceste tout par soi se conduist :  
 N'a mestier d'estrangle conduist,  
 Et se tient en soi toute vive,  
 Plus ferme que roche naïve<sup>478</sup>. (v. 20483-20490).

A l'instar de son illustre prédécesseur, l'écrivaine se livre à une description du lieu détaillée, mais insuffle à son poème un sens que Jean de Meun n'a pas conféré explicitement à son œuvre : celui d'une science et d'une raison, source d'inspiration poétique, au service de ses lecteurs. Elle semble s'inspirer en cela de Dante qui utilise le motif de l'eau pour insuffler la vie de l'esprit comme une réponse aux innombrables maux menaçant de tarir la seule source d'inspiration éthique et philosophique, c'est-à-dire la recherche du bien. Persuadée, comme l'est Dante lui-même, que le texte doit véhiculer un « je » qui fonde et accroît la science ou la sagesse<sup>479</sup>, Christine peut s'opposer à Jean de Meun, au nom d'une poétique de la continuité<sup>480</sup>. De fait la posture vacante de l'auteur, de celui qui assume pleinement la signification qu'il faut donner à son texte laisse le champ libre à de multiples interprétations qui ne sont pas toujours conformes à l'idée que Christine se fait des traités d'éducation destinés aux princes.

En effet, le genre des miroirs aux princes doit permettre à Dante comme à Christine, de prouver que la notion d'auteur doit offrir au lecteur une image digne de foi :

Car commençant par l'A, il se retourne de là sur l'U, et vient droit par l'I sur l'E, d'où se retournant il revient à l'O ; si bien que vraiment il représente cette figure : AEIOU, laquelle est figure de lien. Et en tant qu' « auteur » vient et descend de ce verbe, il se prend seulement pour les poètes, qui par l'art musaïque ont leurs paroles liées ; et cette signification, pour le présent, n'est pas celle dont on entend partir. L'autre principe dont « auteur » descend, comme témoigne Hugutio au début de ses Dérivations, est un vocable grec qui dit *autentin*, lequel autant vaut, mis en latin, comme « digne de foi et d'obéissance »<sup>481</sup>.

(Ché, cominciando dall'A, nell'U quindi si rivolge, e viene diritto per I nell'E, quindi si rivolge e torna nell'O: sì che veramente imagina questa figura: A, E, I, O, U, la quale è figura di legame. E in quanto "autore" viene e discende da questo verbo, si prende solo per li poeti, che coll'arte musaica le loro parole hanno legate; e di questa significazione al presente non s'intende.

L'altro principio onde "autore" discende, sì come testimonia, Uguccione nel principio delle sue Derivazioni, è uno vocabolo greco che dice "autentin", che tanto vale in latino quanto "degnò di fede e d'obediènza". E così "autore", quinci derivato, si prende per ogni persona degna d'essere creduta e

<sup>478</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p. 1060.

<sup>479</sup> DANTE, *De l'Eloquence en Langue Vulgaire*, II vi: « Dante nous a invités à distinguer « auteurs » en général et « poètes » ; il sait qu' »auteur », *auctor*, vient du verbe *augeo* (1° je produis, je fonde, je crée ; 2° j'accrois-la science ou la sagesse) », op. cit., note 7, p. 610.

Voir aussi *Il Convivio*, IV vi 3-4, op. cit., p. 449.

<sup>480</sup> Earl Jeffrey RICHARDS : « Jean de Meun's use of noncourtly language, in the *Rose*, far from calling courtly language into question, celebrates the artificiality of the earlier tradition: it is no coincidence that the great midpoint scene of the *Rose* celebrates the continuity of lyric poets who died in the service of love. Christine, as a careful reader of Dante, must have rejected this view of poetic tradition and held up instead Dante's vision of continuity... », « Christine de Pizan, the Conventions of Courtly Diction, and Italian Humanism », *Reinterpreting Christine de Pizan*, op. cit., p. 252.

<sup>481</sup> DANTE, *Le Banquet*, IV, vi, op. cit., p. 450.

obedita. E da questo viene questo vocabulo del quale al presente si tratta, cioè "autoritade": per che si può vedere che "autoritade" vale tanto quanto "atto degno di fede e d'obediencia". )<sup>482</sup>

À la différence de Jean de Meun qui batifole perpétuellement avec une « glose » promise mais jamais donnée, Christine regarde sa position comme « auteur » et la composition des œuvres « dignes de fois et d'obéissance » - voire « sérieuses »- dans un contexte historique défini par les événements politiques de son époque.

## 2) *La miséricorde ou l'écriture perçue comme un bienfait*

Mue par une sorte de compassion à l'égard des destinataires de ses œuvres, Christine considère que son écriture doit être perçue comme un remède contre les maux, comme le suggère le prologue du *Livre du corps de policie* qui présente des affinités avec la fontaine d'eau vive du *Banquet* :

...or viengne donc hors hardiement et se demonstre par plusieurs clers ruisseaux la source et fontaine interrissable de mon couraige qui ne peut estancher de getter hors les desirs de vertu<sup>483</sup>.

Le terme « interrissable » renvoie à la fontaine évoquée par Dante qui utilise l'adjectif : « vive ». Ces deux adjectifs rendent compte d'un désir constant de sensibiliser le lecteur à la perfection des vertus. Miséricordieuse, la parole poétique est fontaine d'eau vive ; elle perfectionne le lecteur à travers la pratique des vertus qui permet de lutter efficacement contre les vices et les maux qui grèvent le royaume.

Dans son lexique de Christine de Pizan, Joël Blanchard relève une occurrence intéressante de la fontaine qui est associée à un bien voire à un bienfait :

### **BIEN, subst masc.**

« Bien, richesse » : A la fontaine longuement Repaira si diligemment Que l'avoir(...) Y gaigna et des biens<sup>484</sup> assez. (CHR. PIZ, M. F., II, 10061403, 15)<sup>485</sup>.

Si le terme « avoir » signifie « Fortune, richesse »<sup>486</sup> et désigne plutôt l'ensemble des biens matériels, la fontaine apparaît, dans cette occurrence, comme une source de richesse intellectuelle et morale. Elle permet d'établir un autre parallèle avec le *Banquet*. Chez Dante, comme chez Christine, le poète se montre libéral ; l'écriture est considérée comme un bienfait qui peut permettre d'accéder au salut.

---

<sup>482</sup> DANTE, *Il Convivio*, IV, vi, 3-4, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>483</sup> Christine DE PIZAN, *Le Livre du corps de policie*, Edition critique avec introduction, notes et glossaire par Angus J. Kennedy, Paris, Champion, Genève, Slatkine reprints, Etudes christiniennes n°1, sous la direction de Bernard Ribémont, p. 1.

<sup>484</sup> Etant donné que le terme est au pluriel dans la citation, il faut envisager ici le mot « bien » comme l'ensemble des biens matériels et spirituels.

<sup>485</sup> BLANCHARD, Joël et QUEREUIL, Michel, *Lexique de Christine de Pizan*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 52.

<sup>486</sup> *Ibidem*, p. 52.

*Le livre de la Mutacion de Fortune* opère une transformation concrète du discours allégorique ; Christine se sert de sa mutation en homme pour souligner qu'il est possible d'échapper aux caprices de Fortune. L'évocation des nombreuses iniquités s'adresse à ceux qui restent sourds aux lamentations des pauvres et des exclus, condamnés à la souffrance, aux abords de la troisième façade du château de Fortune :

Or va l'edifice empirant,  
Car desormais, en souspirant,  
Puis des. II. Laides faces dire,  
Car les joyeux cuers remplist d'ire  
A y penser tant seulement,  
Tant sont laides terriblement,  
Qui passe par la lasse porte  
De Povreté qui n'est pas morte ;  
Les XV. n'en sont pas loings,  
Qui ont souvent soulers mal oings,  
Avugles, sont en povreté<sup>487</sup>, (v. 3421-3431)

Vu à travers le regard du clerc, c'est-à-dire de Christine transformée en homme, ce tableau pessimiste suscite une prise de conscience. Ce n'est plus le poète courtois qui parle ici. La tonalité lyrique<sup>488</sup> des ballades est remplacée par un style plus grave ; Christine évoque la personnification Pauvreté.

Les commentaires d'auteur soulignent que la misère résulte, entre autre, d'une mauvaise répartition des richesses qui a pour conséquence de spolier le bien d'autrui. Christine souligne, par-là, que les abus de pouvoir constituent une atteinte fondamentale aux principes éthiques du droit et qu'ils relèvent d'une certaine forme d'injustice :

Si y a de moult beaulx manoirs  
Venus par successions d'oïrs  
A ceux qui après les succedent ;  
D'autres que ceulx qui les possedent  
N'y ont droit, mais a tort les tiennent<sup>489</sup>. (v. 3391-3395)

Le commentaire du vers 3395 « à tort » doublée de l'occurrence du mot « droit » lui permet d'axer son écriture sur le don et le bienfait, comme le fit Dante, et encourage ses lecteurs à pratiquer eux-mêmes la vertu de charité, en cessant d'extorquer le bien d'autrui. C'est la raison pour laquelle Christine retient la démarche adoptée par son prédécesseur qui considère que le poète est celui qui fait don de sa science et de son savoir à tout lecteur désireux d'apprendre. C'est dans *Le Banquet* que Dante expose, à cet effet, l'importance du bienfait :

---

<sup>487</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 2, *op. cit.*, p. 125.

<sup>488</sup> Voir BOULTON, Maureen, *The Song in the Story : Lyric Insertions in French Narrative Fiction, 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993; DULAC, Liliane, «Christine de Pizan et le malheur des vrais amans. », *Mélanges de littérature médiévale offerts à Pierre Le Gentil*, éd. Jean Dufournet et Daniel Poirion, Paris, SEDES, 1973, p. 222-233 ; MÜHLETHALER, Jean-Claude, *Poétiques du quinzième siècle*, Paris, Nizet, 1983 ; RICHARDS, Earl Jeffrey, *Christine de Pizan and Medieval French Lyric*, Gainesville, University Press of Florida, 1998.

<sup>489</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 1, *op. cit.*, p. 124.

En effet, toute largesse bien franche se peut noter de trois traits qui s'attachent à ce vulgaire, et ne se seraient pas attachés au latin. Le premier est de donner à beaucoup ; le second est de donner choses utiles ; le troisième est de savoir sans que la chose soit demandée faire don d'icelle. Car donner à un homme et rendre service à un homme est bonne œuvre ; mais donner à plusieurs et rendre service à plusieurs est franche bonne œuvre, en ceci qu'elle prend semblance des bienfaits de Dieu...<sup>490</sup>

(Puotesi adunque la pronta liberalitate in tre cose notare, le quali seguitano questo volgare, e lo latino non averebbero seguitato. La prima è dare a molti; la seconda è dare utili cose; la terza è, senza essere domandato lo dono, dare quello.

Ché dare a uno e giovare a uno è bene; ma dare a molti e giovare a molti è pronto bene, in quanto prende simiglianza dalli benefici di Dio, che è universalissimo benefattore<sup>491</sup>).

Ainsi, c'est parce que la transmission du savoir est au cœur des préoccupations de Dante et de Christine que les deux poètes se sont attaché à véhiculer la connaissance sous ses formes les plus diverses, comme les métaphores du banquet, du trésor et la figure de discours de l'exclu. Le savoir se déploie dans une poétique qui envisage la transmission et le partage comme un don parce qu'il est reçu comme un bienfait.

Lorsque Christine évoque son éducation, elle témoigne sa reconnaissance envers son père et mentionne la métaphore des miettes et « racleures » qu'elle a récoltées comme on peut le voir dans *Le livre de la Mutacion de Fortune*<sup>492</sup> qui s'inspire, en cela, du *Banquet* de Dante. Si Bernard Ribémont voit dans l'émiettement du savoir de Christine, l'image du trésor<sup>493</sup>, ce topos remonte en tout cas certainement à l'Évangile de Matthieu 15:21-28. Joël Blanchard associe les « racleures » et les « miettes »<sup>494</sup> à la métaphore du banquet. C'est dans *L'Epistre Othea* que l'écrivaine exprime sa gratitude à l'égard d'un père qui lui a permis de glaner les miettes d'un savoir dont elle a su faire bon usage, comme le suggèrent les vers suivants :

Mon bon pere, fors ainsi com l'en emble  
Espis de blé en glenan en moissons  
Par mi ces champs et coste les buissons,  
Ou mietes cheans de haulte table  
Que l'on conqueult quant li mes sont notable;  
Autre chose n'en ay je recueilli  
De son grant sens, dont il assez cueilli<sup>495</sup>.

Le groupe nominal « mon bon père » convoque la figure paternelle, c'est-à-dire Thomas de Bologne mais il s'agit également d'une allusion à Dante puisque la proposition : « ou miettes

<sup>490</sup> DANTE, *Le Banquet*, I viii, *op. cit.*, p. 293-294.

<sup>491</sup> *Ibidem*, *Il Convivio*, I viii-2, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>492</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 1, *op. cit.*, p. 22 :

Et pour mon pere ressembler ;  
Ne me poz je tenir d'emblem  
Des racleures et des paillettes,  
Des petits deniers, des maillettes  
Choites de la tres grant richesce,  
Dont il avoit a grant largece, (v. 451-456)

<sup>493</sup> Voir RIBEMONT, Bernard: « Christine de Pizan : écrivain didactique », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p.80.

<sup>494</sup> Voir BLANCHARD, Joël et QUEREUIL, Michel, *Lexique de Christine de Pizan, Matériaux pour le Dictionnaire de Moyen Français (DMF)-5*, *op. cit.*, p. 321. Bien qu'il s'agisse des raclures du trésor de son père, il semble que nous puissions rattacher le trésor dont il est question à l'idée du banquet dont parle Dante.

<sup>495</sup> Christine DE PIZAN, *Epistre Othea*, *op. cit.*, p. 196.

cheant de haulte table » est présente dans le *Banquet*. Dante évoque les miettes qui tombent de la « bienheureuse table » pour insister sur le sens moral de son parcours poétique. La métaphore des miettes présente le savoir comme un mets exquis et délectable et s'offre à tous ceux qui sont désireux d'en goûter la saveur. Elle s'adresse à toutes les personnes qui désirent vivre vertueusement. De ce fait, le savoir n'est plus l'apanage d'un groupe d'élus (des seuls clercs et des poètes) mais abreuve tous ceux qui ont soif de connaissance :

Et moi donc, qui n'ai point siège à la bienheureuse table, mais qui, fuyant les pâtures du vulgaire, recueille aux pieds de ceux qui sont assis une part de ce qu'ils laissent choir, et connais la misérable vie de ceux que derrière moi j'ai laissés, pour la douceur que je goûte en ces bribes que petit à petit je recueille, mu de miséricorde et ne voulant que je suis oublier-, j'ai pour les malheureux réservé quelque pitance que je leur ai mise sous les yeux de bon temps déjà ; et en ce les ai faits davantage désireux. Ainsi, voulant maintenant pour eux table garnir, j'entends faire un général banquet de ce que je leur ai montré, avec le pain qui fait besoin à telle viande et sans quoi ils ne la pourraient manger (...). Ainsi donc n'ait garde de s'y asseoir aucun homme mal dispos de ses organes, comme n'ayant pas dents, langue ou palais ; ni aucun spectateur de vices, parce que son estomac est plein d'humeurs vénéneuses contraires, en sorte que jamais il ne saurait viandes retenir. Mais vienne çà quiconque, par soin familial ou civil, est resté sur sa faim humaine ; et s'asseye à la même table que ses pareils les autres empêchés ; et qu'à leurs pieds se placent tous ceux qui par paresse sont tenus à l'écart, lesquels ne sont point dignes de plus haut séant ; et que ceux-ci prennent ma viande, avec le pain qui la leur fera goûter et supporter<sup>496</sup>.

(E io adunque, che non seggio alla beata mensa, ma, fuggito della pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggiono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciati, per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale alli occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi. Per che ora volendo loro apparecchiare, intendo fare un generale convivio di ciò ch'i' ho loro mostrato, e di quello pane ch'è mestiere a così fatta vivanda, senza lo quale da loro non potrebbe essere mangiata. Ed ha questo convivio di quello pane degno, co[n] tale vivanda qual io intendo indarno [non] essere ministrata. E però ad esso non s'aspetti alcuno male de' suoi organi disposto, però che né denti né lingua ha né palato; né alcuno assettatore de' vizii, perché lo stomaco suo è pieno d'omori venenosi contrarii, sì che mai vivanda non terrebbe. Ma vegna qua qualunque è [per cura] familiare o civile nella umana fame rimasto, e ad una mensa colli altri simili impediti s'aspetti; e alli loro piedi si pongano tutti quelli che per pigritia si sono stati, ché non sono degni di più alto sedere: e quelli e questi prendano la mia vivanda col pane che la farà loro e gustare e patire<sup>497</sup>.)

### 3) Un discours ancré dans la théologie populaire

La posture de l'exclu souligne une attitude novatrice. C'est un retrait volontaire des positions et des statuts habituellement tenus par les clercs. Dante comme Christine de Pizan présentent l'accès au savoir comme un cheminement personnel et volontaire.

L'illustre prédécesseur de Christine emprunte d'autres voies que celles qu'utilisent les intellectuels de son époque<sup>498</sup>. En effet, les mets qu'il propose à ses lecteurs ne proviennent

---

<sup>496</sup> DANTE, *Le Banquet*, I, i, *op. cit.*, p. 276-277.

<sup>497</sup> *Ibidem*, *Il Convivio*, I i, 10-13, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>498</sup> Jacques LE GOFF : « Dante lui-même qui domine la pensée de l'Occident médiéval n'y projetera qu'en ombre chinoise sa silhouette immense. S'il a fréquenté les Universités...si son œuvre dès la fin du Xivème siècle devient en Italie texte d'explication, si la figure de Siger apparaît en son *Paradis* en des vers qui ont paru

pas de la table des anges mais offrent une variété utile et adaptée aux désirs et aux besoins de chacun. Par conséquent, Dante, suivant le texte dans l'Évangile de Matthieu, adopte la figure de l'exclu qui ne siège pas à la bienheureuse table ; il ne dispense pas l'enseignement, considéré, depuis Thomas d'Aquin, comme une aumône spirituelle<sup>499</sup>. Il se différencie en cela des intellectuels de son époque qui faisaient don de sagesse à un petit groupe d'élus. Il considère le savoir comme une aumône qui doit être offerte à tous ceux qui le désirent. Le savoir est perçu comme un bienfait qu'il faut être en mesure de glaner et de recueillir, à l'instar des miettes « cheans » de la table du banquet.

C'est parce qu'elle a su glaner utilement les miettes d'un savoir dispensé par son père et recueilli dans ses lectures que Christine accède à une posture de poète des vertus, considérant comme son devoir d'édifier ses lecteurs en se montrant utile. C'est sous l'angle de l'écriture pensée comme un bienfait que Christine entreprend la rédaction du *livre de la Cité des dames* puisqu'il s'agit de restituer aux femmes leur bon droit, c'est-à-dire de les penser et de les représenter comme des êtres vertueux. Car c'est bien le désir de rendre justice aux femmes qui pousse Raison à confier la mission d'édifier la cité à Christine, en reconnaissant leurs vertus :

Et pour ce, entre nous .iij. dames que tu vois cy, meues par pitié, te sommes venues annoncer un certain edifice en maniere de closture d'une cité fort maçonnee et bien ediffiee qui a toy a faire est predestinee et establie par nostre ayde et conseil, en laquelle n'abitent fors toutes dames de renommee et femmes dignes de loz, car a celles ou vertue ne sera trouuee les murs de nostre cité seront forclos<sup>500</sup>.

On peut voir, d'ores et déjà que *Le Livre de la Cité des dames* relève de la tradition des miroirs aux princes que Jean-Claude Mülhenthaler définit comme : « un instrument de révélation que le clerc tend au souverain, lui proposant une image idéale de sa fonction afin qu'il s'y conforme. »<sup>501</sup> Cette œuvre semble s'inscrire dans la tradition du *Speculum dominarum* du franciscain Durand de Champagne, un ouvrage devenu un classique des bibliothèques princières<sup>502</sup> à la fin du Moyen Âge. *Le Speculum dominarum* est un manuel de morale chrétienne, à l'usage des femmes en général. Adressé aux reines et aux princesses, cet ouvrage a été composé plus particulièrement pour l'instruction et l'édification de la reine

---

étranges, il a suivi Virgile par-delà la forêt obscure, en d'autres chemins que ceux frayés ou foulés par nos intellectuels. », *Les Intellectuels au Moyen âge*, Paris, Seuil, 2000, p. 4.

<sup>499</sup> Voir Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, IIa-IIae, q. 181, art. 3.

<sup>500</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle dame*, op. cit., I iii, p.54.

<sup>501</sup> Voir BLANCHARD, Joël et MÜHLETHALER, Jean-Claude, *Ecriture et Pouvoir à l'Aube des Temps Modernes*, op. cit., p.7.

<sup>502</sup> *Dictionnaire de la littérature médiévale*: « Confesseur de la reine Jeanne de Navarre, femme de Philippe le Bel...le franciscain Durand de Champagne est mieux connu comme auteur d'un *Speculum dominarum* dédié à sa pénitente...La rédaction latine du *Speculum dominarum* n'eut aucune diffusion. En revanche, la traduction qu'en commanda la reine Jeanne elle-même à un cordelier anonyme circula largement et devint un classique des bibliothèques princières à la fin du Moyen Age. », p. 394.



Jeanne<sup>503</sup>. La troisième partie de la *Cité des dames* semble s'inspirer de la composition du texte de Durand de Champagne qui expose les effets de la grâce divine sur les femmes et les reines<sup>504</sup> en évoquant des saintes et des martyres, avant l'apparition finale de la Vierge. Par ailleurs, la forme dialoguée entre les figures allégoriques rappelle la structure du *Speculum Virginum*<sup>505</sup> qui perpétue une forme que l'on rencontre chez Boèce mais aussi dans les *Soliloques* d'Augustin. Le dialogue permet des projections différentes de l'auteur lui-même au sein d'une mise en scène convaincante<sup>506</sup>. Il est intéressant de relever également que le *Speculum Virginum* mentionne pour la première fois la participation d'un personnage féminin au sein d'un dialogue<sup>507</sup>. Christine qui considère l'écriture comme un bienfait, suit la même démarche que Durand de Champagne. Selon lui, une dame doit « écouter des préceptes et des exemples propres à l'édifier à la consoler et à l'instruire »<sup>508</sup>.

En effet, présentée comme une sorte de consolation auprès de toutes les femmes souffrant de la misogynie clergiale, *Le livre de la Cité des dames* reflète une continuité avec le débat sur le *Roman de la Rose* dans les réponses qu'il propose aux idées véhiculées par Jean de Meun. Ces réponses sont matérialisées par un dialogue entre l'écrivaine et les figures allégoriques avec qui elle se comporte comme un disciple, respectant en cela un des aspects du *Speculum Virginum*<sup>509</sup>. Ainsi, le discours de Raison se lit comme le désir concret de montrer au lecteur de quelle manière il peut corriger ses défauts pour se perfectionner car c'est le devoir de cette figure allégorique de chercher à réformer les mœurs, grâce à son miroir :

Si est mon office de radrecier les hommes et les femmes quant ilz sont desvoyez et de les remettre en droite voye. Et quant ilz errent, se ilz ont entendement qui me sache veoir, je viens a eux quoyement en esperit et les presche et sermonne, en demonstant leur erreur et en quoy ilz faillent et leur assigne les causes. Et puis je leur enseigne la maniere de suivre ce qui est a faire et comment fuiront ce qui est a laisser. Et pour ce que je sers de demonstrier clerement et faire veoir en conscience et de fait a un chacun et chacune ses propres taches et deffaulx, me vois tu tenir en lieu de ceptre cestui resplandissant

<sup>503</sup> Voir *Histoire Littéraire de la France*, t. XXX, suite du Quatorzième siècle, Paris, Kraus Reprint, 1888, Nendeln, Liechtenstein, 1971, p. 311.

<sup>504</sup> *Ibidem*, p. 313.

<sup>505</sup> Voir FLANAGAN, Sabina : « *The Speculum Virginum and Traditions of Medieval Dialogues* », *op. cit.*, p. 181-199.

<sup>506</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>507</sup> *Idem*, p. 187.

<sup>508</sup> *Idem*, p. 313. La composition dans son ensemble du *Speculum dominarum* a pu inspirer Christine pour la rédaction du *Livre des Trois Vertus* et du *Livre des faits et bonnes meurs du sage roy Charles V*. En effet, Durand de Champagne s'élève contre les abus et les iniquités commises à l'encontre des pauvres comme le fera Christine dans *Le Livre du corps de policie* et recourt à des *exempla* (Ptolémée, Trajan, Alexandre...) pour montrer que la sagesse est utile à tous. (Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXX, *op. cit.*, p. 314 et suivantes). Cette démarche est adoptée par Christine dans *Le livre des faits et bonnes meurs du sage roy Charles V*, comme nous le verrons ultérieurement, dans notre troisième partie.

Voir KRUGER, BORN, Lester: « The Perfect Prince : A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals », *op. cit.*, p. 470-504.

<sup>509</sup> Voir FLANAGAN, Sabina: « *The Speculum Virginum and Traditions of Medieval Dialogues* », *op. cit.*, p. 189.

mirouer que je porte en ma main dextre. Si saches de vray qu'il n'est quelconques qui s'i mire, quelque la creature soit, qui clerement ne se congnoisce<sup>510</sup>.

Le miroir de Raison apparaît ici comme une allégorisation du terme même de miroir tel qu'il était utilisé dans la tradition de la théologie populaire. Christine semble utiliser le terme de « miroir » selon la définition qu'en donne Saint Bonaventure convoquant la lettre (*in speculo*) et le sens figuré (*per speculum*)<sup>511</sup>. Il s'agit peut-être d'une allusion indirecte à la tradition théologique des traités moraux (*stella, speculum, sermo*) bien connu du milieu thomiste<sup>512</sup>, assimilé à la tradition du miroir médiéval, dont les principales caractéristiques sont l'introspection et la connaissance de soi dans le but de corriger ses propres vices et ceux des autres<sup>513</sup>.

#### 4) L'écriture pensée comme le reflet des « bons miroirs »

Outre cet aspect moral lié à la réforme des mœurs, on trouve également dans les écrits de Christine, un aspect plus philosophique qui évoque le motif du miroir, tel que le décrit Dante, au chant XXVI du *Paradis*, à travers la définition du processus allégorique qui s'exprime « par couverture » :

de même, alors, me fait l'âme première  
voir à travers sa cotte étincelante  
comme elle vient joyeuse à me complaire.  
Puis elle souffle : « Avant que tu la marques,  
je discerne trop mieux ta belle envie  
que tu ne fais les plus certaines choses.  
Car je mire au vrai miroir  
qui de son parélie marque les choses,  
et chose en lui ne marque son parélie<sup>514</sup>. (v. 100-108)

(e similmemente l'anima primaia  
mi facea trasparer per la coverta  
quant'ella a compiacermi venìa gaia.  
Indi spirò: "Sanz'essermi proferta  
da te, la voglia tua discerno meglio  
che tu qualunque cosa t'è più certa;  
perch'io la veggio nel verace specchio  
che fa di sé pareglio a l'altre cose,

---

<sup>510</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I iii, *op. cit.*, p. 52.

<sup>511</sup> Voir MÜLLER, Catherine, M, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt, De l'Autre Côté du Miroir*, Currents in Comparative Romance Languages and Literatures, New York, Volume 72, Talmara Alvarez-Detrell and Michael G. Paulson, 1999, p. 51.

<sup>512</sup> Voir REITER, H. Eric: « The Reader as Author of the User-Produced Manuscript: Reading and Rewriting Popular Latin Theology in the Late Middle Ages », *Viator*, Medieval and Renaissance Studies, 27, 1996, p. 156.

<sup>513</sup> Eric Reiter précise, au sujet du *Stella clericorum*, la signification du miroir dans la tradition de la théologie populaire : « One scribe explained the new title as follows : 'Here begins the 'Star of clerics' or 'Mirror' of the same. It is called a mirror because priests ought to observe, correcting all their own and others' vices. It is called a star because just as a star shines forth, so they ought to shine forth in word, deed and example», *Ibidem*, p. 157.

<sup>514</sup> DANTE, *Paradis*, xxvi, *op. cit.*, p. 1601.

e nulla face lui di sé pareglio<sup>515</sup>.)

Dans le chant XXVI du *Paradis*, Adam possède un miroir qui reverbère la beauté divine. Cet objet reflète, selon Dante, la vertu de parélie, en ce qu'elle reflète, par une illusion d'optique, le soleil<sup>516</sup>. Il s'agit d'un discours allégorique sur la possibilité pour l'homme de transcender sa nature imparfaite<sup>517</sup> en contemplant la perfection divine. C'est cette idée de dépassement que Christine retient. En effet, le miroir tendu par Raison, comme celui que possède Adam, réfléchit la bonté de la création, qui s'étend aussi aux femmes. Ces dernières ont la possibilité, pour Christine, de transcender une nature que les hommes jugent imparfaite pour se montrer dans la vérité de leur être.

Or, le poète, selon Dante, est celui qui reflète la perfection divine, à travers une langue et une forme poétique qui se veut accessible à l'intellect humain.

Sa mission consiste alors à montrer la lumière divine qui émane des vertus humaines, rappelant en cela le phénomène optique de parélie<sup>518</sup>. Cette manifestation assez rare laisse entrevoir deux images du soleil, formées de cercles complets aux couleurs de l'arc en ciel.<sup>519</sup> Baignées d'un halo plus ou moins apparent, les parélies sont dues à la réfraction de la lumière sur des nuées auxquelles sont suspendues des cristaux de glace.

Dans *Le Livre de la Cité des dames*, la première apparition des allégories évoque la parélie étant donné que Christine recourt à une image solaire :

En celle dolente pensee ainsi que je estoie, la teste baissee comme personne honteuse, les yeulx plains de larmes, tenant ma main soubz ma joe accoudee sus le pommel de ma chayere, soubdainement sus mon giron vi descendre un ray de lumiere si comme se le souleil fust, et je, qui en lieu obscur estoie ou quel, a celle heure, souleil royer ne peust, tressailli. Adoncques si comme se je fusse resveillee de somme et dreçant la teste pour regarder dont tel leur venoit, vi devant moy, tout en estant, .iij. dames couronnees de tres souveraine reverence, desquelles la resplendeur de leurs cleres faces enluminoit moy mesmes et toute la place<sup>520</sup>.

Cette lumière allégorise l'illumination de l'intellect ; elle évoque la parélie dans la mesure où Raison oppose deux formes de discours à l'intérieur desquels il s'agit de démêler la vérité. Elle sensibilise Christine à la nécessité de raisonner et d'argumenter de manière logique :

---

<sup>515</sup> DANTE, *Paradiso*, xxvi, 100-108, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>516</sup> *Ibidem*, *Œuvres complètes, Le Paradis*, xxvi, *op. cit.*, p. 1711.

<sup>517</sup> *Idem*, p. 1711.

<sup>518</sup> DANTE ALIGIERI : « ...il poema di Dante era per il suo autore opera di profezia e opera di poesia...e come il profeta deve parlare agli uomini nella loro lingua, se vuole essere intenso, così il poeta può usare soltanto una lingua che sia viva, quale allora era il volgare, come Dante in modo commosso e profético scriveva nel *Convivio* : « Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgera là dove l'usato tramonterà... » (I, xiii 12). », *La Divina commedia, Paradiso*, Introduzione al canto XXVI, Commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano, Oscarmondadori, 1994, p. 712. (Le poème de Dante était pour son auteur une oeuvre de clergie et une oeuvre de poésie...et comme le prophète devait parler aux hommes dans leur langue natale, s'il voulait les toucher, le poète pouvait utiliser une langue vivante, la langue vulgaire, comme le fait Dante, sur le mode prophétique dans le Banquet: « Il sera neuve clarté, soleil neuf qui se lèvera où l'ancien soleil sera couché... »)

<sup>519</sup> DANTE, *Œuvres Complètes, op. cit.*, p. 1711.

<sup>520</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I i, *op. cit.*, p. 46.

Et voit on communement tieulx viellars parler lubrement et deshonestement, ainsi que tu le peus veoir proprement de Matheolus, qui confesse lui mesmes que il estoit viellart, plain de volenté, et non puissance. Si peus par lui bien esprouver vray ce que je te dy et croy fermement que semblablement est il de mains autres<sup>521</sup>.

L'utilisation de l'adverbe « proprement » place vraisemblablement Christine dans le sillage de Nicole Oresme qui emploie ce mot dans le livre III vi des *Ethiques d'Aristote*. (Comme on verra, le vocabulaire de Christine fait très souvent écho à des phrases ou des mots introduits pour la première fois en français par Oresme. En effet, les traductions qu'il fit pour la cour semblent avoir forgé un nouveau discours politique qui laissa ses traces chez Christine.) Le terme « proprement » résulte, pour lui, d'un acte qui dépend du discernement :

Eleccion n'est pas opinion premierement, car opinion peut estre de toutes choses, et de choses impossibles et de choses pardurables ou necessaires. Item, opinion est divisee par vray et faulx ; et disons que l'un est vray et l'autre faux, et ne disons pas a parler proprement, que l'un est bon et l'autre est mal. Mais eleccion est divisee en disant que l'une est bonne et l'autre est mauvaise<sup>522</sup>.

La figure allégorique livre alors à Christine la définition du bon miroir et lui permet de s'opposer au discours de Raison dans *Le Roman de la Rose*, par lequel cette dernière entend parler des choses à sa guise :

Puis je bien parler proprement,  
Car de riens nulle je n'ai honte  
S'el n'est tels que a pechié monte.  
Mais riens ou pechié se meist  
N'est nus qui faire me feïst,  
N'ainc en ma vie ne pechié.  
N'encor ne faz je pas pechié  
Se je nomme les nobles choses  
Par plein texte sanz metre gloses<sup>523</sup>, (v. 6941-6954)

Si l'écriture poétique adopte un langage voilé, Christine entend lever cependant toute forme d'ambiguïté puisqu'elle prend la peine de gloser les chapitres qui composent son ouvrage, comme le souligne Christine Reno<sup>524</sup>. En effet, l'écriture des « miroirs » permet à Christine de montrer le pouvoir trompeur des opinions puisque dans la seconde partie de l'ouvrage, guidée par Opinion, elle s'arrête au seuil d'une salle à l'intérieur de laquelle elle

---

<sup>521</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I viii, *op. cit.*, p. 70.

<sup>522</sup> Nicole ORESME, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, III vi, *op. cit.*, p. 186 ; voir KRUGER, BORN, Lester: « The Perfect Prince: A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals », *op. cit.*, p. 470-504. Rappelons également que Thomas d'Aquin avait commenté *Les Ethiques* d'Aristote et que ce commentaire a même été utilisé par Dante dans *La Divine Comédie*. Voir DEL VECCHIO, Giorgio : « Justice, Amour et Pêché selon Dante », *Archives de philosophie* 25 (1962), p. 217 ; GILBERT, Allan, H : *Dante's Conception of Justice*, New York, AMS Press, Inc, 1965, p. 13.

<sup>523</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 386.

<sup>524</sup> Voir RENO, Christine : « The Preface to the *Avision-Christine*, ex-Phillips 128 », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 220.

voit et entend des ombres. Elle assiste aux disputes de clercs exprimant des opinions contraires<sup>525</sup>.

Opinion évoque ensuite les caprices de Fortune<sup>526</sup>. Elle montre à l'écrivaine que cette figure est responsable de l'erreur de jugement qui pousse à rechercher les faux biens :

Et ainsi pues tu veoir que le mal ou le bien que les gens ont leur vient pour cuidier et par opinion, et non mie des choses. Car cellui est riche qui plus ne convoite, et cellui est povre qui art en desir. Amie chiere, si n'as pas mauvaise cause ? Orte souffise donques l'estat ou Dieux t'a appelle<sup>527</sup>.

Le discours allégorique permet donc de comprendre la nature des biens de l'intellect, pour fuir les erreurs d'opinion sources de nombreux maux. Elle lui offre la possibilité de s'écarter des passions trompeuses et mensongères qui ne procurent pas le vrai bonheur.

Cette quête de vérité dans le cheminement de la pensée et du jugement évoque la « non menteuse erreur » que Dante décrit au chant XV du *Purgatoire* :

Puis quand dehors mon âme se put rendre  
Aux choses qui autour d'elles sont vraies,  
Je reconnus ma non-menteuse erreur<sup>528</sup>. (*Purg*, XV, 115-117).

(Quando l'anima mia tornò di fori  
a le cose che son fuor di lei vere,  
io riconobbi i miei non falsi errori<sup>529</sup>).

Les « erreurs » rectifiées par Dame Philosophie s'apparentent au processus intellectuel qui implique un cheminement progressif vers les vérités accessibles à l'homme.

Il s'agit du bien de l'intellect qui constitue une autre allusion à l'œuvre de Dante. Christine accepte de renoncer à l'opinion trompeuse pour se détourner des faux biens comme le montre la rencontre avec dame Philosophie dans la troisième partie du *livre de l'advison Cristine*. Les conseils dispensés par Philosophie s'apparentent à une recette du bonheur applicable dans les sphères quotidiennes et politiques. Christine n'inscrit pas son dire dans une écriture de l'au-delà. Elle est le témoin chagriné d'une histoire sur laquelle son lecteur peut agir à condition d'user de ce *ben d'intelletto* qui concerne également les œuvres terrestres attachées aux vertus civiques et à la loi<sup>530</sup>.

---

<sup>525</sup> Christine DE PIZAN: « D'icelles tourbes d'ombre qui par l'air vouloient, je veoie tous avironnez les clers disputans es dictes escolles. Et avant que cellui qui vouloit proposer sa question parlast, une de ces ombres lui venoit sacouter a l'oreille, comme se elle lui conseillast ce qu'il devoit dire. », *Le Livre de l'advison Cristine*, II ii, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>526</sup> *Ibidem* : « Et ce est contre les arrogans qui presument de eulx et cuident que quant Fortune leur est propice, que ce soit pour leur grant merite, savoir et value. Mais comme l'experience du contraire nous soit manifeste, veons le plus de bons et cler engin mal fortunez es biens mondains...Mais dit Boece que « plus prouffitable est la male fortune que la bonne. Car la bonne fait semblant de beneurté, et ainsi elle ment, comme en ses biens n'ait beneurté. Et la mauvaise est vraie en ce que elle monstre par soy changier que elle n'a point d'estat seur. », *Le livre de l'advison Cristine*, III xxiii, *op. cit.*, p. 133.

<sup>527</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, III, xxii, *op. cit.*, p. 129-130.

<sup>528</sup> DANTE, *Purgatoire*, xv, *op. cit.*, p. 1225.

<sup>529</sup> *Ibidem*, *Purgatorio*, xv, 115-117, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>530</sup> Voir AUERBACH, Eric, *Ecrits sur Dante*, Paris, Macula, 1998, p. 214. Dante envisage pour sa part, dans la *Divine Comédie*, le bien de l'intellect comme le bien suprême, la liberté d'une âme immortelle sous le regard de

Avant sa rencontre avec Dame Philosophie, Christine se trouve au seuil d'une pièce, devant une sphère qui évoque la nef allégorique du *Paradis* à l'intérieur de la huitième sphère, le ciel des étoiles fixes. A cet endroit précis, le poète se livre à la description de trois miroirs. Cette description peut se lire comme une métaphore de l'écriture poétique dans la mesure où les miroirs évoqués par Dante reflètent une très grande clarté :

Prends trois miroirs ; par même espace éloigne  
De toi les deux premiers ; mets le troisième  
Entre ces deux, plus à la reculée.  
Reste vis-à-vis d'eux, tournant le dos  
A un flambeau qui tous les trois éclaire  
Et dont tous trois te rendent bien la flamme.  
Bien qu'en grandeur l'image plus lointaine  
N'égale point les autres, tu verras  
Qu'elle reluit d'une égale clarté.  
Or, comme sous les rais d'un chaud avril  
Le pur sujet de la neige dépouille  
Sa première couleur et sa froidure,  
Ton esprit reste à nu de certitude :  
Mais je le veux vêtir d'une lumière  
Qui à tes yeux tremblera de blancheur.  
Dedans le ciel de la divine paix  
Vire une sphère ès vertus de laquelle  
L'être de tout ce qu'elle enclot repose<sup>531</sup>. (*Par*, II, v. 97-114)

(Tre specchi prenderai; e i due rimovi  
da te d'un modo, e l'altro, più rimosso,  
tr'ambo li primi li occhi tuoi ritrovi.  
Rivolto ad essi, fa che dopo il dosso  
ti stea un lume che i tre specchi accenda  
e torni a te da tutti ripercosso.  
Ben che nel quanto tanto non si stenda  
la vista più lontana, lì vedrai  
come convien ch'igualmente risplenda.  
Or, come ai colpi de li caldi rai  
de la neve riman nudo il soggetto  
e dal colore e dal freddo primai,  
così rimaso te ne l'intelletto  
voglio informar di luce sì vivace,  
che ti tremolerà nel suo aspetto.  
Dentro dal ciel de la divina pace  
si gira un corpo ne la cui virtute  
l'esser di tutto suo contento giace<sup>532</sup>.

La blancheur s'oppose aux ombres et couleurs formées par les opinions et croyances erronées. Dans *Le livre de l'advison Cristine*, les ombres et les couleurs qui s'affrontent symbolisent le pouvoir protéiforme d'Opinion. L'ombre cède le pas à la lumière, la certitude philosophique met à nu l'esprit de Christine et la rend réceptive à la clarté philosophique et théologique qui émane de la dernière figure allégorique rencontrée dans cet ouvrage. Cette expérience permet alors à Christine de légitimer, une fois de plus, ses choix littéraires, dans une perspective

---

Dieu. Voir également BLANCHARD, Joël : « L'Entrée du poète dans le champ politique au XVe siècle », *Annales (Economies, Sociétés, Civilisations)*, 41, 1986, p. 43-61.

<sup>531</sup>DANTE, *Paradis*, II 97-114, *op. cit.*, p. 1380.

<sup>532</sup>*Ibidem*, *Paradiso*, II, 97-114, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

héritée de Dante. En effet, c'est l'occasion pour elle de s'opposer à la gratuité voulue et recherchée par Jean de Meun et de proposer un discours allégorique des vertus qui repose véritablement sur la mise en pratique très concrète de celles-ci ; son témoignage insiste sur ce qui lui a permis de dépasser ses infortunes. Elle allégorise elle-même l'expérience des femmes, en devenant un modèle historique et concret pour toutes les autres veuves.

La théorie des miroirs qui précède le passage mentionné chez Dante permet une prise de position contre l'auteur du *Roman de la Rose*. Celui-ci se livre en effet à une réfutation de l'expérience théorique du miroir telle que la développe Jean de Meun dans le chant II du *Paradis*. Il fait allusion aux vers 16833 à 16880 de ce poème :

Si semble il aus gens que la lune  
Ne seit pas bien nete ne pure  
Pour cequ'el pert par leus ocure ;  
Mais c'est par sa nature double  
Qu'el pert par leus espesse e trouble,  
D'une part luit,  
D'autre part cesse  
Pour ce qu'ele est clere e espesse ;  
Si li fait sa lueur perir  
Ce, que ne peut pas referir  
La clere part de sa sustance  
Les rais que li solauz i lance ;  
Ainz s'en passent par mi tout outre ;  
Mais l'espesse lueur demoutre,  
Qui bien peut aus rais contester  
Pour sa lumiere conquerer.  
Et pour faire entendre la chose,  
Bien en peut l'en, en leu de glose,  
A briès moz un essemple metre  
Pour meauz faire esclarcir la letre :  
Si con li veirres transparenz  
Ou li rais s'en passent par enz,  
Qui par dedans ne par darrière  
N'a riens espès qui les refière,  
Ne peut les figures montrer,  
Quant rien n'i peuent encontre  
Li rais des eauz qui les retiegne,  
Par quei la fourme aus eauz reviegne ;  
Mais plon, ou quelque chose espesse,  
Qui les rais trespasser ne laisse,  
Qui d'autre part metre vourrait,  
Tantost la fourme retourrait ;  
Ou s'auscuns cors poliz i iere  
Qui peüst referir lumiere,  
E fust espès d'autre ou de sei,  
Retourrait ele, bien le sai ;  
Ausinc la lune en sa part clere,  
Don ele est semblable a s'espere,  
Ne peut pas les rais retenir  
Par quei lueur li puist venir ;  
Ainz passent outre ; mais l'espesse,  
Qui passer outre ne les laisse,  
Ainz les refiert forment arrière,  
Fait a la lune aveir lumiere :  
Pour ce pert par leus lumineuse

Et par leus semble tenebreuse<sup>533</sup>. (v. 16833-16880).

André Pézard précise, à ce sujet que : « ...si Dante reprend au *Roman* l'expérience-théorique du miroir, c'est pour la retourner proprement et démontrer ainsi la fausseté de la thèse exposée par Jean de Meung. »<sup>534</sup> Christine s'inspire de Dante pour opposer à Jean de Meun la transformation concrète du discours allégorique à l'intérieur d'un processus qui transforme la tradition précédente en une allégorie plus concrète. Elle illustre en cela une forme de subtilité que Jean-Claude Mühlethaler attribue à certains auteurs capables d'exploiter les possibilités offertes par le paysage littéraire :

Les discours lyrique et politique peuvent se mêler, l'idéal courtois s'ancrer dans la référence et dénoncer un disfonctionnement social qui dépasse largement le cadre de la casuistique amoureuse ; d'autre part, il obéit volontiers à une esthétique de la réécriture et, plongeant ses racines dans les livres, se veut l'héritier d'une tradition qu'il célèbre et fait vivre. D'un texte à l'autre, le lecteur est confronté à des combinaisons variables, par lesquelles les auteurs se situent dans le paysage littéraire, se démarquant de leurs prédécesseurs et/ou de leurs contemporains<sup>535</sup>.

## ***II) Des pratiques d'écriture héritées de Dante ou la mise en question de la notion de « poeta theologi »***

En transformant comme elle le fait un discours allégorique abstrait en une pratique concrète des vertus, Christine de Pizan interroge la notion de « poeta theologus » qui la caractérise dans la mesure où elle rappelle dans *Le livre de l'advison Cristine* quelle était l'origine des premiers poètes et philosophes qu'elle nomme « poètes théologisans » :

Si est assavoir que, comme les premiers en Grece renommez de science fussent appelez poetes theologisans-ainsi dis poetes, car de ce qu'ilz disoient ilz formoient dictiez et parloient saintement, theologisans aussi, qu'ilz parloient des dieux et des choses divines-, les premiers et les plus principaulx renommez d'iceulx furent trois, c'est assavoir Orpheus et son disciple Museus, et Linius de Thebes qui fut maistre d'Ercules<sup>536</sup>.

L'expression « poètes théologisans » semble être un autre calque de la pensée thomiste puisque le Docteur Angélique analyse de façon récurrente les liens qui unissent la poésie et la théologie<sup>537</sup>.

---

<sup>533</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p. 880.

<sup>534</sup> DANTE, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1378.

<sup>535</sup> Voir MÜHLETHALER, Jean-Claude : « Lire et écrire, d'Alain Chartier à Octavien de Saint-Gelais : la mémoire culturelle, puits de sagesse ou source d'illusion ? », « *Toutes choses sont faictes cleres par escripture* » *Fonctions et figures du Moyen Age à l'époque contemporaine*, Etudes rassemblées par Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry et Tania Van Hemelryck, Les Lettres Romanes, 2005, N° Hors série, p. 72-73.

<sup>536</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, II, vii, op. cit., p. 63.

<sup>537</sup> Thomas D'AQUIN : *Sentencia De anima*, lib. 1 l. 12 n. 13. Et quia quidam philosophus qui vocatus est Orpheus, defectivo etiam de anima locutus est quasi in similem defectum incidit: ideo hic adiungit eius defectum. Sciendum est quod Orpheus iste fuit unus de primis philosophis qui erant quasi poetae theologi, loquentes metricè de philosophia et de Deo, et fuerunt tantum tres, Samius, Orpheus, et quidam alius. Et iste Orpheus primo induxit homines ad habitandum simul et fuit pulcherrimus concionator, ita quod homines bestiales et solitarios reduceret ad civilitatem.



Cette expression s'applique à Christine<sup>538</sup> dans une certaine mesure<sup>539</sup> puisqu'elle utilise ces mêmes calques issus de la pensée thomiste pour écrire en français et non en latin, comme le faisaient la plupart des théologiens.

---

*In Physic.*, lib. 2 l. 2 n. 1. [...]8 Unde concludebat quod illa materialia subsistentia formis naturalibus, sint natura et substantia eorum. Et propter hoc quidam dixerunt terram esse naturam et substantiam omnium rerum, scilicet primi poetae theologizantes; posteriores vero philosophi vel ignem vel aerem vel aquam, vel quaedam horum, vel omnia haec, ut ex superioribus patet. Quia tot de numero eorum dicebant esse substantiam omnium rerum, quot accipiebant esse principia materialia; et omnia alia dicebant esse accidentia horum, idest materialium principiorum, vel per modum passionis vel per modum habitus vel per modum dispositionis, vel cuiuslibet alterius quod reducatur ad genus accidentis.

*In Physic.*, lib. 4 l. 1 n. 9. Secundo ibi: videbitur autem utique etc. inducit ad idem opinionem Hesiodi, qui fuit unus de antiquis poetis theologis; qui posuit primo factum esse chaos. Dixit enim quod primo inter omnia factum est chaos, quasi quaedam confusio et receptaculum corporum; et postea facta est terra lata ad recipiendum diversa corpora: ac si primo necesse esset esse receptaculum rerum quam ipsas res.

*Super Meteora*, lib. 2 cap. 1 n. 3. Circa primum duo

facit: primo ponit opiniones antiquorum theologorum; secundo naturalium, ibi:

qui autem sapientiores etc. Circa primum sciendum est quod ante tempora philosophorum, fuerunt quidam qui vocabantur poetae theologi, sicut Orpheus, Hesiodus et Homerus: quia sub tegumento quarundam fabularum, divina hominibus tradiderunt. De his ergo dicit quod posuerunt quod mare habeat fontes proprios ex quibus causatur.

*Super Meteora*, lib. 2 cap. 1 n. 5. Deinde cum dicit: quod quidem igitur fontes etc. inquirat veritatem circa praedictas opiniones: et primo circa opinionem poetarum theologizantium; secundo circa opiniones philosophorum naturalium, ibi: de generatione autem ipsius, si factum est etc.

Circa primum duo facit: primo ostendit quod mare non habet fontes, ut illi dixerunt; secundo removet quoddam quod videtur suae rationi contrarium, ibi:

fluens autem mare videtur etc... *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 3 n. 4. Et ex quo admiratio fuit causa inducens ad philosophiam, patet quod philosophus est aliquantulum philomythes, idest amator fabulae, quod proprium est poetarum. Unde primi, qui per modum quemdam fabularem de principiis rerum tractaverunt, dicti sunt poetae theologizantes, sicut fuit Perseus, et quidam alii, qui fuerunt septem sapientes. Causa autem, quare philosophus comparatur poetae, est ista, quia uterque circa miranda versatur.

*Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 4 n. 15. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod apud Graecos primi famosi in scientia fuerunt quidam poetae theologi, sic dicti, quia de divinis carmina faciebant. Fuerunt autem tres, Orpheus, Museus et Linus, quorum Orpheus famosior fuit.

*Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 12 n. 6. Nam multitudo hominum hoc existimabat, quod terra esset substantia omnium. Et Hesiodus etiam, qui fuit unus de theologis poetis, dixit quod inter alia corpora primum facta est terra. Et sic patet quod opinio quod terra esset principium, fuit antiqua, quia ab ipsis poetis theologis posita, qui fuerunt ante naturales philosophos: et publica, quia in eam consenserunt plures.

*Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 12 n. 6. Et Hesiodus etiam, qui fuit unus de theologis poetis, dixit quod inter alia corpora primum facta est terra. Et sic patet quod opinio quod terra esset principium, fuit antiqua, quia ab ipsis poetis theologis posita, qui fuerunt ante naturales philosophos: et publica, quia in eam consenserunt plures. Unde restat quod hac sola ratione posteriores naturales evitaverunt ponere terram esse principium, propter grossitiam partium.

*Sententia Metaphysicae*, lib. 3 l. 11 n. 2. Primo ponit rationem. Secundo improbat solutionem positae rationis, quam poetae theologi adhibebant, ibi, qui quidem etc. Tertio excludit solutionem quam adhibebant quidam philosophi naturales, ibi, a dicentibus etc... *Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 6 n. 3. Et hoc quidem contingit dupliciter. Uno modo secundum opinionem quorundam antiquorum, qui vocabantur poetae theologi, sicut fuit Orpheus, et quidam alii, qui ponebant mundum esse generatum ex nocte, idest simplici privatione praesistente. Alio modo secundum posteriores naturales, sicut physici naturales, et eos sequentes, qui cum viderent quod secundum naturam nihil fit ex nihilo, posuerunt omnia esse simul in quadam confusione, quam vocabant chaos, sicut posuit Anaxagoras: et sic ponebant omnia esse in potentia, non autem in actu.

*Sententia Metaphysicae*, lib. 12 l. 12 n. 25. [...]4 Et haec est opinio antiquorum naturalium. Alii vero, scilicet poetae theologi, posuerunt omnia ex non ente. Unde supra dixit, quod generat mundum ex non ente, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>538</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Somewhere between Destructive Glosses and Chaos », *Christine de Pizan, a Casebook*, op. cit., p. 44.

<sup>539</sup> Voir REIX, Delphine: « Christine de Pizan et l'écriture de l'allégorisation », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, op.cit., p. 55-69. Bien qu'il soit écrit à la page 68 de cet article que Christine n'est pas un *poeta theologus*, il faut cependant insister sur le fait que c'est l'utilisation des calques latins et la langue française qui permettent d'envisager Christine de Pizan sous l'aspect d'un *poeta theologus*, dans le sillage

Cette expression calquée sur le latin n'implique pas une lecture directe de l'œuvre de Thomas d'Aquin mais reflète une appartenance à un milieu où la pensée thomiste était à l'ordre du jour. Ce qui était le cas avec la cour de France depuis l'installation de la relique du bras droit de saint Thomas dans la chapelle des Bourbons au couvent saint Jacques en juin 1368<sup>540</sup>.

Christine de Pizan choisit d'écrire en français comme le faisait Gerson lorsqu'il s'adressait à ses sœurs<sup>541</sup>. Rappelons en outre que le chancelier de l'université de Paris rédigea entre 1400 et 1415, un traité intitulé *De quatuor virtutibus cardinalibus*. Or ce traité s'inspire en grande partie de la *Somma théologique* de Thomas d'Aquin. En effet, Yelena Mazour-Matusevich et István P. Bejczy précisent en effet que Gerson puise ses définitions des vertus dans la Somme du Docteur Angélique :

The idea of prudence, justice, fortitude, and temperance as political virtues of nonreligious origin was certainly not alien to Gerson's thought. Between 1400 and 1415, Gerson composed a separate treatise on the cardinal virtues titled *De quatuor virtutibus cardinalibus*. The treatise mainly consists in definitions of the virtues, their species, and the vices opposing them. These definitions seem partly to derive from the *Summa theologiae* of Thomas Aquinas and are in any case strongly influenced by Aristotelian views. Gerson calls prudence an acquired intellectual habit and defines some of his parts as sociopolitical qualities<sup>542</sup>.

Dans *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, *Le livre de la Cité des Dames*, *Le livre des trois vertus* et *Le livre du corps de policie*, Christine semble suivre cet exemple de Gerson, c'est-à-dire, quand elle, inspirée de Dante, met en valeur l'« histoire » dans sa démarche allégorique, elle suit en même temps l'attitude thomiste de Gerson en focalisant sur les aspects socio-politiques de la « pratique » de la vertu. Outre l'expression « poètes théologisans » qu'elle emploie dans *Le livre de l'advison Cristine*, l'écrivaine familiarise le lecteur avec les vertus théologiques ; Philosophie apparaît explicitement sous forme de Sainte Théologie :

---

de la théologie populaire, issue du *Miroir des simples âmes* de Marguerite de Porete, rédigé dans les années 1300, en ancien français, comme le précise Geneviève Hasenhor : « Si les historiens, eux, ne mettaient pas en doute l'antériorité de la langue française pour des raisons de convenance extralinguistique, d'ordre culturel : les béguines s'exprimaient traditionnellement dans leur langue maternelle : les linguistes, eux, en étaient beaucoup moins persuadés, dans son état actuel, la langue du *Miroir*, tel que transmis par le ms. Du musée Condé, serait une langue d'oïl uniforme des années 1400...Le manuscrit de Valenciennes livre la clef : il apporte la preuve qu'il a bien existé une première rédaction en ancien français antérieure à celle de Chantilly-laquelle en dérive-, et que cette rédaction primitive est à l'origine de la version latine-laquelle, à mon sens, devrait remonter à l'époque de l'examen du traité par Godefroy de Fontaines (mort en 1304), donc aux dernières années du XIII<sup>e</sup> siècle. », « La tradition du *Miroir des simples âmes* au XV<sup>e</sup> siècle : de Marguerite Porete (morte en 1310) à Marguerite de Navarre, *Comptes rendus des séances de l'année*, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 143<sup>e</sup> année, N°4, 1999, p.157-158.

<sup>540</sup>Voir DOUAIS, S.G, Mgr, *Les reliques de Saint Thomas d'Aquin, Textes originaux*, Paris, Librairie Charles Poussielgue, 1903.

<sup>541</sup> *Ibidem*, p. 153; Voir NABERT, Nathalie: « Christine de Pizan, Jean Gerson et le gouvernement des âmes », *Au champ des écritures*, *op. cit.*, p. 251-268.

<sup>542</sup>Voir MAZOUR-MATUSEVICH, Yelena and BEJCZY, István P: « Jean Gerson on Virtues and Princely Education », *Princely Virtues in the Middle Ages, 1200-1500*, *op. cit.*, p. 228.

Or est doncques ainsi, ce dist il, que richesses, honneurs, royaumes, seignouries, forces, beautez et puissances ne donnent pas félicité. » Car riens n'est digne de « felix » estre appelez, comme dit est devant, se il n'est perpetuel. Et comme telles choses ne le soient, n'est pas celui « felix » qui les a. Mais voy cy qu'il dist après : « veulz tu savoir, dist il, la vraie felicité qui l'ame repaist et donne gloire, renomnee, delict et souffisance ? » Ce est seul Dieu, autre chose ne l'est, si comme oudit livre de Boece je prouvay par sa bouche ; et les fleurs d'icelui je ay cueillies et appliquees yci a ton propos pour faire d'une sorte ung gracieux chapel avec les ditz des sains docteurs pour ton livre a la fin comme victorieux couronner. Or viengnent les roses de la sainte Escripiture avec nos violetes, et frapons encore contre les arogans du monde<sup>543</sup>.

Apparentée à un ange, cette figure allégorique professe une sagesse divine, une félicité qui ne peut être trouvée que dans l'amour de Dieu. Elle dispense sa sagesse à Christine. A l'instar de la Sybille, elle la guide dans sa lecture et lui fait découvrir la continuité qui existe entre les philosophes antiques et les Docteurs de l'Eglise pour qui la félicité doit être au centre des préoccupations humaines. Cette félicité souhaitée vise à détourner des faux biens et des vanités mondaines. En effet l'amour de l'étude et le goût pour la connaissance ont donné à Christine la distance nécessaire pour critiquer les mœurs de son époque qui portent atteinte aux vertus. C'est en adoptant des pratiques de lecture héritées de Dante que l'écrivaine forge sa poétique des vertus. Ses prises de position de lectrice et d'écrivaine semblent remettre en question la notion de poète théologien dans la mesure où Christine se montre soucieuse de gloser et d'explicitier ses choix littéraires. Désireuse de montrer que la perfection des vertus est nécessaire dans le contexte politique en crise, elle souhaite montrer que la connaissance des sciences (et tout particulièrement la théologie et la dialectique) peut faire progresser le lecteur. Elle s'inspire également de la figure de Béatrice pour élever le lecteur au bien de l'intellect, cher à Dante, pour le sensibiliser à la possibilité de transformer la réalité historique et sociologique.

Cette démarche qui fonde sa poétique des vertus l'incite à présenter de façon très claire un contrat de lecture comme on peut le voir dans le *livre du chemin de long estude* puisqu'elle présente son œuvre comme un *dit*. Explicité par Monique Léonard, ce terme peut s'appliquer à des compositions morales, religieuses, ou qui peuvent traiter aussi de sujets divers<sup>544</sup>. Christine affirme une fois encore une intention d'auteur qui s'oppose à la gratuité, selon elle, rencontrée dans l'œuvre de Jean de Meun.

### 1) La glose, le dit et une allégorèse à mi-chemin entre Jean de Meun et Dante

Puisque la lecture est primordiale aux yeux de Christine, elle doit, de manière constante, clarifier la spécificité de son allégorèse qui réside dans le commentaire appuyé

---

<sup>543</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, III xxv, *op. cit.*, p. 136.

<sup>544</sup> Voir LEONARD, Monique, *Le dit et sa technique littéraire, des origines à 1340*, *op. cit.*, p. 351.

qu'elle apporte au titre de son ouvrage. Le prologue du *livre du chemin de long estude* insiste sur une intention didactique :

Princes poissans, si n'ayés en despris  
Mon petit dit pour mon trop petit pris.  
Et or est temps de m'euvre encommencer ;  
Comme il avint diray sans delaisser<sup>545</sup>. (v. 56-58)

Cette démarche rappelle la manière avec laquelle Dante glose ses ouvrages. En lectrice du *Banquet*<sup>546</sup>, Christine aurait pu déduire ses principes de la lecture des œuvres de Dante d'autant que les éditrices du *Livre de l'advison Cristine* soulignent également que l'écrivaine est le premier auteur français à avoir incorporé dans son œuvre certains éléments de la *Divine Comédie*<sup>547</sup>.

Christine met en scène son expérience de lectrice en suivant le même cheminement que Dante. En effet, le titre même du *Livre du chemin de long estude* évoque le parcours intellectuel du poète<sup>548</sup> ; Christine légitime ainsi ses choix de lecteur comme d'écrivain lorsqu'elle signale qu'elle s'apprête à suivre le même cheminement que Dante :

Fors en tant que bien me recorde  
Que Dant de Florence recorde  
En son livre qu'il composa  
Ou il moult beau stile posa,  
Quant en la silve fu entrez  
Ou tout de paour ert outrez,  
Lors que Virgile s'aparau  
A lui dont il fu secouru,  
Adont lui dist par grant estude  
Ce mot : « Vaille moy lonc estude...<sup>549</sup> (v. 1127-1136)

Les raisons de ces choix reposent sur l'importance que Dante accorde à la glose.

---

<sup>545</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 90.

<sup>546</sup> Dina de RENTIIS: « En reprenant l'image du disciple-écrivain Dante suivant son maître/modèle Virgile, Christine reconnaît donc le double enjeu de cette image et s'en sert pour atteindre un double but : premièrement, déterminer et souligner la valeur de la Sibylle en tant que femme dont le savoir et la sagesse excèdent ceux des *auctores*, en tant que prophétesse et conseillère des rois romains ; deuxièmement, s'élever elle-même, Christine, femme écrivain, femme douée de sagesse et de science, au rang d' « auteur » de livres savants et profitables pour les princes de France. », « 'Sequere me' : 'Imitatio' dans la 'Divine Comédie' et dans le 'Livre du Chemin de long estude' », *The City of Scholars, New Approaches to Christine de Pizan*, European Cultures, Studies in Literature and the Arts, éd. Margarete Zimmermann and Dina De Rentiis, Berlin, de Gruyter, 1994, p. 42 ; BATARD, Y: « Dante et Christine de Pizan (1334-1430), *Mission et démarches de la critique : mélanges offerts au Professeur J.A. Vier*, Paris, Klincksieck, Publications de l'Université de Haute-Bretagne, 1973, p. 345-351.

<sup>547</sup> Christine DE PIZAN, *Le Livre de l'advison Cristine*, op. cit., p. XXVII.

<sup>548</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « Dante invokes Vergil in order to authorize his mission as a vernacular poet and as Vergil's successor. Dante's adulation of Vergil here has long been recognized as being exemplary of his attitude toward literary creativity and toward the historical continuity of literary tradition. Christine's reference to this passage in the *Chemin de long estude* shows how well she perceived and appreciated the centrality of Vergil for Dante. », « Christine de Pizan and Dante: a Reexamination », *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, N°122, 1985, p.105. (Dante invoque Virgile afin d'autoriser sa mission en tant que poète vernaculaire et en tant que successeur de Virgile.

<sup>549</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 154.

Contrairement à Jean de Meun qui refuse de donner la glose toujours promise, Dante précise que le commentaire est fondamental pour faire progresser le lecteur en le sensibilisant à la pratique des vertus :

Le don de ce commentaire voirement est la signifiante des chansons pour lesquelles il est fait, leçon qui par-dessus toute chose entend acheminer les hommes à science et à vertu...<sup>550</sup>

(Lo dono veramente di questo comento è la sentenza delle canzoni alle quali fatto è, la qual massimamente intende inducere le uomini a scienza et vertu...<sup>551</sup>)

Dans le sillage de Dante<sup>552</sup>, Christine éclaircit son propos. Le début de l'ouvrage fait état d'une glose explicative qui insiste continuellement sur la polysémie de ce texte, comme le remarquent Liliane Dulac et Christine Reno :

Plus généralement, l'ensemble de l'itinéraire autour duquel s'organise l'œuvre est une image dont le signifiant peut être biographique par moments et les signifiés multiples. On y reconnaîtra en tout cas le cheminement et le progrès intellectuel et moral, une initiation à une vérité transcendante dont l'auteur, « Cristine » dans le texte, apparaît à la fois comme le bénéficiaire et le dispensateur<sup>553</sup>.

Ainsi, Dante et Christine de Pizan emploient le « je » pour gloser et statuer sur l'interprétation du texte, avec quelques différences cependant. Si Dante estime que le commentaire légitime l'acte d'écriture, Christine insiste, quant à elle, sur l'autorité d'un texte ou d'un poème qui doit émaner, avant tout, d'une énonciation responsable<sup>554</sup>.

En effet, chez le poète florentin, la pratique du commentaire conduit à la construction du sens. La glose qui éclaire le sens du poème est, selon lui, une émanation de la raison elle-même :

Et afin que tel esprit grossier n'en prît trop de hardiesse, je dis que les poètes ne parlaient pas ainsi sans raison, et que ceux qui riment ne doivent pas davantage parler ainsi sans avoir en eux quelque moyen de raisonner ce qu'ils disent ; car ce serait trop grande vergogne à celui-là qui rimerait son affaire sous un vêtement de figures ou couleurs de rhétorique, si ensuite, demandé de cela, il ne savait dépouiller ses paroles de cette vêtue, en guise qu'elles eussent véritable signifiante. Et mon premier ami et moi en savons bien, de ces gens qui ainsi riment à sottise<sup>555</sup>.

(E acciò che non ne pigli alcuna baldanza persona grossa, dico che né li poete parlavano così senza ragione, né quelli che rimano deono parlare così non avendo alcuno ragionamento in loro di quello che dicono; però che grande vergogna sarebbe a colui che rimasse cose sotto veta di figura o di colore rettorico, e poscia, domandato, non sapesse denudare le sue parole da cotale veta, in guisa che avessero verace intendimento. E questo mio primo amico e io ne sapemo bene di quelli che così rimano stoltamente<sup>556</sup>.)

---

<sup>550</sup> DANTE, *Le Banquet*, I ix, *op. cit.*, p. 298.

<sup>551</sup> *Ibidem*, *Il Convivio*, I ix-7, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>552</sup> Christine RENO et Liliane DULAC: « Il est plus important de noter que Christine se place explicitement dans la tradition de deux maîtres, Dante et Boèce, qu'elle nomme, respectivement, dans la première et troisième parties : elle leur doit maint aspect de la structure de l'allégorie, ainsi que certains personnages qui la peuplent, et même des citations. », *Le livre de l'advison Cristine*, *op. cit.*, p. XXVI.

<sup>553</sup> *Ibidem*, p. XVII-XVIII.

<sup>554</sup> Voir BROWNLEE, Kevin: « Le moi « lyrique » et la généalogie littéraire : Christine de Pizan et Dante dans le *Livre du chemin de long estude* », *Musique naturele : Interpretationen zur französischer Lyrik des Spätmittelalters*, éd. Stempel, Wolf-Dieter, München, Wilhelm Fink (Romanistisches Kolloquium, 7), 1995, p. 105-139.

<sup>555</sup> DANTE, *Vie Nouvelle*, xxv, *op. cit.*, p. 56.

<sup>556</sup> *Ibidem*, *La Vita Nuova*, xxv- 9, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

Présentée d'abord comme un motif, la raison est ensuite assimilée à la faculté de discernement et de réflexion qui distingue l'homme des autres animaux. Cette puissance insuffle une nouvelle direction à la création poétique. Il s'agira de repousser les limites d'un savoir-faire et d'une tradition qui s'essouffent pour donner libre cours à un langage plus philosophique. Dante insiste en effet sur la capacité des trouvères à dépouiller leurs paroles des voiles qui en obscurcissent le sens. Il s'agit d'une faculté raisonnante et philosophique qui, combinée à l'inspiration et à la création poétique, permet à la prose d'explorer les multiples voies du sens. Dans cette optique, le mot raison revient fréquemment sous la plume du poète pour envisager la possibilité d'une activité poétique nouvelle. Il s'agit de transcender l'inspiration puisée dans les motifs traditionnels relatifs au grand chant courtois (le printemps, le cours d'eau, la rencontre avec l'allégorie Amour...) pour cristalliser la création poétique sur la raison. Activité réfléchie et ordonnée, miroir et ouvrier de sens, le poème offre donc au poète la contemplation de ses plus hautes facultés intellectuelles au service d'une œuvre, reflet d'une activité poétique.

L'activité poétique est donc un acte raisonné et raisonnant qui place le poète au centre de son œuvre comme de la construction du sens. Capable de créer, de gloser et de rendre compte du dessein qui anime son écriture, le poète permet au lecteur d'aborder sur les rives du sens. Et sots sont ceux qui « riment à sottise », c'est à dire ceux qui ne peuvent rendre compte de leur projet poétique. Christine n'ignore rien de cette démarche. *Le livre du chemin de long estude* est une œuvre en vers tournée vers le poète comme vers le lecteur. Sa genèse rend compte d'une inauguration à l'écriture, miroir de vertus et de sagesse.

Une attention particulière est donc portée à ce prologue qui clarifie l'intention d'auteur. Christine se démarque, à cet endroit, de Jean de Meun qui refuse de préciser quelle est la nature de cette dernière. Elle entend se montrer utile et refuse l'indétermination manifestée par Jean de Meun car elle veut proposer des solutions concrètes aux princes et précise donc que son poème est un dit, c'est-à-dire que sa lecture permettra de puiser des solutions concrètes dans la mise en pratique des vertus nécessaires à bien gouverner. Pour mieux souligner cette volonté, elle présente souvent son œuvre comme un « dit », c'est-à-dire sous forme générique « ouverte ». La dédicace du *Livre du chemin de long estude* mentionne en effet, « Mon petit dit » au vers 12, « cestui dictié » au vers 36, « mon petit dit » au vers 56. La répétition du déterminant possessif, « mon » souligne son engagement personnel.

Désireuse de suggérer des solutions efficaces et des conseils pratiques qui puissent peser favorablement sur l'avenir du pays, Christine renonce au mode d'écriture choisi par Jean de Meun. Elle resserre son écriture autour du concept de raison et délaisse la polyphonie savante déployée par l'auteur du *Roman de la Rose*, génératrice, selon elle, de confusion.

L'écrivaine sollicite la bienveillance de son lecteur lorsqu'elle rappelle qu'elle est une femme de « petit entendement ». Christine insiste sur la toute puissance du roi, sur la loyauté et la vaillance des princes et des ducs, elle rappelle leurs qualités de façon à les prédisposer favorablement à son égard. Elle présente d'abord, comme il se doit, son dit au roi de France, respectant ainsi l'ordre terrestre qui reflète la volonté divine :

Tres excellent Magesté redoubtee,  
Illustre honneur en dignité montee,  
Par la grace de Dieu royauté digne,  
Puissant valeur, ou tout le monde encline,  
Tres digne lis hault et magniffié,  
Pur et devot, de Dieu saintifié,  
Cil glorieux de qui vient toute grace  
Vous tiengne en pris et croisce vostre attrace.  
A vous, bon roy de France redoubtable,  
Le VI e Charles du nom notable,  
Que Dieu maintiengne en joye et en santé,  
Mon petit dit soit premier présenté<sup>557</sup>, (v. 1-12)

La structure du discours est mimétique d'une hiérarchie à respecter. Christine précise qu'il ne s'agit pas de remettre en cause l'ordre de la société mais plutôt de favoriser un progrès. En insistant sur le pouvoir du roi malade, elle tente de rappeler que le monarque reste le représentant de Dieu sur terre et que le débat ne vise qu'à rappeler les responsabilités de chacun. Le roi demeure tout puissant même si les princes se partagent le pouvoir. Elle poursuit alors son propos avec une apologie des vertus princières et ducales<sup>558</sup> après une évocation du paradis qui est une allusion à la pratique allégorique de Dante puisqu'il privilégie le sens historique dans la Divine Comédie en y incorporant des exemples de personnalités politiques qui lui étaient contemporaines :

Et aux gittons d'icelle flour amee  
De qui l'onneur par le monde est semee,  
Loz, gloire et pris soit toujours envoyee  
Et paradis a la fin ottroyé. (v.19-22)

Mentionné au vers 22 et à deux autres reprises<sup>559</sup>, le paradis permet à Christine d'illustrer le sens historique cher à Dante. Si ce dernier évoque les âmes de personnages

---

<sup>557</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 86.

<sup>558</sup> *Ibidem*: « Princes tres haulx, a vous tant humblement  
Comme je puis de cuer me recommand », v.23-24, op. cit., p.86.

<sup>559</sup> *Idem*:

Li mauvais angelz ensement,  
Dit l'Esriture qui ne ment,  
Vouldrent ou ciel mouvoir jadis  
Guerre, quant Dieu de Paradis  
Les trebucha par leur orgueil, (v.427-431)  
Car quant il voit le monde tel,  
Bien desirer doit Paradis  
Ou n'a ne meffais ne mesdis,  
Mais paix, joye, concorde, amour,

historiques qui l'ont ému dans les cercles de l'enfer<sup>560</sup> et qu'à travers eux il cherche à sensibiliser ses lecteurs à la justice et à l'amour, Christine, pour sa part, rappelle que l'enfer châtiara ceux qui le méritent mais insiste davantage sur le concept thomiste de volonté qui correspond, pour elle, à la définition du bon prince. C'est pourquoi elle insiste sur les effets désastreux de la convoitise, à l'origine de nombreux conflits :

C'est pitié quant tel convoitise  
Homme mortel si fort atise  
Qu'il consent tant de sanc espandre<sup>561</sup> (v. 355-357)

En effet, dans un souci constant de clarifier son discours et sa démarche, elle attire l'attention sur la possible confusion entre désir et convoitise. Si le désir est tourné vers le bien, la convoitise est l'illustration du mal ; elle est l'expression de la barbarie sanguinaire. L'emploi du verbe « consent » suggère que les bonnes comme les mauvaises actions dépendent de nos choix. Elle souligne également qu'il est possible de changer en modérant sa convoitise mais surtout en agissant de manière rationnelle car Christine s'adresse à des princes puissants qu'il faut convaincre de mériter le paradis en montrant qu'ils sont eux-mêmes capables de justice.

Elle souhaite que ses lecteurs pratiquent les vertus pour qu'ils méritent le salut dès leur vie terrestre. C'est en ce sens qu'elle transforme le discours allégorique des vertus théologiques utilisé par Dante et insiste davantage sur la pratique concrète des vertus dans le monde de l'ici-bas. En effet son voyage allégorique dans les contrées du savoir ne vise pas, contrairement à celui-ci, à réaliser l'union spirituelle de l'âme du poète avec le principe d'Amour, allégorisé par Béatrice. Il vise plutôt à transformer concrètement les vertus théologiques de foi et de charité pour montrer de quelle manière ces mêmes vertus peuvent trouver une application dans la vie politique. La mention de l'enfer chez Christine cherche moins à susciter l'horreur du péché qu'à réveiller l'amour de la justice.

C'est dans la façon qu'ils auront de juger de l'application des lois qu'ils mériteront la gloire ou au contraire l'opprobre et la malédiction qui accablent les âmes des damnés souffrant éternellement dans les différents cercles de l'*Enfer*. En citant le paradis qui appartient au vocabulaire théologique, Christine se présente comme un « *poeta theologus* » issu de la théologie populaire puisqu'elle n'écrit pas en latin. C'est dans cette optique qu'elle manifeste une certaine forme de charité<sup>562</sup> pour sensibiliser les princes à la nécessité d'adopter

---

Et n'a l'en du perdre cremour. (v.442-446)

<sup>560</sup> Voir DEL VECCHIO, Giorgio: « Justice, Amour et Péché selon Dante », *op. cit.*, p. 216-227.

<sup>561</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude*, *op. cit.*, p. 108.

<sup>562</sup> Voir VAUCHEZ, André, *Faire Croire, Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Table Ronde organisée par l'Ecole française de Rome, en collaboration avec l'Institut d'histoire médiévale de Padoue (Rome, 22-23 juin 1979), Ecole Française de Rome, Palais Farnèse, 1981, p. 11.



un comportement vertueux qui leur permettra de se perfectionner<sup>563</sup> afin de mériter la gloire et les joies du paradis.

En effet, en conférant aux *miroirs* (*specula*) un nouvel aspect qui insiste sur une allégorèse explicitée<sup>564</sup>, elle bouscule la lecture traditionnelle du genre ; elle développe un usage qui se concentre très nettement sur le sens historique du discours allégorique. Ce sens historique lui permet de poser un regard critique sur la politique de son temps. Son allégorèse ne porte pas sur les âmes des défunts, elle ne se situe pas uniquement dans la sphère métaphysique et théologique chère à Dante mais elle propose une interprétation beaucoup plus concrète, ancrée dans l'histoire et la politique.

Christine Reno a en effet montré cette évolution dans son article sur la préface de l'*advision Cristine* en insistant sur une réflexion toute particulière à l'égard du discours allégorique, dans la glose de la première partie de cet ouvrage :

First, a medieval key to interpreting a literary work is even rarer than the recovery of a forgotten text. Second, the Phillipps preface permits a fuller understanding of the shaping sources of allegory, a form, with its "subtle covers and beautiful material hidden under pleasant and moral fictions," which Christine equated with the notion of literature itself<sup>565</sup>.

## 2) L'allégorisation du discours sur les sciences

Le questionnement de Christine qui concerne la littérature la conduit naturellement à s'interroger sur les rapports qui unissent à cet effet les sciences et la poésie, la théologie et la littérature pour forger une sorte de poétique du savoir, dans ce désir qui l'anime de se rendre utile à ses lecteurs et de montrer comment pratiquer de façon très concrète la perfection des vertus. Lorsqu'elle évoque la dialectique et la rhétorique, Christine semble prendre position contre l'auteur du *Roman de la Rose* qui souligne que l'on ne doit pas prendre à la lettre ce qui est enseigné dans les écoles<sup>566</sup>.

---

<sup>563</sup> Christine semble faire référence ici à la tradition du *Miroir des simples âmes* aux *XVe siècle* qui fait état, comme le mentionne Geneviève Hasenhor, d'une compilation de l'*Echelle de Paradis* qui permet d'accéder au paradis par degrés et qui relève de la théologie populaire. Voir *La tradition du miroir des simples âmes au XVe siècle* : de Marguerite Porete à Marguerite de Navarre, *Comptes rendus des séances de l'année*, Académie des Inscriptions et belles lettres, 143<sup>e</sup> année, N°4, 1999, p. 1348.

<sup>564</sup> Voir REITER, Eric H: « The Reader as Author of the User-Produced Manuscript: Reading and Rewriting Popular Latin Theology in the Late Middle Ages », *Viator, Medieval and Renaissance Studies*, Volume 27 (1996), University of California Press, Los Angeles, p. 158.

<sup>565</sup> Voir RENO, Christine: « The Preface to the *Avision-Christine* in ex-Phillipps 128 », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op.cit.*, p.207.

<sup>566</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 396:

Si dist on bien en nos escoles  
Maintes choses par paraboles,  
Qui moult sont beles a entendre.  
Si ne doit on mie tout prendre  
A la letre quanque l'en ot. (v. 7155-7159)

Pour combattre l'attitude de Jean de Meun qui insiste sur la libre interprétation des textes sans donner de clé au lecteur<sup>567</sup>, Christine insiste sur l'importance de la démonstration et de l'argumentation en s'impliquant personnellement de manière presque constante dans la rédaction de ses oeuvres. Elle familiarise ainsi le lecteur avec la figure d'auteur. Liliane Dulac précise, à ce sujet, que le moi de Christine « est en effet bien loin de n'être qu'un sujet sans visage. »<sup>568</sup> Si Jean de Meun abuse volontairement du discours allégorique à des fins parodiques, Christine multiplie volontairement ses autoportraits<sup>569</sup>, comme on peut le voir dans *Le livre de la Cité des dames* et *Le livre du chemin de long estude*. Il s'agit pour elle d'imposer une image permanente à son lecteur, et d'assumer pleinement sa fonction de guide.

Cette inscription de Christine au sein de ses œuvres se manifeste par des autoportraits mais également à travers des commentaires d'auteur portant sur des sujets comme la théologie et la philosophie qui reflètent alors l'utilisation d'une pensée thomiste pour laquelle la démonstration est primordiale<sup>570</sup> afin d'asseoir sa crédibilité en tant qu'auteur. Cependant Christine souhaite exhorter le lecteur à la pratique concrète des vertus. Marie-Dominique Chenu souligne que ces disciplines, présentées comme des sciences, font l'objet d'une méthode discursive:

La science est acquise, la foi infuse ; la science a pour objet l'universel, l'Écriture traite d'un bout à l'autre de faits singuliers ; surtout- c'est l'échec le plus direct- la science procède à partir d'une évidence. C'est-à-dire qu'elle comporte essentiellement une démarche de l'esprit allant du connu à l'inconnu, par la voie d'une démonstration, qui procède de principes (connus) à des conclusions (à connaître) ; c'est là sa structure élémentaire, par opposition à la connaissance immédiate, *intellectus* : elle appuie tout son effort et trouve sa valeur cognitive dans la pleine connaissance initiale de ses principes, et c'est une évidence qui les procure. « Scientia procedit ex principiis *per se notis*. »... Ce n'est que dans les questions sur l'opuscule *de Trinitate* de Boèce, que saint Thomas, quelques années plus tard, expose avec ampleur comment peut se vérifier, dans la doctrine sacrée, la *ratio scientiae*, qui consiste proprement dans la démarche de l'esprit allant du connu à l'inconnu par un raisonnement<sup>571</sup>.

Rappelons que *Le débat sur le Roman de la Rose* avait révélé, en effet, la manière dont Christine s'était montrée sensible au sens des énoncés, de leurs mots et de leurs contextes.

---

<sup>567</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude* :

La verité dedanz reposte  
Seroit bele, s'ele ert esposte :  
Bien entendras se tu repetes  
Les integumenz as poetes.  
La verras une grant partie  
Des secrez de Philosophie,  
Ou mout te vorras deliter  
Et si porras mout profiter :  
En delitant profiteras,  
En profitant deliteras (v. 7167-7176)

<sup>568</sup> Voir DULAC, Liliane : « La figure de l'écrivain dans quelques traités en prose de Christine de Pizan », *Figures de l'écrivain au Moyen Âge*, Dirigé par Danielle Buschinger, Göppingen, Kümmerle, 1991, p. 115.

<sup>569</sup> Voir PAUPERT, Anne : « 'La narracion de mes aventures' : Des premiers poèmes à L'Advision, L'élaboration d'une écriture autobiographique dans l'œuvre de Christine de Pizan », *Au Champ des Escriptions*, *op. cit.*, p. 51-71.

<sup>570</sup> Voir *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, *op. cit.*, p. 507.

<sup>571</sup> Voir CHENU, Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 68-69.

Elle avait utilisé une des méthodes employées par les théologiens, le *modus loquendi*, pour commenter le discours allégorique chez Jean de Meun et pour mettre en question son utilisation. Ce faisant, Christine trouve cette méthode, par exemple, chez Thomas d'Aquin.

Marie-Dominique Chenu définit le procédé qui fut pour Christine prépondérant et qui relève d'une manière de penser :

On sait quelle ressource a tiré de la théorie des genres littéraires l'exégèse moderne, tant biblique que philosophique. Si sommairement que ce soit, saint Thomas a exploité cette ressource, particulièrement dans l'interprétation de Denys et d'Augustin, dont le style platonicien ne pouvait manquer de frapper l'aristotélicien saint Thomas, et de l'embarrasser, si l'on peut dire, pour l'assomption de pareils textes dans le cours de sa pensée. Ainsi, en tête de son commentaire des *Noms divins*, expose-t-il les difficultés de l'exégèse dionysienne, dont la première provient du « stylus et modus loquendi quo utebantur platonici, quia apud modernos est inconsuetus » ; et très justement il voit dans ce « style » une conséquence de la démarche même de la pensée platonicienne<sup>572</sup>.

Erigée en méthode par Thomas d'Aquin, la théologie analyse des éléments à partir du principe épistémologique ou scientifique. Le savoir trouve alors ses règles et sa méthode dans son objet propre. Thomas d'Aquin analyse la science théologique et ce qui conditionne sa perception et son utilisation<sup>573</sup>. L'attrait de cette démarche thomiste pour Christine réside dans son intérêt pour les *realia* ; sa défense des femmes fait toujours appel aux expériences historiques des femmes, c'est-à-dire, à la vérité du *sensus historicus* de l'allégorie traditionnelle.

Dans le *débat sur le Roman de la Rose*, Christine fait preuve de la rigueur pratiquée par les théologiens. Dans l'épître envoyée à Pierre Col, du 2 octobre 1402, elle s'interroge sur la pertinence du discours et l'utilisation du langage :

En faisant ta responce a dame Eloquence tu recites les parolles que dist Raison ou dit roumant, qui sont telles en substance : qu'elle puet bien nommer par propre non les choses qui ne sont se bones non ; et dis qu'il ne dist pas que on en doie parler, mais que on en puet bien parler. Si te responderay cy ung petit pour dame Eloquence ung pou grossement : je sçay bien voirement que devoir est contrainte et pouoir est volenté, mais touteffois par la maniere de parler de quoy on use en tel cas, on n'en puet parler nuement ne outrement sans mesprandre (come il est prouvé cy devant et encore sera après). Et tu soustiens avec celle Raison que parlé eust proprement ou en puet sans mesprandre, et allegues que la sainte Escripiture et la Bible les nomme par propre non ou il eschiet. Si te respons, beau doulz amy : se la Bible les nomme ou la sainte Escripiture, ce n'est mie en telle maniere ne a tel propos, ains est la matiere trop longe de aluchement de charnalité ; et si n'est mie la Bible faicte d'ung personnage femenin qui s'apellast fille de Dieu, et si ne parle mie a Fol Amoureux ou elle puist atisier le feu<sup>574</sup>.

Elle souligne l'absence de fondement d'une écriture qui privilégie la gratuité au détriment de l'utilité. Christine déploie son érudition dans sa réponse à Pierre Col. Elle vérifie l'exactitude des connaissances philosophiques et théologiques de son adversaire pour le réfuter en soulignant l'absence de fondement empirique de ses allégations. Il s'agit ici de persuader le

---

<sup>572</sup> Voir CHENU, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954, p. 120.

<sup>573</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>574</sup> Christine DE PIZAN : « A Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 122.

lecteur que seule une argumentation scientifique et philosophique peut garantir la véracité d'un énoncé.

### 3) *La rencontre de la poésie et de la théologie : pour une transposition éthique du ciel de rhétorique*

C'est avec une argumentation rigoureuse que Christine présente, dans *Le livre de la Mutacion de Fortune*, la théologie qui apparaît en tête *trivium* et du *quadrivium* puisque c'est elle qui toutes les sciences. L'écrivaine puise principalement ses sources chez Brunet Latin<sup>575</sup> pour cette description des sciences qui sont présentées comme parfaites et souveraines :

La premiere est Theologie,  
Qui moult est haultement logie,  
Car le ciel trespasse et nous monstre  
Les choses sanz corps, et demonstre  
Ce qui n'est mie conversable  
Entre corporaulx ne palpable,  
Et l'esclaire en telle maniere  
Que, par lui, Dieu et sa lumiere  
Et la Trinité cognoissons,  
En. III. Un seul Dieu confessons,  
Et la vraye foy catholique  
En une eglise apostolique ;  
Et quanque a la foy appartient  
Nous enseigne, et d'elle nous vient  
L'appercevement et cognoissance,  
Qu'avons a la divine essence.  
Ceste est la superceleste  
Science, qui, par son enqueste,  
La deïté haute et benigne  
Nous demonstre ; ceste est la plus digne  
Qu'aulture, pour sa haulte matiere,  
Ou est compris science entiere,  
Et pour la grandeur de son stile  
Et son absolue et soubtille  
Necessité et deue fin,  
Car ceste ne traicte qu'affin  
De Dieu, en qui tout se termine ;  
Et science autre determine  
Ou d'aucune faveur humaine,  
Ou a autre emolument meine.  
Se tu les ars liberaux quiers,  
A Theologie en enquier<sup>576</sup> ; (v. 7293-7324.)

Ces vers rendent compte du vocabulaire scolastique de la démonstration : le verbe « monstre » rime avec « demonstre », aux vers 7295 et 7296. L'activité du poète est combinée

---

<sup>575</sup> Voir l'introduction du *livre de la Mutacion de Fortune*, *op. cit.*, p. XXX-XCVIII. Suzanne Solente indique les sources de ce poème et relève des emprunts à Boèce, *Le Roman de la Rose*, Nicole de Margival, Gautier de Metz, Gossuin, à Dante, à Brunet Latin, à *L'Histoire ancienne jusqu'à César* ; voir également CROPP, Glynnis M: « Philosophy, the Liberal Arts, and Theology », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 143.

<sup>576</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 2, *op. cit.*, p. 107-108.

à celle du philosophe qui démontre la pertinence de ses arguments. La foi et la théologie utilisent des arguments qu'il faut prouver (v. 7356). Christine utilise le champ lexical de la logique. Il est en effet question de : « silogisme », de « concluable », de « majeur », de « mineur ». Ces termes confèrent à son discours une tonalité érudite qui s'oppose à la gratuité savante privilégiée par Jean de Meun d'autant que Christine montre (à la différence du poète) que la dialectique permet vraiment de raisonner. Cette science est utile dans la mesure où elle exhorte aux vertus qui trouvent une application concrète dans le domaine politique<sup>577</sup>. Les vers 7153 à 7155, insistent, à cet effet, sur le lien entre la dialectique et la problématique des vices et des vertus :

La, souveraine dyalectique :  
 Ce est disputer authentique-  
 Ment contre vices et pechiez,  
 Ou li mondes est aluchiez.  
 Sophistique sont les exemples  
 Soubz parabole dicte amples,  
 La foy y est pour argument  
 Proposé bien agüement,  
 Et, la, le silogisme prent  
 La loy divine, qu'il emprent,  
 Pour majeur proposicion,  
 Et la mineur dileccion  
 De charité ; le concluable,  
 Ce est la vie pardurable<sup>578</sup> ; (v. 7351-7363).

Dans *Le livre de la Mutacion de Fortune*, la dialectique, qualifiée de souveraine au vers 7351, permet d'établir un autre parallèle avec Dante. Il rend compte de l'usage de cette science dans l'interprétation de ses chansons poétiques des livres II, xiii et II, xiv du *Banquet*. Il transpose une méthode exégétique à son texte poétique. Bien que le poème ne soit pas un espace sacré il fait l'objet d'analyses adoptées par les théologiens. Il évoque le *trivium* et le *quadrivium*, par le biais d'un raisonnement logique qui lui permet d'établir une analogie entre les sept sciences et les sept cieux, ou arts libéraux. Dante insiste sur l'importance de la grammaire, de la morale et de la philosophie :

Je dis que par ciel j'entends la science, et par cieux les sciences, pour trois ressemblances principalement que les cieux ont avec les sciences, et pour l'ordre et le nombre en quoi ils semblent s'accorder, comme on verra en traitant du mot qui marque celui-ci, à savoir « troisième »<sup>579</sup>.

(A vedere quello che per lo terzo cielo s'intende, prima si vuole vedere che per questo solo vocabulo "cielo" io voglio dire; e poi si vedrà come e perché questo terzo cielo ci fu mestiere

<sup>577</sup> Au sujet de cette exhortation à la vertu qui caractérise l'écriture de Christine de Pizan : voir également RENO, Christine: « The *Avision* provides additionnal evidence that at the height of her career, which coincided with particularly strife-ridden years on the political scene, Christine was engaged in an attempt to use her writings as a platform to speak to those in power-her patrons-to exhort them to the practice of virtue in the resolution of their disputes and in the conduct of political affairs. », «The Preface to the *Avision-Christine* in ex-Philipps 128», *Reinterpreting Christine de Pizan*, op. cit., p. 221.

<sup>578</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 2, op. cit., p. 109.

<sup>579</sup> DANTE, *Le Banquet*, II xiii, op. cit., p. 346-347.

Dico che per cielo io intendo la scienza e per li cieli le scienze, e per tre similitudini che li cieli hanno colle scienze massimamente, e per l'ordine e numero in che paiono convenire, sì come trattando quello vocabolo, cioè "terzo", si vedrà<sup>580</sup>.)

Je dis que le ciel de la lune avec la Grammaire se ressemble pour deux propriétés, par quoi celle-ci lui peut être comparée. Car si l'on regarde bien la Lune, deux choses en elle se voient qui lui sont propres et ne le sont pas dans les autres étoiles...Et de ces deux propriétés, la Grammaire les a : car du fait qu'elle est non finie, les rayons de la raison n'y trouvent pas de terme, spécialement en matière de vocabulaire ; et elle luit ore de çà, ore de là, en ce que certains vocables, certaines déclinaisons, certaines constructions sont en usage, qui jadis n'étaient point ; et beaucoup furent jadis, qui de nouveau seront : comme dit Horace au début de la *Poëtria*, quand il dit : « Maints vocables renaîtront, qui jadis tombèrent<sup>581</sup> .

(Dico che 'l cielo della Luna colla Gramatica si somiglia, perché ad esso si può comparare [per due proprietà]. Ché se la Luna si guarda bene, due cose si veggiono in essa proprie, che non si veggiono nell'altre stelle. L'una si è l'ombra che è in essa, la quale non è altro che raritate del suo corpo, alla quale non possono terminare li raggi del sole e ripercuotersi così come nell'altre parti; l'altra si è la variazione della sua luminositate, ché ora luce da uno lato e ora luce da un altro, secondo che lo sole la vede<sup>582</sup>.)

Le ciel cristallin, qu'on a ci-devant compté pour Premier Mobile, a en soi comparaison très manifeste avec la Morale Philosophie ; car Morale Philosophie, selon que dit Thomas à propos du second livre de l'Éthique, nous ordonne en vue des autres sciences<sup>583</sup> .

(E così è manifesto che lo Cielo stellato per molte proprietà si può comparare alla Fisica e alla Metafisica. [14 Lo Cielo cristallino, che per Primo Mobile dinanzi è contato, ha comparazione assai manifesta alla Morale Filosofia: ché [la] Morale Filosofia, secondo che dice Tommaso sopra lo secondo dell'Etica, ordina noi all'altre scienze<sup>584</sup>.)

Si la Morale et la Philosophie permettent d'accéder aux différentes branches du savoir, chez Dante, tels sont également les objectifs que se fixe Christine avec le portrait des sciences que l'on trouve dans la salle du château de Fortune, à partir du vers 7173. Les différentes disciplines sont évoquées après une longue digression qui précède leur véritable description. Christine use de l'amplification pour expliquer sa démarche. Il lui importe de montrer que les retours en arrière sont justifiés par la matière traitée et l'objet du discours. Elle retarde la description des portraits et digresse jusqu'au vers 7172. Son propos devient plus politique et historique. Elle annonce qu'elle décrira les princes ayant marqué l'histoire avant d'évoquer les arts libéraux à travers une digression :

*Ci dit de la sale du chastel de Fortune, et quel pourtraitures il y a.*  
Or ay devisé grant partie  
De ce lieu, ou est departie  
Mainte aventure par Fortune,  
En qui n'a seurté aucune,  
Si com je le sçay deviser,  
Et com je le pos aviser,  
Selon mon povre entendement.  
Si me convient presentement  
Au hault donjon tourner arrière,  
Pour mieulx venir a ma matière,  
Car ancor n'ay pas devisé  
Tout quanque ou chastel avisé,

<sup>580</sup> DANTE, *Il Convivio*, II xiii, 2, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>581</sup> *Ibidem*, II xiii, p. 349.

<sup>582</sup> *Idem*, II xiii-9, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>583</sup> *Idem*, II, xiv, p.358.

<sup>584</sup> *Idem*, II, xiv-13, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

Car des matières y a moult  
Et ne puis tout dire en un mout<sup>585</sup>. (v. 7053-7066).

Cependant une deuxième lecture du passage montre que le discours épouse parfaitement la matière traitée pour se révéler aussi imprévisible que Fortune. Le propos adopte une forme souple. Le discours tourne autour de sa matière, en épouse la circularité pour mieux revenir à son propos. Il s'agit d'une écriture circulaire motivée par la roue de Fortune. Cette écriture est mimétique du mouvement, lequel est proche de celui qui est observé par les astronomes et que commente également Dante lorsqu'il évoque la métaphysique :

...Par le mouvement dans lequel chaque jour ce ciel tourne, et fait nouvelle révolution de point en point, il signifie les choses naturelles corruptibles, qui quotidiennement accomplissent leur carrière, et leur matière se mue de forme en forme ; et de celles-ci traite la Physique. Et par le mouvement quasiment insensible qu'il fait d'occident en orient à raison d'un degré en cent ans, il signifie les choses incorruptibles, lesquelles eurent de Dieu commencement de création et n'auront fin : et de celles-ci traite la Métaphysique. Quand je dis que ce mouvement signifie ces choses, c'est pour ce que cette circulation eut commencement et ne saurait avoir de fin ; car la fin de la circulation serait de revenir à un même point, à quoi ne reviendra point ce ciel selon ledit mouvement<sup>586</sup>.

(E per lo movimento quasi insensibile che fa *da occidente in oriente* per uno grado in cento anni, significa le cose incorruttibili, le quali ebbero da Dio cominciamento di creazione e non averanno fine: e di queste tratta la Metafisica. Però dico che questo movimento significa quelle, che essa circolazione cominciò e non averebbe fine; ché fine della circolazione è reddire ad uno medesimo punto, al quale non tornerà questo cielo secondo questo movimento. Ché dal cominciamento del mondo poco più della sesta parte è volto; e noi siamo già nell'ultima etade del secolo ed atendemo veracemente la consumazione del celestiale movimento)<sup>587</sup>.

Le mouvement décrit par Dante : la mutation « de forme en forme » est repris par Christine pour évoquer métaphoriquement sa métamorphose en homme. Elle s'inspire littérairement, comme on a pu le voir précédemment, de toute une tradition héritée d'Ovide, alors que sa pensée épouse la *similitude* commentée par Dante pour conférer à son propos une orientation plus scientifique. Elle choisit, à dessein, de changer de « forme » pour se livrer à l'écriture de son poème historique et encyclopédique. En effet, Dante explique que le mouvement de la révolution par la similitude relève de la ressemblance. Il établit nettement une analogie entre mouvement et science que Christine ne semble pas ignorer puisqu'elle utilise à la fois le changement de forme et adopte en même temps une écriture du mouvement étant donné que son discours vagabonde et digresse. Elle semble rendre compte de la véritable démarche scientifique évoquée par Dante qui ne démontre pas son sujet mais le présuppose puisqu'il devient une sorte de prérequis :

La première ressemblance est la révolution de l'un et de l'autre autour d'une chose immobile qui est sienne. Car chaque ciel mobile tourne autour de son centre, lequel, à considérer sans plus le mouvement

---

<sup>585</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 2, *op. cit.*, p. 99.

<sup>586</sup> DANTE, *Le Banquet*, *op. cit.*, p. 356-357.

<sup>587</sup> *Ibidem*, *Il Convivio*, II, xiv, 12, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

propre dudit ciel, ne se meut point ; et de même chaque science tourne autour de son sujet, qu'elle ne saurait mouvoir, parce que nulle science ne démontre son propre sujet, mais suppose icelui<sup>588</sup>.

(La prima similitudine si è la revoluzione dell'uno e dell'altro intorno a uno suo immobile. Ché ciascuno cielo mobile si volge intorno al suo centro, lo quale, quanto per lo suo movimento, non si muove; e così ciascuna scienza si muove intorno al suo subietto, lo quale essa non muove, però che nulla scienza dimostra lo propio subietto, ma suppone quello)<sup>589</sup>.

Lorsque Christine veut insister davantage sur l'idée d'un cheminement moral à accomplir, elle se met en scène comme une amie de la sagesse pour susciter l'amour de la vertu chez ses lecteurs. Elle déploie son parcours intellectuel et montre ce qui a déclenché chez elle l'amour de l'étude, de la sagesse et du bien, suscitant son désir de se rendre utile à autrui en prônant une certaine forme de charité. Il est à noter, cependant, qu'elle suggère moins une charité qui tend vers l'amour de Dieu que vers l'amour du royaume. Il lui importe surtout de montrer de quelle manière elle a été initiée à l'amour des sciences qui conduit à l'amour du prochain et donc de la justice. Il s'agit donc de mener ses lecteurs, par le biais de la fiction poétique et allégorique, à l'amour des vertus et à la réflexion morale et politique.

La montée progressive de Christine dans les différentes sphères du savoir fait allusion à la description du ciel de Venus, tel que le décrit Dante, dans le *Banquet*. L'allégorie choisit d'instruire Christine en lui montrant les merveilles de la création. Cette écriture allégorique de l'ascension du corps et de l'esprit à travers les sphères célestes traduit les propriétés et la fonction du miroir que Dante expose dans *Le Banquet*<sup>590</sup>. Il explique, en effet, que la raison humaine éclairée par la vertu acquiert le savoir par degré, dans un mouvement ascendant. Cette idée de progrès, chez Christine, nécessite une quête. Elle s'exprime de manière poétique par une montée progressive dans les contrées du savoir. Christine reçoit à chaque étape de son voyage un enseignement sur les merveilles qui s'offrent à ses yeux éblouis. En effet, le voyage et le cheminement réalisés par Christine narrateur s'effectuent par une montée aux cieux. Guidée par la Sybille, l'écrivaine se livre à une énumération érudite des différents domaines du savoir. *L'Ovide moralisé*, cité au vers 1981, lui permet, par exemple, de décrire le char du soleil Phlégon<sup>591</sup> ou d'évoquer, de façon générique, au vers 1971, « les poètes » qui ont surnommé les quatre coursiers du soleil Pirous, Eous, Ethon et Pheton.

Après la description des merveilles du ciel d'éther, suit un exposé astrologique qui relie vérité politique et poétique. Christine affirme son intention d'auteur en mettant en garde ses lecteurs contre certains phénomènes désastreux pour le royaume. En effet, à partir du vers 2109 jusqu'au vers 2259, c'est-à-dire la fin du voyage, la Sybille de Cumès débat de

---

<sup>588</sup> DANTE, *Le Banquet*, II, xiii, *op. cit.*, p. 346-347.

<sup>589</sup> *Ibidem*, *Il Convivio*, II, xiii-3, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>590</sup> *Idem*, *Le Banquet*, *op. cit.*, III vii, p. 388-389.

<sup>591</sup> Andréa Tarnowski précise qu'il s'agit de *L'Ovide moralisé* (v.155-156) à la page 205 de l'édition du *Chemin de long estude*.



l'influence des planètes sur le destin des hommes. Les corps célestes sont qualifiés d'influences et de destinées :

Et scez-tu comment sont nommees  
Cest gens cy ? Elles sont clamees  
« Influences » et « Destinées »  
Qui a ce sont predestinees<sup>592</sup>, (v. 2109-2112).

Ils influent sur le gouvernement des hommes en provoquant des guerres et des famines :

La vi je ordener de grans guerres,  
Famines et mortalitez  
Et changemens de volentez,  
Rebellions de divers peuples,  
Pertes de terres et de meubles  
Et changemens de seignouries,  
Villes destruites et peries,  
Troublemens de terre et grans vens,  
Gouvernement de non savans<sup>593</sup>, (v. 2150-2158)

L'influence des astres sur les hommes s'exprime par une énumération de groupes nominaux suivis de leurs expansions qui adopte une certaine variété lexicale. Christine semble reprendre, à cet endroit, le débat qui opposait Nicole Oresme<sup>594</sup> à son père, entre autres astrologues, sur la question de l'influence de l'astrologie dans l'acte de gouverner. Même si Christine partage certaines opinions avec Oresme<sup>595</sup>, elle met l'accent sur l'influence des astres sur la volonté humaine.

Christine évoque des famines, des rebellions, des guerres et leurs conséquences désastreuses avec la destruction des villes. Cette énumération s'articule autour du champ sémantique du chaos et fait allusion à l'astrologie judiciaire (celle qui concerne les pronostics des astrologues et l'influence des astres sur les actions humaines.) En effet, le chaos évoqué par Christine ne résulte pas d'une description de l'ordre des planètes qui est immuable. Elle souligne que les actes humains subissent l'influence des astres<sup>596</sup> et répète à dessein le nom

---

<sup>592</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 212.

<sup>593</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>594</sup> Voir Nicole ORESME, *Questio contra divinatores horoscopios*, éd. Stéfano Caroti, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 43 (1976), p. 201-310 ; Nicole ORESME, *Tractatus contra astrologos iudicarios*, éd. Hubert Pruckner, *Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrich von Langenstein*, Leipzig, Teubner, 1933, p. 227-245 ; QUILLET, Jeannine, *Charles V : le Roi Lettré : Essai sur la pensée politique d'un règne*, Paris, Perrin, 1984, p. 96-114 ; GRANT, Edward: « Nicole Oresme and Certitude on Science and Pseudo-Science », *Nicole Oresme : tradition et innovation chez un intellectuel au XIVe siècle*, op. cit., p. 31-43.

<sup>595</sup> Joan CADDEN: « Oresme's arguments against astrology have been the subject of numerous and increasingly nuanced interpretations; the positions of his largely invisible opponents lend significance to some of them, leaving others unanswered. Christine does not convey familiarity with Oresme's mathematical as they bear on the knowability of celestial motions, but she does address the dignity and utility of astrology, the dangers of charlatanry, the association of astrology with superstition, the problems of necessity and free will, and the role of the science in affairs of state, all of which figure in Oresme's works. », « Charles V, Nicole Oresme, and Christine de Pizan: Unities and Uses of knowledge in Fourteenth-Century France. », op. cit., p. 219.

<sup>596</sup> Voir CONNOCHIE-BOURGNE, Chantal: « 'Nature' et 'Clergie' dans l'œuvre de vulgarisation scientifique de Gossuin de Metz (Image du Monde, 1245) », *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge*, dir. Guy Beaujouan, Genève, Droz, Paris, Champion, 1994, p. 12 ; RIBEMONT, Bernard: « Christine de Pizan et

changement, comme on peut le voir au vers 2151 : « changement de volentez » et au vers 2155 : « Et changemens de seignouries ». Elle suggère qu'il est possible de résister à cette influence néfaste en affermissant sa volonté pour agir avec plus de discernement et de prudence. Elle manifeste, à cet endroit, une pensée thomiste puisqu'elle insiste sur la volonté, qui apparaît, là encore, comme le fer de lance de sa réflexion.

Si le lecteur connaît les conséquences des guerres et des changements et de seigneuries, peut être sera-t-il à même d'éviter les conflits. C'est donc pour remédier à l'ignorance des « non savans » évoquée au vers 2158 que Christine rapporte, à partir du vers 2599, le débat auquel elle a assisté. Elle fait ainsi appel au sens moral de l'œuvre puisque le débat n'est pas tranché. Ce choix de la libre interprétation matérialise en quelque sorte la potentialité ouverte de l'action. A défaut de changer le cours de la destinée, et d'éviter l'éclatement des conflits, le lecteur peut réformer ses mœurs, changer ses habitudes et aiguïser ainsi son sens moral.

La pensée de Christine adopte également un cheminement scalaire; son voyage s'effectue à la fois dans l'espace du haut, les contrées du savoir, et l'espace du bas, la terre où elle doit agir pour aider les princes à régler leurs conflits. Elle s'élance dans les cieux, guidée par la Sybille et redescend sur terre pour guider ses lecteurs en devenant une sorte de conseillère princière. En effet, *Le livre du chemin de long estude* adopte implicitement la démarche didactique que l'on rencontre au livre II du *Banquet*. La traversée des cieux correspond implicitement à l'accès aux branches du savoir, telles qu'elles sont décrites par Dante. Le ciel étoilé, selon le poète, évoque la Métaphysique car la science procède d'un mouvement par lequel l'intellect doit transcender le sensible pour s'élever vers les sphères immatérielles. Le mouvement ascensionnel est suggéré par les analogies établies entre les cieux et les sciences :

Davantage : par le pôle que nous voyons sont signifiées les choses sensibles, desquelles traite la Physique, les prenant universellement ; et par le pôle que nous ne voyons pas sont signifiées les choses non matérielles, qui ne sont point sensibles, desquelles traite la Métaphysique : et ainsi le dit ciel a grande ressemblance avec l'une science et l'autre. Davantage : par les deux mouvements sont signifiées ces deux sciences<sup>597</sup>.

(Ancora: per lo polo che vedemo significa le cose sensibili, delle quali, universalmente pigliandole, tratta la Fisica; e per lo polo che non vedemo significa le cose che sono senza materia, che non sono sensibili, delle quali tratta la Metafisica: e però ha lo detto cielo grande similitudine coll'una scienza e coll'altra. Ancora: per li due movimenti significa queste due scienze<sup>598</sup>.)

Dante évoque le troisième ciel de rhétorique avant d'expliquer les raisons qui ont développé son amour de l'étude et de la philosophie. Mue par un amour égal pour l'étude et la science, Christine adapte le ciel de Vénus à son projet politique qui lui permet d'associer la

---

l'encyclopédisme scientifique », *The City of Scholars: New Approaches to Christine de Pizan*, op. cit., p. 174-185.

<sup>597</sup> DANTE, *Le Banquet*, II xiv, op. cit., p. 356.

<sup>598</sup> *Ibidem*, *Il Convivio*, II xiv-9, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

figure du poète à celle de conseillère princière. Elle suit, en cela la démarche adoptée par Dante lorsqu'il rend compte du ciel de Venus, associé à l'amour de la sagesse et des sciences. Le ciel de Vénus ou ciel de rhétorique qui avait permis au poète de déployer son amour de l'étude devient l'espace d'une réflexion, comme le traduit la montée dans les cieux effectuée par Christine. Elle l'assimile à un espace de rhétorique, lieu du débat et de l'argumentation, à l'intérieur duquel le poète comme le lecteur construisent un sens possible à l'œuvre, en disputant conjointement des vertus nécessaires au bien commun. Le ciel de rhétorique qui est décrit dans la deuxième chanson du *Banquet* évoque ce processus. Il y est question de l'espace de rhétorique à travers le pouvoir d'éloquence du poète. Dante évoque ses lectures et tout particulièrement Boèce et Cicéron qu'il associe aux intelligences motrices de ce troisième ciel<sup>599</sup>. Dante souhaite indiquer que l'amour de l'étude et de la philosophie développe l'illumination de l'intellect.

Christine évoque souvent l'amour de l'étude, puisé dans la lecture. Il ne s'agit pas pour elle d'un lieu commun mais d'une autre manière de communiquer à ses lecteurs le goût de la sagesse en citant des auteurs qui lui ont permis de dépasser ses infortunes. *Le livre de l'advison Cristine* allégorise l'espace de rhétorique puisque Dame Théologie démontre que l'usage de la raison permet ce dépassement.

Cette figure allégorique prouve au moyen d'une argumentation logique la supériorité de Philosophie sur les passions et les infortunes au moyen d'une argumentation logique :

Adonc se tut la dame honnoree, et je commençay ainsi a dire :

« O tres souveraine admenistreresse de la pasture et du restorement medicinable, qui ne garist pas tant seulement le malade par tribulacion navré, mais lui rend vie, force et vigour par le doulz oingnement et liqueur de ton reconfort, toy, Philosophie, l'armoire et corps de toutes sciences, lesquelles sont tes membres, je apperçoy qu'il est vray ce qui est dit de toy, si comme saint Augustin recite. Car tu es toutes sciences et a tes amez te demostres telle qu'il te plaist selon la voie qu'ilz te veuillent enquerre. Et a moy simple de ta digne grace t'es monstree en fourme de Sainte Theologie pour repaistre mon ignorant couage le plus sainement a mon salut. Ne m'as pas fait comme a ta chamberiere, maiz mieulx que tu ne promis, c'est assavoir moy servie de tes plus prouffitables et dignes mez qui viennent de la table de Dieu le Pere, dont je merci Dieu qui est toyu et toy en lui plus que ne saroyes dire. Et vraiment es tu toutes les sciences. Car tu es vraie phisique, c'est assavoir theologie, en tant que tu es de Dieu, car toutes les causes de toute nature sont en Dieu createur. Tu es ethique, car bonne vie et honnestes que tu sermonnes et aprens, c'est assavoir a amer ce qui est a amer, c'est Dieu et le prouchain ; et cela, Theologie, monstres tu en la science de phisiques et ethiques. Tu es logique, car la lumiere et la verité de l'ame raisonnable tu monstres. Tu es politique, car tu aprens a bien vivre, car nulle cité n'est mieulx gardee que par le fondement et lian de foy et de ferme concorde a amer le bien commun qui est tres vray et tres souverain<sup>600</sup>.

<sup>599</sup> DANTE: « Par les similitudes que j'ai devisées, l'on peut voir qui sont ces moteurs à qui je parle ; et ce sont les moteurs de cette Rhétorique, tels que furent Boèce et Tullius, lesquels, dans la douceur de leur discours m'acheminèrent comme il est dit plus haut à l'amour, c'est-à-dire à l'étude, de cette dame la très gentille Philosophie, par la vertu des rayons de leur étoile, laquelle est l'écriture d'icelle : et ainsi en toute science l'écriture est étoile pleine de lumière, laquelle nous marque et enseigne cette science », II, xv, *op. cit.*, p. 360.

(Per le ragionate similitudini si può vedere chi sono questi movitori a cu' io parlo. Ché sono di quella movitori, sì come Boezio e Tulio, li quali colla dolcezza di loro sermone inviarono me, come detto è di sopra, nello amore, cioè nello studio, di questa donna gentilissima Filosofia, colli raggi della stella loro, la quale è la scrittura di quella: onde in ciascuna scienza la scrittura è stella piena di luce, la quale quella scienza dimostra.), *Il Convivio*, II xv-1, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>600</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, III xxvii, *op. cit.*, p. 140-141.

Adressé à Sainte Théologie, ce discours exploite des arguments développés dans le *Banquet* II xiv-xv. Dante propose un exposé érudit sur une cosmologie ptoléméenne. Il établit des correspondances entre les sept premiers cieus et les sciences. Christine, quant à elle, compare les sciences à la philosophie. Vecteur de paix et d'amour, l'allégorie dépeinte par la poétesse évoque la science de Divinité que Dante assimile à la philosophie, au ciel empyrée :

D'avantage : le ciel Empyrée par sa paix ressemble à la science de Divinité, qui est pleine de toute paix ; laquelle ne saurait souffrir querelle aucune d'opinions ou de sophistiques arguments, pour la très excellente certitude de son sujet, lequel est Dieu...<sup>601</sup>

(Ancora: lo Cielo empireo per la sua pace simiglia la divina scienza, che piena è di tutta pace: la quale non soffera lite alcuna d'opinioni o di sofistici argomenti, per la eccellentissima certezza del suo subietto, lo quale è Dio. E di questa dice esso alli suoi discepoli: "La pace mia do a voi, la pace mia lascio a voi", dando e lasciando a loro la sua dottrina, che è questa scienza di cu' io parlo)<sup>602</sup>.

Où il faut savoir que cette dame est la Philosophie ; laquelle vraiment est dame de douceur, aornée d'honnêteté, admirable de savoir, glorieuse de liberté...les yeux de cette dame sont ses démonstrations, lesquelles adressées dans les yeux de l'intellect, enamourent l'âme délivrée de ses obscures conditions...<sup>603</sup>

(Ove si vuole sapere che questa donna è la Filosofia; la quale veramente è donna piena di dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di sapere, gloriosa di libertade...li occhi di questa donna sono le sue dimostrazioni, le quali, dritte nelli occhi dello 'ntelletto, innamorano l'anima liberata nelle [sue] condizioni)<sup>604</sup>.

L'allégorie de Philosophie permet à Christine de démontrer son dire et de l'ancrer, une fois encore, dans une poétique de la justice puisque l'exercice des vertus vise à rétablir l'équilibre et avoir raison des vices qui gangrènent le royaume. En révélant, elle aussi, un espace de rhétorique qui ponctue une montée dans les sphères étoilées, Christine affirme l'utilité de l'œuvre poétique et allégorique.

#### 4) *Regard de poète et discours théologique sur la clergie*

Si l'écriture du *livre de la Mutacion de Fortune* épouse le mouvement circulaire évoqué par Dante pour illustrer la perfection des vertus, *Le livre du chemin de long estude* évoque les différentes branches du savoir selon les perfections qui en découlent. Le vocabulaire utilisé relève à la fois de la poésie et de la théologie :

Devers orient manda querre  
Sagece qui y vint grant erre,  
Accompaignee de ses filles  
Qui tant sont sages et subtilles ;  
Ce sont Sapience et Science,

<sup>601</sup> DANTE, *Le Banquet*, II xiv, *op.cit.*, p.359.

<sup>602</sup> *Ibidem*, II *Convivio*, II xiv- 19, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>603</sup> DANTE, *Le Banquet* II xv, *op.cit.*, p. 360-361.

<sup>604</sup> *Ibidem*, II *Convivio*, II xv 3- 4, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

Qui tant ont parfaite essence,  
Et toutes Sciences o elles,  
Qui estoient leurs damoiselles<sup>605</sup>. (v. 2759-2765).

Le groupe nominal « parfaite essence » possède des affinités avec les questions disputées de la première partie de la *Somme théologique*<sup>606</sup>. Il s'agit probablement d'un autre calque latin issu de la pensée thomiste. En outre, Dante lui-même fait allusion aux commentaires de Thomas d'Aquin dans le chant II du *Paradis* et plus particulièrement au commentaire sur l'*Ethique*<sup>607</sup> car c'est Béatrice qui lui permet de comprendre que la perfection des vertus découle du principe d'unité et de diversité.

C'est de cette manière que l'écrivaine convie son lecteur à la découverte des vérités intelligibles accessibles à la raison comme à la volonté de savoir qui lui permettront d'atteindre cette « perfection des vertus » tant souhaitée.

Outre la description des sciences que l'on trouve dans *Le livre du chemin de long estude*, *Le livre de la Mutacion de Fortune* offre l'occasion à l'écrivaine de porter un regard critique sur la clergie de son époque pour exhorter les intellectuels à la pratique des vertus.

Lorsque Christine analyse les mœurs de son époque, le regard distancé qu'elle adopte évoque le topos de l'exclusion. Elle insiste à dessein sur sa nature féminine pour critiquer la clergie

---

<sup>605</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 250.

<sup>606</sup> Voir Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, I<sup>a</sup> q. 14, t. 1, op. cit., p. 102. Cette question traite de l'essence divine qui aborde la science de Dieu. Christine semble illustrer une pensée thomiste dans la mesure où elle fait rimer « Science » et « essence » aux vers 2763-2764 dans une perspective qui illustre la définition du terme « essence » que l'on trouve, à la page 102 de l'ouvrage : L'essence est un des signifiés du mot être. Sous ce mot, S. Thomas désigne *ce qu'est* une chose, un être, ce par quoi une chose est ce qu'elle est et se distingue de tout autre, ce qui constitue son intelligibilité, ce qu'exprimera sa définition.

L'intelligence ne se saisit d'une essence qu'en la dépouillant de ses caractères individuels (abstraction). Les essences font donc partie de la réalité existante, mais n'ont de réalité que dans et par l'esprit de qui les pense. Et cette réalité est tout ordonnée à l'existence au moins comme possible. Il n'y a donc pas de monde réel des essences, mais seulement un monde réel des êtres existants, dont chacun a son essence. *Par contre, il y a un monde intelligible des essences que l'intellect actualise, auquel il donne une existence idéale et intentionnelle en le pensant dans des concepts.* (C'est nous qui soulignons). L'essence d'un être, d'un « étant », « ce qu'il est » ou « quiddité » (du mot latin *quid* : qu'est-ce ?) se distingue de ce qu'il y a en lui d'accessoire, de conséquent, d'accidentel. Elle est la raison d'être de tout ce qu'on lui attribue, sa *ratio*, son *logos*. Chaque être en effet se définit par une manière unique et indivisible de participer à l'être d'où résultent toutes ses propriétés.

Cependant le mot essence ne vaut pas seulement pour la substance, pour les êtres existants en eux-mêmes. Tout ce qui a ou peut avoir dans l'existence quelque réalité, fût-elle accidentelle, a une essence. On parlera de *l'essence de la relation, du beau, du vrai, du bien.* (c'est nous qui soulignons). D'où ce paradoxe de vocabulaire : on oppose l'essence à ce qui est seulement accidentel, et l'on parle de l'essence d'un accident.

L'adjectif PARFAIT, PERFECTION (*Perfectus, Perfectio*) mentionne ce qui suit (p. 112) :

Ce qui est parfait (*per-fectum* parachevé) est ce qui est achevé, complet, en acte de tout l'être qui lui revient, entièrement bon.

La perfection est l'état d'un être qui est parfait, au moins relativement à ce qu'il doit être.

Une perfection est une détermination qui contribue à parachever un être dans sa ligne.

D'une manière plus générale et plus globale, S. Thomas appelle perfection tout ce qui peut avoir valeur de bien, d'acte, d'achèvement pour quelque être que ce soit.

Il distingue la perfection pure (*simpliciter simplex*) qui ne comporte dans sa définition aucun mélange d'imperfection, aucune nécessaire limite, et qui ne se réalise dans cet état de pureté qu'en Dieu- de la perfection comportant dans son essence même limite et mélange... et qui ne peut se trouver, à proprement parler, en Dieu.

<sup>607</sup> GILBERT, Allan, H, *Dante's Conception of Justice*, op. cit., p. 148.

de son époque. Elle singularise<sup>608</sup>, pour ce faire, son propre parcours et prend de la distance étant donné que les clercs rejettent le bien fondé des arguments qu'elle a développés dans les épîtres sur *le Roman de la Rose*. Ainsi, dans *Le livre de la Mutacion de Fortune*, c'est à travers une longue digression que le « je » du poète dénonce les failles d'un groupe auquel il se sent étranger. Christine épouse, en cela, le point de vue du poète, distant des passions qu'il observe cependant :

Y ot gens, soubz plusieurs banieres,  
 En maintes cours, en mains offices,  
 Desservens divers benefices ;  
 Et, en moy tournant de tous lez,  
 Y vi aucuns « clercs » appelez,  
 Qui de clergie plus foison  
 Ne sçavoient ne qu'un oison,  
 Se ce n'estoit, a droit voir dire,  
 Tant seulement lire et escripre,  
 Sanz sagece ou science acquise,  
 Ne chose a prudence requise,  
 Excepté pratique en savoir  
 Maniere d'acqueter avoir,  
 En ce en quoy s'ierent ahers ;  
 Mais trop me desplaisoit que « clercs »  
 Fussent nommez gens sanz science  
 (Car tieulx y ot, je vous fiance,  
 qu'erent ja tous chanus ou vieulx ;  
 et ne sceussent nt leur cure,  
 se ce n'estoit science active ;  
 pou present la speculative,  
 ou l'entendement se parfait.  
 ( Ainsi peut on veoir de fait  
 que les ennemis de sagesce  
 sont ceulx qui n'en font pas largece !)  
 et tieulx gens si ne present ame  
 preux, ne lectrez homme, ne femme,  
 se riches non et bien vestus.  
 Ne tiennent compte de vertus,  
 Et quant ilz sont en leurs gogois,  
 S'aucun y ramentoit la voix<sup>609</sup> (v. 6050-6090).

Le regard critique<sup>610</sup> de l'observateur se manifeste aux vers 6053-6054 et 6055 pour souligner que les clercs ne se remettent pas en cause. Sa longue pratique des procès lui permet

---

<sup>608</sup> Liliane DULAC en collaboration avec Christine RENO : « L'image que Christine a donnée d'elle-même et de son itinéraire personnel ...se situent à l'opposé d'une tradition savante et masculine. Mais du même coup ce personnage singulier d'auteure qu'elle a construit avec persévérance donne corps à une autre forme d'autorité littéraire et intellectuelle, où l'expérience personnelle a une grande part : ce qui avait permis à Christine de retourner à son profit la position d'infériorité où voulaient la ravalier les clercs parisiens, lors du débat sur le *Roman de la Rose*. », « Christine de Pizan proche et lointaine », A paraître dans *Lire les textes médiévaux aujourd'hui : entre historicité et actualisation*, dir. Patricia Victorien, Paris, Champion.

<sup>609</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 2, *op. cit.*, p. 60.

<sup>610</sup> Voir BLANCHARD, Joël et MÜHLETHALER, Jean-Claude, *Ecriture et pouvoir à l'aube des temps modernes*, *op. cit.*, p. 2-3 ; Voir WEBER, Henri, *Histoire des idées et des combats d'idées aux XIVe et XVe siècles de Ramon Lull à Thomas More*, (Études et Essais sur la Renaissance, 13), Paris, Champion, 1997 ; GAUVARD, Claude : « Christine de Pizan et ses contemporains : l'engagement politique des écrivains dans le royaume de France aux XIVe et XVe siècles, *Une femme de lettres au Moyen Âge*, *op. cit.*, p.105-128 ; DULAC, Liliane : « L'Autorité dans les traités en prose de Christine de Pizan : discours d'écrivain, parole de prince »,

d'axer la clergie autour d'une figure de l'autorité judiciaire, comme le soulignent les groupes nominaux « maintes cours » et « mains offices » au vers 6051. Christine oppose la pratique du droit à celle de la sagesse et de la science. Les vers 6061 et 6062 opposent de manière efficace « savoir » et « avoir ». Christine suggère ainsi que les intérêts matériels se substituent à une véritable pratique et à une connaissance du droit. Ces intérêts sont contraires aux vertus de sagesse et de prudence. Le savoir sans la sagesse n'est pas la véritable clergie. Le vers 6065 « sanz sagece ou science acquise » insiste sur le caractère antithétique d'une clergie pour qui sagesse et pratique s'opposent au lieu de s'apposer. Les commentaires de Christine repérables à l'emploi du « je », en position sujet ou objet, indiquent une prise de recul. Les vers 6082 à 6084 offrent l'image d'intellectuels jaloux de conserver leur culture. Ils n'entendent nullement faire don de leurs connaissances :

Ainsi peut on veoir de fait  
 que les ennemis de sagece  
 sont ceulx qui n'en font pas largece!<sup>611</sup> (v. 6082-6084)

Ce réquisitoire contre la clergie, tel qu'il est présenté par Christine, est issu d'une pensée philosophique héritée de Thomas d'Aquin. En effet, les vers 6070 et 6071 s'inscrivent dans un champ lexical théologique :

pou prisent la speculative,  
 ou l'entendement se parfait<sup>612</sup>. (v. 6070-6071)

Ces vers assimilent Christine à un poète théologien. Les termes: « croire », « sacrement » et « foy » apparaissent sous forme de commentaire d'auteur.

Pour critiquer les clercs de son époque, Christine exprime ce qu'elle « croy ». L'emploi du présent renforce la valeur d'un jugement qui dit vrai. Plus loin, elle oppose la « science active » à la « science speculative » aux vers 6079 et 6080, dans une perspective thomiste. Aux vers 6080-6081, le constat défavorable à la clergie stigmatise, de prime abord, un usage « impropre » de la raison. C'est ce constat négatif qui fonde une argumentation reposant sur la nécessité de parfaire son jugement comme son entendement. Christine attire, en effet, l'attention du lecteur sur le verbe « parfaire » au vers 6080, nécessaire à un progrès moral et intellectuel et signale qu'elle devient un poète des vertus, comme l'indique le vers 6088 qui fustige ceux qui restent sourds aux commandements des vertus. Elle compare ainsi les « nices raisons » et les « oppinions plus sotes » qui s'opposent à la faculté de raisonner :

Plus plains de tres nices raisons,  
 Et leurs oppinions plus sotes  
 Que je n'ay ouï de viellotes<sup>613</sup>, (v. 6074-6076)

---

*Une femme de lettres au Moyen Âge*, p.15-24 ; BEAUNE, Colette et LEQUAIN, Elodie, « Femmes et histoire en France au XVe siècle : Gabrielle de la Tour et ses contemporaines. », *Médiévales*, 38, 2000, p. 111-136.

<sup>611</sup>Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 2, *op. cit.*, p. 60.

<sup>612</sup>*Ibidem*, p. 60.

<sup>613</sup>Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 2, *op. cit.*, p. 60.

L'écrivaine critique les clercs en insistant sur la nécessité de raisonner de manière juste pour parfaire l'entendement comme elle l'exprime au vers 6055 : « ou l'entendement se parfait. » Elle rappelle prudemment que ceux qui n'ont pas l'honneur d'être « clercs appelés » peuvent, eux aussi, montrer l'exemple. Et c'est pour elle un moyen d'affirmer qu'elle devient un poète des vertus, indépendamment de sa transformation en homme. Car le « je » qui brosse le portrait des clercs est bien différent de celui qu'utilise la narratrice ainsi métamorphosée. C'est un « je » qui émet un jugement, fondé en raison, ancré dans l'observation des mœurs de son époque confrontées à son expérience de lectrice :

Tieulx gens ne repute je pas  
 Estre clercs, mais, a mains de pas  
 Que je n'iroye ou quart d'une heure,  
 J'aseneroie ou demeure,  
 Non pas demeure, mais demeurent  
 De tieulx qui grandement honneurent  
 Science et clercs et clergie,  
 Et tous ceulx ou elle est logie,  
 Qui sont officiers clercs nommez,  
 De qui les vaillans sont amez,  
 Et d'autres non clercs appelez  
 Bons et vaillans, et, de tous lez,  
 Livres de belle policie  
 Pourchacent et main et ressie,  
 Et les histoires des vaillans,  
 Qui furent preux et traveillans  
 Et de soy gouverner par meurs  
 Prudens et bons, sages et meurs,  
 Et tieulx gens appeler se peullent  
 « clercs », qui science aiment et veulent,  
 et si ne peut qu'ilz n'en acquierent,  
 quant par diligence la quierent. (v. 6133-6154)

##### 5) *La pratique des vertus comme moyen de transcender la fortune perverse*

Lorsque Christine s'adresse à ses lecteurs en qualité de pédagogue, ou qu'elle se met volontairement en retrait pour adopter la figure de l'exclue, il lui importe, avant tout, de proposer des moyens pour trouver les voies qui conduisent à la raison et à la sagesse. C'est ainsi que son argumentation peut porter sur la manière de transcender la fortune perverse pour atteindre le bonheur possible dans le monde de l'ici-bas et parfaire ainsi l'exercice des vertus. Aussi, accorde-t-elle, dans *Le livre de la Mutacion de Fortune*, une attention toute particulière à la roue de Fortune en insistant sur les adverbes de lieu « haut » et « bas » qui comportent une forte connotation morale. L'ascension et la descente signifient la volonté ou le refus de suivre le commandement des vertus :

Par ces voyes principaument  
 Monte la gent communement  
 Voire ou s'efforcent de monter



Ceux qui tout veulent seurmonter.  
 D'autres chemins y a assez,  
 Pourquoi plusieurs sont surhausez,  
 Qui es lieux montent et descendent,  
 Mais tous de ces . IIII. Dependent,  
 Dont les aucuns vont ou milieu  
 Et les autres en plus bas lieu,  
 Selon ce qu'Eür les assiet  
 Et selon qu'a ma dame siet.  
 Or me convient tourner arriere,  
 A vous conter la maniere  
 De l'edifice, sur la porte  
 De ceulx qu'Esperance conforte  
 Et dont elle est maistre portiere,  
 Non obstant qu'avant et arriere  
 Convoye trestous les montans<sup>614</sup> (v. 3317-3335)

Les adverbes « avant » et « arriere » matérialisent le mouvement descriptif et narratif de la roue et narratif : l'écrivaine signale qu'elle va opérer un retour en arrière aux vers 3329-3331. Elle justifie le retour en arrière, au sein de ses descriptions et de son œuvre. Son style épouse alors le mouvement de la roue de Fortune. Christine adopte l'écriture de l'alternance et de l'instabilité pour montrer la fragilité de la vanité et des convoitises et insister ainsi sur l'instabilité. *Meseür* ôte ce qu'*Eür* consent à donner. Sitôt accordés, dons et récompenses sont immédiatement ôtés. Christine montre par là qu'il est vain de courir après des honneurs qui ne procurent pas la vraie félicité ; la disgrâce succède souvent aux honneurs.

D'une certaine manière, l'écriture de Christine se fait le calque de Fortune. Elle devient mimétique de cette instabilité rencontrée dans les contingences humaines et qu'il faut transcender pour devenir plus sage. En effet les caprices de Fortune dévoilent une logique fantasque qui se manifeste aux vers 2157 et 2158 ; les « mieulx servis » ne sont pas forcément les plus méritants. Cette écriture du caprice se traduit par l'emploi du préfixe privatif, soulignant ainsi les conséquences de cette instabilité sur le destin des hommes :

Car en maintes choses s'estend  
 Bon eür avoir, non obstant  
 Qu'icy ne face mencion  
 Fors de ce que l'affeccion  
 Desire, sans plus, sur le point,  
 Qui mieulx vient a Richece a point,  
 Que l'en cleime : biens de Fortune,  
 Car la guise en voyons commune  
 Que pas n'en sont les mieulx servis  
 Ceulx qui les mieulx ont desservis ;  
 Ceulx devons blasmer qui les partent,  
 Qui si mal a droit les departent,  
 Et, pour ce qu'ilz sont mau partis,  
 Ne ne sont a droit deppartis,  
 Peut on dire que Meseür  
 Les nous tolt et les donne Eür<sup>615</sup>. (v. 2149-2164).

<sup>614</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 1, *op. cit.*, p. 122.

<sup>615</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 1, *op. cit.*, p. 82.

Les participes passés « servis » « desservis » des vers 2156 et 2157 s'opposent pour mieux souligner la répartition injuste des « biens » de Fortune. Effectuée sur un mode purement aléatoire, la distribution des honneurs ignore les plus méritants. Mais ces gratifications ne constituent pas une fin en soi. La vraie félicité repose sur la maîtrise de soi, la droiture et la sagesse. Il faut savoir se gouverner et non être gouverné par les contingences matérielles pour échapper au joug d'*Eiir* et *Meseiir*.

Le destin humain dépend moins des caprices de Fortune que de la nature des choix et de la fermeté de la volonté dans l'épreuve, comme le montre le vers 1845. Le verbe vouloir, conjugué au présent indique clairement que l'homme reste maître de ses jugements et de ses choix. La rotation de Fortune abaisse ou élève les hommes en fonction de leurs désirs et de leurs ambitions. Mais elle n'est que la conséquence d'un bon ou d'un mauvais jugement relatif aux biens à désirer :

De ma dame, qui n'est pas grasse,  
A ceulx qui la veulent avoir  
Et acquerir aucun avoir ;  
Mais li maufez les en destourne,  
Qui la roe ma dame tourne  
Et les assiet en si dur point,  
Voire tous ceulx, qui par ses mains  
Passent, dont il en y a mains,  
Qui par lui sont mal atourné  
Et du plus hault au bas tourné<sup>616</sup>. (v. 1844-1854).

Il est possible de transcender les caprices de Fortune en s'éloignant des passions du vulgaire pour tourner son regard vers les biens de l'intellect qui s'opposent à la vanité mondaine :

Eur et trestout bien mondain vient,  
Mais n'est pas droit bien, a voir dire,  
Car il y a trop a redire,  
Il est tost fait et tost deffait ;  
Il n'est fors un seul bien parfait :  
C'est Paradis qui est sanz fin,  
Dieu nous y maint a la parfin !  
En autre eür n'a seürté,  
N'il n'est autre beneürté<sup>617</sup>, (v. 2114-2122)

Pour sa part, le lecteur princier doit se montrer juste et se détourner des pièges de l'orgueil. L'amour de la nation doit lui permettre de s'écarter des pièges de l'orgueil :

Si n'estoit pas m'entencion  
De diffamer la nacion  
Des nobles, que l'on doit amer,  
Mais tant seulement de blasmer  
Les vices, qui mal leur aviennent<sup>618</sup> ; (v. 5487-5491.)

---

<sup>616</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>617</sup> *Idem*, p. 81.

<sup>618</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 2, *op. cit.*, p. 42.

En poète des vertus et en *poeta theologus* populaire, dans la lignée de Gerson<sup>619</sup>, Christine insiste, là encore, sur son intention de tenir un discours engagé sur les conséquences d'un comportement volontairement enraciné dans le vice. Elle vise une prise de conscience chez son lecteur, comme on peut le voir avec les vers 5490 et 5491 qui expriment un avertissement, un désir de donner une leçon profitable, puisque l'adverbe « seulement » indique la prise de position adoptée par Christine. Fortune revêt ainsi un aspect didactique. Elle apparaît comme un miroir puisque le tableau des innombrables maux dont elle est à l'origine montre ce qu'il faut éviter. C'est donc l'occasion de suggérer qu'il faut adopter un comportement vertueux pour se libérer de cette tourmente dévastatrice. Ce faisant, Christine expose et glose l'acte de lire. Sa parole s'efface pour inscrire le destinataire de l'oeuvre dans la matérialité du texte. C'est au lecteur de devenir acteur de son destin. Il doit comprendre ce qui caractérise la responsabilité morale<sup>620</sup> et décider ou non d'écouter la voix de la sagesse, comme le suggère également ce commentaire :

Ainsi chacun leur courra seure  
 De fait et de parolle, en l'eure  
 Que Fortune la bestournee  
 Sera du tout sur eulx tournee.  
 Si croy que moult sont esbahi  
 Ceulx qui ainsi sont envayë,  
 Et tel cas moult souvent avient,  
 De maint l'ay veu, bien m'en souvient,  
 Mais a present n'en vueil plus dire,  
 Qui s'i voudra mirer s'i mire<sup>621</sup> ! (v. 2363-2373)

Le commentaire introduit par « mais », au vers 2372 suggère qu'il est temps d'agir. Il intervient après un développement sur l'orgueil, responsable du mauvais jugement. Au vers 2373, le miroir tendu au lecteur est celui que l'on trouve dans *La Divine Comédie*. Christine insiste, là encore, sur le rôle fondamental de la volonté, suggérant ainsi que son rôle de poète

<sup>619</sup> Voir: *Six sermons français inédits de Jean Gerson*. Étude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique et de remarques linguistiques par Louis Mourin, Paris, Vrin (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 8), 1946; DULAC, Liliane: « Un bestiaire politique dans l'oeuvre de Jean Gerson? », *Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees*. *Hommage à Francis Dubost*, éd. Francis Gingras, Françoise Laurent, Frédérique Le Nan et Jean-René Valette, Paris, Champion (Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance, 6), 2005, pp. 209-224 ; MINET-MAHY, Virginie: « Fonction structurante et pragmatique de la locution dans la prose "engagée" », *Texte et discours en moyen français. Actes du XI<sup>e</sup> Colloque international sur le moyen français*, éd. Anne Vanderheyden, Jesse Mortelmans, Walter De Mulder et Theo Venckeleer, Turnhout, Brepols (Texte, codex et contexte, 3), 2007, p. 187-202 ; MOURIN, Louis: « Les deux versions du sermon *Poenitenti* du 31 décembre 1402 de Jean Gerson », *Fin du Moyen Âge et Renaissance. Mélanges de philologie française offerts à Robert Guiette*, Anvers, De Nederlandsche Boekhandel, 1961, p. 87-95.

<sup>620</sup> Voir l'introduction de *La Consolation de Philosophie de Boèce*, dans une traduction attribuée à Jean de Meun : « Thomas affirme l'existence du destin non-astrologique (citant Boèce contre les Pères de l'Eglise), sa situation dans les choses mobiles et temporelles, son immutabilité...mais aussi son impuissance à influencer Dieu. De là découle une définition morale du libre-arbitre chrétien : car si, pour Aristote, la liberté d'action est un fait, elle est aussi pour Thomas d'Aquin une valeur, une qualité métaphysique que Dieu a donnée à l'homme seul pour l'IDE là découle une définition morale du libre-arbitre chrétien : car si, pour Aristote, la liberté d'action est un fait, elle est aussi pour Thomas d'Aquin une valeur, une qualité métaphysique que Dieu a donnée à l'homme seul pour l'élever à la dignité de cause en lui confiant la tâche et le mérite de revenir à lui par son activité propre ; elle est aussi un principe essentiel de responsabilité morale... », *op. cit.*, p. XV.

<sup>621</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 1, *op. cit.*, p. 89.

des vertus consiste à susciter l'envie de progresser. Le pronom relatif « qui » du vers 2363 rappelle que l'écrivaine s'adresse à tous ceux qui sont désireux de parfaire leur jugement comme la volonté. Le miroir, apparaît, chez Christine, comme une sorte d'éducation de la volonté.

Plus loin, dans une perspective héritée de Dante, Christine oppose l' « Enfer » associé aux biens matériels et le « Paradis » pour montrer que le seul véritable gain consiste à parfaire son jugement et à s'éloigner des vices. L'écrivaine souligne qu'il est trop fréquent qu'une personne soit récompensée en fonction de son rang et non en fonction d'une conduite vertueuse :

Encore est Povreté plus crainte,  
Car nulle riens tant on ne doute  
Et celle crainte en Enfer boute  
Maint qui, pour paour de l'avoir,  
Acquierent maint mauvais avoir.  
S'i occient a leurs .II. mains,  
Car il vouldroit mieulx avoir mains  
Ou povre estre un petit tandis  
Que perdre a tous jours Paradis<sup>622</sup>. (v. 2518-2526).

On le voit, Christine oppose explicitement les deux champs lexicaux de l'enfer et du paradis dans une perspective morale. L'enfer est associé aux injustices et aux iniquités, à ceux qui commettent des méfaits, comme le suggère le vers 2521 : « Acquierent maint mauvais avoir ». Son argumentation repose sur l'antithèse matérialisée, d'une part, par l'opposition du substantif « avoir » au vers 2521 et du verbe « perdre » au vers 2526 et d'autre part, sur l'opposition entre la pauvreté et la richesse. En croyant acquérir des biens et des richesses, le lecteur, perd les seuls véritables biens dignes de ce nom : le bonheur et le salut de son âme. Car la pauvreté et la richesse ne sont pas des valeurs matérielles mais émanent du divin ; la véritable richesse est une joie du paradis.

#### 6) *Figura et création allégorique : variations et avatars de Béatrice*

Pour autant, si Christine s'inspire beaucoup de Dante, les guides qui émaillent son œuvre ne sont pas des *figures*. Elles ne relèvent pas de la sphère supra-terrestre. Ce cheminement ne nécessite pas le recours à la *figura*. Sa conception de la poésie diffère, sur ce point, de celle de Dante. Eric Auerbach précise que le guide révèle au poète l'ordre de l'au-delà :

Par delà sa prophétie temporelle, le poète Virgile est de surcroît un guide, puisque la quatrième églogue annonçait l'ordre éternel transcendant et la venue d'un Messie coïncidant avec la rénovation du monde temporel, sans bien sûr qu'il pressentît la portée de ses propres paroles mais de la manière pourtant que

---

<sup>622</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 1, *op. cit.*, p. 94.

la postérité pût s'enthousiasmer de cette révélation. Enfin, ce poète était un guide parce qu'il avait dépeint le Royaume des morts : il connaissait donc le chemin qui y mène. Toutefois, ce n'est pas seulement en sa qualité de poète qu'il est destiné à être un guide. C'est également en tant que Romain, en tant qu'homme, car non seulement disposait-il en maître et de l'éloquence et d'une sagesse supérieure, mais encore possédait-il les qualités qui conviennent à un guide et à un chef, ces qualités qui signalent son héros, Enée, et Rome en général : la *iustitia* et la *pietas*... Virgile a été élu pour lui indiquer et pour lui expliquer l'ordre temporel véritable dont les lois sont mises en œuvre et dont l'essence est accomplie dans l'au-delà, et, en même temps, pour le diriger vers son but, la communion céleste des saints<sup>623</sup>.

Alors que Dante s'oriente vers une caractérisation de poète prophète en présentant Virgile comme une *figura*<sup>624</sup>, Christine ne retient que certains aspects du guide en assimilant la Sybille à Béatrice pendant qu'elle gomme le motif de la *figura* même si elle façonne, avec Dame Philosophie, un personnage en *fourme de sainte théologie* qui emprunte certains aspects à ce personnage que l'on rencontre dans *La Divine Comédie*. Béatrice représente l'âme bienheureuse d'une femme que Dante a aimée. Gilson précise que c'est à travers elle que Dante théorise sa croyance en l'immortalité de l'âme :

Pour Dante, l'immortalité de l'âme est une certitude absolue : l'existence actuelle de Béatrice est donc pour lui hors de doute. Nul doute aussi pour lui qu'elle soit une bienheureuse, douée par conséquent de tous les privilèges et de toutes les vertus spirituelles qui conviennent à son état. Comment s'étonner qu'elle exerce auprès de Dante les fonctions multiples qu'il lui attribue ? Une élue de Dieu, sur la gloire de laquelle nous savons qu'il médite, peut-être l'instrument de son redressement moral et de son salut religieux ; elle peut agir auprès de lui, car les bienheureux connaissent clairement au ciel ce qui se passe ici-bas, ils peuvent se mêler de nos affaires selon que le veut la justice divine, et bien qu'ils ne le fassent pas communément, ils le font dans certaines circonstances exceptionnelles ; elle peut intercéder pour lui auprès de Dieu, et d'autant plus efficacement que sa charité est plus parfaite ; davantage, elle peut être légitimement priée par Dante, puisqu'elle est une sainte et que tous les saints, *non solum superiores, sed etiam inferiores*, doivent être priés.<sup>625</sup>

Erich Auerbach rappelle également que Dante évoque un être en chair et en os dans la *Vie Nouvelle* :

Dans la *Vita Nuova*, Béatrice est donc un être de chair provenant de la réalité de l'expérience vécue par Dante- et, dans la *Comédie*, elle n'est ni un *intellectus separatus*, ni ange, mais un être béni qui verra sa chair ressusciter au jour du Jugement dernier. Au reste, la théologie n'offre aucun concept dogmatique qui puisse vraiment embrasser tout son être : plusieurs événements de la *Vita Nuova* ne conviennent à aucune allégorie et, si l'on songe à la *Comédie*, vient alors s'ajouter le problème d'établir une

---

<sup>623</sup> GILSON, Etienne, *Dante et la philosophie, op. cit.*, p. 215.

<sup>624</sup> Eric AUERBACH: « Pour Dante, le personnage historique de Virgile est à la fois un poète et un guide. Il est un guide à titre de poète car, à l'occasion du voyage aux enfers que fit le vertueux Enée, il prophétise et exalte la paix universelle instaurée sous l'empire, cet ordre politique que Dante regarde comme exemplaire, comme la *terrena Jerusalem* ; de même, la fondation de Rome, siège prédestiné du pouvoir temporel et spirituel, est-elle célébrée dans son poème à la lumière de sa mission future. C'est même comme poète qu'il est d'abord un guide, car tous les grands poètes qui vinrent à sa suite ont été enflammés et inspirés par son œuvre. Dante l'affirme non seulement de lui-même, mais il introduit également un second poète, Stace, venu porter le même témoignage avec la plus grande énergie : lors de la rencontre avec Sordello et, peut-être bien aussi, dans le vers extrêmement controversé à propos de Guido Cavalcanti (*Inf.*, X, 63), le même thème se fait entendre. Par-delà sa prophétie temporelle, le poète Virgile est de surcroît un guide, puisque la quatrième églogue annonçait l'ordre éternel transcendant et la venue d'un Messie coïncidant avec la rénovation du monde temporel, sans bien sûr qu'il pressentît la portée de ses propres paroles mais de telle manière que la postérité pût s'enthousiasmer de cette révélation... Il était donc pour Dante une *figura* du poète prophète institué guide, une *figura* désormais accomplie dans l'au-delà. », *Ecrits sur Dante*, Paris, Macula, 1998, p. 214-215.

<sup>625</sup> GILSON, Etienne, *Dante et la philosophie, op. cit.*, p. 295-296.

distinction exacte entre elle et divers autres personnages du *Paradis*, tels les Examineurs apostoliques ou saint Bernard<sup>626</sup>.

Gilson refuse donc à Béatrice le statut de symbole<sup>627</sup> : pour lui, cette figure n'est pas une transfiguration en lumière de gloire ou une épiphanie de la théologie. Il y voit plutôt la source d'inspiration qui a permis à Dante de mener à bien son projet poétique<sup>628</sup>. Chez Christine, Dame Philosophie n'est pas, de prime abord, associée à Béatrice. Cette création poétique et philosophique concentre plutôt les idées véhiculées par Dante, au fil de ses oeuvres. En effet, Béatrice n'inspire pas directement les figures allégoriques utilisées par Christine qui n'ont rien de commun avec des âmes bienheureuses du *Paradis*. Ces figures allégoriques sont souvent chargées de lui confier une mission : à travers leur discours, Christine comprend qu'elle doit devenir un poète des vertus et proposer à son lecteur un « édifice de vertus et de meurs » ; dans *Le livre de la Cité des dames*, Christine de Pizan se montre consciente de cette tâche :

Adonc pris a lire et proceday un pou avant, mais comme la matiere ne me semblast moult plaisant a gens qui ne se delittent en mesdit, ne aussi de mal prouffit a aucun **edifice de vertu et de meurs**<sup>629</sup>, veu encore les paroles et les matieres deshonestes de quoy il touche, visitant un pou ça et la et veue sa fin, le laissay pour entendre a plus hault esude et de plus grant utilité<sup>630</sup>.

Les figures allégoriques insistent sur l'importance de l'étude et de la sagesse qui permettent d'affronter sereinement les tribulations de la vie. Elles n'empruntent aucun trait à une personne réelle que Christine aurait admirée ou aimée. Elles proposent, en quelque sorte, une philosophie pratique pour atteindre la sagesse au moyen d'actions justes et vertueuses. Ce sont plutôt des procédés littéraires issus de schémas dont Armand Strubel rappelle les caractéristiques :

Au XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècle, les schémas allégoriques bien rôdés (songe, débat, prosopopée, Psychomachia et quête) servent de cadre imposé pour de nombreux sujets : ceux qui relèvent de l'imaginaire courtois et de la morale, confondue avec la religion, ceux qui relèvent de la sagesse, en particulier dans le domaine politique<sup>631</sup>.

---

<sup>626</sup> AUERBACH, Eric, *Ecrits sur Dante*, op. cit., p. 219.

<sup>627</sup> Etienne GILSON: « En un certain sens, les personnages réels introduits par Dante dans la *Divine Comédie* peuvent et doivent être considérés comme investis, eux aussi, d'un sens symbolique. Ce sont des types visibles, significatifs de réalités spirituelles qui souvent les dépassent. Pourtant, leur cas est profondément différent du précédent. Une fois entendu que l'Aigle symbolise l'Empire, on n'a plus aucune surprise à attendre de ce symbole, pour la simple raison que l'être de l'aigle en question se réduit à celui d'une image symbolique. Il en va tout autrement de Dante, de Virgile et de saint Bernard de Clairvaux. On nous dit que Dante symbolise *l'homo viator*, il symbolise cela parce que, réellement, il l'est. Sous l'affabulation poétique de la *Divine Comédie*, nous trouvons un homme qui raconte sa propre histoire et sa propre expérience humaine, celle de sa libération du vice par la grâce divine... », *Dante et la philosophie*, op. cit., p. 93.

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 4 à 81.

<sup>629</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>630</sup> Christine de Pizan, *La Città delle Dame*, I i, op. cit., p. 40-42.

<sup>631</sup> Voir STRUBEL, Armand, « *Grant senefiance a* ». *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion (« Moyen Âge-Outils de synthèse » 2002), réédition, Paris, Champion, 2009, p. 203.

Dame Philosophie représente un messager et rappelle en cela une des fonctions de Béatrice ; elle sensibilise Christine à la notion de charité et à l'amour<sup>632</sup> des œuvres divines. Elle reflète également une sagesse applicable dans le domaine politique puisqu'elle initie le lecteur au choix qui gouverne les actes humains.

Cette rencontre entre Philosophie et Christine permet alors d'établir un parallèle avec le chant V du Paradis à l'intérieur duquel Dante est rejoint par Béatrice. Il se laisse envahir par l'émotion devant la lumière qui émane de cette âme parfaite. Dans le chant V du *Paradis*, le poète prend alors conscience de la liberté humaine<sup>633</sup> et du rôle primordial de la volonté<sup>634</sup> face aux choix qui incombent à l'homme :

Et tu verras par toi en quel désir  
J'étais d'ouïr leur état d'elles-mêmes  
Quand à mes yeux ces âmes apparurent.  
« Esprit bien né qui as reçu la grâce  
de voir les rangs du triomphe éternel  
avant le ban de ta chevalerie,  
de l'ardeur qui par tout le ciel s'éploie  
nous sommes enflammées : si tu souhaites  
clartés de nous, soûle-t'en à plaisir. »  
De ces paroles pies l'une des âmes me salua.  
« Parle », dit Biétris, « parle  
Et te confie comme à divines gens<sup>635</sup>. » (v. 112-123)  
...

(e per te vederai come da questi  
m'era in disio d'udir lor condizioni,  
sì come a li occhi mi fur manifesti.  
"O bene nato a cui veder li troni  
del triunfo eternal concede grazia  
prima che la milizia s'abbandoni,  
del lume che per tutto il ciel si spazia  
noi semo accesi; e però, se disii  
di noi chiarirti, a tuo piacer ti sazia".  
Così da un di quelli spirti pii  
detto mi fu; e da Beatrice: "Di, di  
sicuramente, e credi come a dii"<sup>636</sup>.)

Ce dis-je au luminaire  
Qui me parla premier ; dont il parut  
Très plus luisant qu'il n'était tout à l'heure.  
Tel le soleil qui lui-même s'efface  
Par trop de feu, quand le chaud a rongées  
Les épaisses vapeurs dont il s'attrempé,  
Telle de ses éclairs la sainte image  
Se déguisa par surcroît de liesse,  
Et répondit, ainsi close et parclose  
En la façon que le chant suivant chante<sup>637</sup> : (*Par*, V, v. 130-139)

(Questo diss'io diritto a la lumera

---

<sup>632</sup> Voir GIVONE, Sergio: « Virtù Teologali e Filosofia d'Amore in Dante », *Studi Danteschi*, LXXIV, Le Lettere, 2009, p. 71-78.

<sup>633</sup> DANTE, *Paradiso*, *Introduzione al canto V*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>634</sup> *Ibidem*, p. 130-131.

<sup>635</sup> DANTE, *Le Paradis*, V, 112-123, *op. cit.*, p. 1400.

<sup>636</sup> DANTE, *Paradiso*, V, 112-123, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>637</sup> DANTE, *Le Paradis*, V 130-139, *op. cit.*, p. 1401.

Che pria m'avea parlato ; ond'ella fessi  
 Lucente più assai di quel ch'ell'era.  
 Si come il sol che si cela elli stessi  
 Per troppa luce, come'l caldo ha rose  
 Le temperanze d'i vapori spessi,  
 Per più letizia si mi si nascose  
 Dentro al suo raggio la figura santa ;  
 E così chiusa mi rispuose  
 Nel modo che' l seguente canto canta<sup>638</sup>.)

Ni Dante ni Christine ne prennent l'initiative du dialogue. Cette retenue de la parole dit la prise de conscience devant le choix moral et spirituel qui s'offre au poète.

Dante écoute Béatrice avant de lui répondre. Les paroles adressées à Christine encouragent son goût pour l'étude et la lecture. Elles mesurent son évolution intellectuelle depuis le début de sa carrière :

Amie chiere, par ce que dit t'ay, me semble que assez doit souffire au propos que au premier je promis, te monstrar ton tort des grans reclains que m'as fait des tribulacions que tu dis avoir passées n'estre si grandes que tu les poises, et aussi que pour ton prouffit te soient promises, s'en toy ne tient, assez me semble, t'ay prouvé souffisamment. Mais sur le temps present ouquel tu dis encore durer tes infortunes, ou tu ne vois ne congnois voie de relaschement, te respondray confondant pareillement tes oppinions en ce que tu ymagine<sup>639</sup>.

Si la philosophie de l'amour<sup>640</sup> développée dans *Le Paradis* vise peu à peu à résoudre le problème de la condition humaine jugée misérable par une élévation de l'âme vers les régions célestes, Christine désire au contraire ancrer l'amour charité<sup>641</sup> dans le monde de l'ici-bas et de la réalité politique qui la préoccupe. C'est ainsi que Philosophie relie Saint Augustin à l'amour charité qu'il faut exercer entre les hommes. Si Dante utilise le verbe aimer dans un contexte théologique qui s'applique au poète désireux de communier avec les âmes des bienheureux, Christine, quant à elle, insiste sur l'amour du bien commun. Bien qu'elle se montre beaucoup plus concrète que son prédécesseur, elle récupère néanmoins la pensée théologique de Dante qu'elle adapte à sa démarche intellectuelle.

Si Philosophie montre que l'amour de Dieu détourne de l'égoïsme, elle insiste aussi sur les désastres de la guerre et illustre de ce fait une transformation plus concrète du discours allégorique qui insiste davantage sur le sens historique :

<sup>638</sup> *Ibidem*, *Paradiso*, V 130-139, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>639</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, III xi, *op. cit.*, p.128.

<sup>640</sup> Chez Dante la philosophie est liée à l'amour et procède de l'amour, comme il le dit lui-même : « a filosofare...e necessario amore. », *Il Convivio*, III, xii, 2 ; « amore è forma di filosofia. », *Il Convivio*, III, xiii. 10, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>641</sup> Sergio GIVONE: « Il bene è una forza cosmica, che ha in Dio, il suo principio e che si trasmette di cielo in cielo, trovando nel terzo, il cielo di Venere, e più precisamente nelle ingelligenze create, siano esse angeliche o femminili, il più potente motore. Chi ragiona d'amore, ama et amando ragiona d'amore, poichè il logos che è l'oggetto(e il soggetto) del discorso è la stessa trama dell'essere, è il legame che tiene insieme tutto, è carità, è amore. », (Le bien est une force cosmique qui procède de Dieu et qui se transmet de ciel en ciel, trouvant dans le ciel de vénus, et plus précisément dans les créatures célestes, les anges, le plus puissant moteur. Qui raisonne sur l'amour, aime la raison de l'amour car le logos qui est l'objet (et le sujet) du discours procède de l'être, et du lien qui relie chaque créature au tout, est la charité, est l'amour.), « Virtù Teologali e Filosofia d'Amore in Dante », *op. cit.*, p. 74.



« Tu, ce dist saint Augustin, qui tant aimes le monde, pour quel loier guerriez vous ? N'est ce pas vostre plus grant esperance que vous puissiez estre amis du monde ? Helas ! et quel bien est cestui auquel on ne puet venir fors par grans inconveniens ? Homme ! Homme ! laisses perir toutes les vanitez et te convertis a la seule inquisicion qui a gloire et n'a fin. » Et qui est ce ? C'est seul Dieu. « Helas ! ce dit il encore en ung epistre, ce monde plus est perilleux quant il se monstre souef que quant il se monstre moleste, et plus a eschiver quant plus acrait a soy amer. »<sup>642</sup>

Christine modifie de façon fondamentale le discours allégorique sur les vertus.

Les figures qui instaurent un dialogue avec elle reflètent ce qu'il conviendrait de nommer une vertu active. Elles permettent au lecteur de se parfaire dans le quotidien, c'est-à-dire d'atteindre la perfection, à condition d'accepter de modifier son mode de pensée et d'action. Christine diffère à la fois de Dante qui envisage les vertus sous un angle beaucoup plus intellectuel et spirituel, mais prend surtout position contre Jean de Meun qui fait de la figure allégorique de Raison l'essence même de la vertu, conférant entre autres sagesse et noblesse à l'homme, sans expliciter les raisons de ses choix ni le bien fondé de son raisonnement. En effet, Amant finit par admettre, de guerre lasse, que le travail d'interprétation ne dépend que de lui :

Dame, bien les i puis entendre  
Que il i sont si legier a prendre  
Qu'il n'est nus qui françois seüst,  
Qui prendre ne les i deüst,  
N'ont mestier d'autres declerances.  
Mais des poetes les sentances,  
Les fables ne les methafores  
Ne bé je pas a gloser ores.  
Mais se je puis estre gueriz  
Et li serviz m'ert meriz  
Dont si grant guerredon atens,  
Bien les gloserai tout a tens<sup>643</sup>, (v. 7187-7198)

### ***III) Du miroir de Raison à la mise en abyme de la raison ou la transformation concrète du discours allégorique sur les vertus***

Si Jean de Meun voit en Raison un concept général révélateur d'une attitude intellectuelle et savante<sup>644</sup> qui se veut une sorte d'allégorisation de l'écriture poétique à travers l'usage du terme « glose »<sup>645</sup>, Christine propose un emploi radicalement nouveau de ce

<sup>642</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, III xxv, *op. cit.*, p. 136.

<sup>643</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 398.

<sup>644</sup> Voir GREGORY, Robert: « Reading as Narcissism, Le Roman de la Rose », *op. cit.*, p. 37-48.

<sup>645</sup> Jill MANN: « The *integumentum* is primarily the covering, but also what is covered by it-so closely are the two seen as related in William's thought. In this respect, the word resembles Jean de Meun's use of the word 'glose', which, paradoxically, can refer both to a linguistic 'covering' (as when Reason uses it to refer to the euphemisms she prefers to avoid; 6928), and to an interpretation which retrieves the deeper meaning in figurative speech (as when the Lover speaks of "glossing" the sayings, fables, and metaphors of the poets; 7162). This sense of the equal importance of covering and covered, the sense that truth is covered only in order to be unveiled, and that the uncovering process invests (to use an appropriate metaphor) the truth with mystery, will prove as relevant to the *Roman de la Rose* as to the allegorisation of classical myth. », «Jean de Meun and the

concept. Elle guide les destinataires de son œuvre dans la glose de la première partie du volume et opte pour une allégorèse, issue de l'exégèse biblique, très différente de celle que pratique Jean de Meun. Christine Reno précise, dans la préface du *Livre de l'avisio* *Christine* que l'écrivaine incite le lecteur à pratiquer son sens critique à l'égard d'un texte dont les significations sont multiples :

It is not by chance that *Avisio* both begins and ends with a kind of invitation to the reader to exercise his interpretive powers. As already noted, the preface begins with the statement that its purpose is to "open the way" for the reader who might want to explore the full richness of the the work<sup>646</sup>.

La glose sert donc à éclairer le texte et à guider le lecteur dans l'interprétation de l'écriture allégorique. Christine Reno insiste sur la valeur de certaines tournures employées par l'écrivaine pour matérialiser son intention d'auteur même si le lecteur peut, de prime abord, se laisser surprendre par une sorte de hâte apparente :

The preface, in addition, shows signs of having been hastily composed...The language of the gloss supplies the best justification for this apparent haste. Throughout, the reader is reminded by the constant repetition of introductory terms like "puet prendre", "se puet prendre", "se puent prendre" and "puet ester pris" (can be taken or interpreted), that the explanations that follow are of a tentative nature, offering only some of the possible meanings readers might decipher on their own<sup>647</sup>.

Etant donné que *Le Roman de la Rose* refuse de fournir un programme clairement défini, Christine cherche une alternative chez Dante pour affirmer son intention d'auteur. Dante revendique parfois un « je » qui oscille entre le commentaire, la glose et la responsabilité juridique par laquelle le poète s'exprime au moyen de la tournure : « je dis que » que l'on rencontre dans *Le Banquet* :

La première partie à son tour en trois membres se peut prendre : dans le premier on dit pourquoi je me dépars du langage habituel ; dans le second je dis ce qu'il est dans mon intention de traiter ; dans la troisième je demande renfort à cette chose qui plus aider me peut, c'est-à-dire à la vérité<sup>648</sup>.

(La prima parte ancora in tre membra si può comprendere: nel primo si dice perché dallo parlare usato mi parto; nel secondo dico quello che è di mia intenzione a trattare; nel terzo domando aiutorio a quella cosa che più aiutare mi può, cioè alla veritade.)<sup>649</sup>

Ce programme permet à Christine de prendre position clairement quant à la fonction et le rôle des créatures allégoriques qui peuplent son œuvre. Raison<sup>650</sup> qui allégorise le discours savant chez Jean de Meun, se transforme chez Christine et devient à la fois un motif (il s'agit

---

Castration of Saturn», *Poetry and Philosophy in the Middle Ages*, A Festschrift for Peter Dronke, éd. John Marenbon, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2001, p. 317.

<sup>646</sup>Voir RENO, Christine: « The Preface to the *Avisio-Christine* », *Reinterpreting Christine de Pizan*, op. cit., p. 220-221.

<sup>647</sup> *Ibidem*, p. 220.

<sup>648</sup> DANTE, *Le Banquet*, IV, ii, op. cit., p. 434.

<sup>649</sup> *Ibidem*, *Il Convivio*, IV ii-2, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>650</sup> Karen GREEN: « But the distorted image of themselves that is held up to women by men discourages women from seeing themselves as valuable. It is used to rationalize men's attempts to seduce them from the path of virtue, and it justifies the neglect of women's education which prevents women from fully developing their potential and enables the myth of female inferiority to be perpetrated. It is therefore by the practice of virtue and self-improvement that de Pisan urges women to defend their place in society. », *The Woman of Reason, Feminism, Humanism and Political Thought*, op. cit., p. 38.

toujours d'une créature allégorique qui apparaît dans le cadre d'une fiction à l'intérieur d'un songe) et une règle de conduite énonçant des conseils pratiques pour exercer la perfection des vertus qui n'est plus perçue comme un but inaccessible, réservée aux hommes. Le discours de Christine se donne pour mission d'édifier un rempart contre la misogynie clergiale.

### 1) *Mise en abyme de la raison chez Jean de Meun, mise en valeur de la raison chez Christine*

Pour déjouer la misogynie clergiale, Christine offre au lecteur une figure concrète de Raison qui se caractérise par la clarté du langage en opposition à Jean de Meun qui obscurcit la pratique et le sens de la glose. En effet, avant de commenter le principe de la glose ou d'allégoriser l'allégorisation, Jean de Meun décrit d'abord Raison comme une figure parfaite, venue tout droit du paradis :

En ce point ai grant piece esté  
Tant que einssi me vit maté  
La dame de la haute garde,  
Qui de sa tor aval esgarde.  
Resons fu la dame apelee.  
Lors est de sa tor avalee,  
Si est tot droit a moi venue.  
El ne fu joesne ne chanue,  
Ne fut trop haute ne trop basse,  
Ne fu trop graille ne trop grasse.  
Li œil qui en son chie festoient  
Com .ij. estoiles relussoient,  
Si ot ou chief une corone,  
Si ressembloit haute persone.  
A son semblant et son vis  
Per qu'el fu faite em paradis  
Car nature ne seüst pas  
Oevre faire de tel compas<sup>651</sup>. (v. 2969-2986)

La description physique de cette figure insiste sur les adverbes « trop » dans une phrase négative aux vers 2977 et 2978 : « ne fu trop haute ne trop basse », « Ne fu trop graille ne trop grasse pour souligner les parfaites proportions de cette apparition.

La mention des étoiles : « com .ij. estoiles relussoient » au vers 2980 semble être une référence à *La Consolation de Philosophie* de Boèce que Jean de Meun avait lui-même traduite<sup>652</sup>. On peut y voir une allusion au regard de la figure allégorique que le poète évoque

---

<sup>651</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p. 186.

<sup>652</sup> Dans le prologue de cet ouvrage, Jean de Meun présente son travail de traduction au roi Philippe IV : « Cy commence le prologue ou proheme du livre de Boece *De Consolacion*, lequel maistre Jehan de Meun translata de latin en François si come il se contient cy aprez en avant, et le envoya au roy Philippe le Quart. A ta royal majesté, très noble prince, par la grace de Dieu roy de France, Philippe le Quart, je, Jehan de Meun, qui jadis ou *Romant de la Rose*, puis que Jalousie ot mis en prison Bel Acueil, enseignay la maniere du chastel preandre et de la rose cuillir, et translatay de latin en François le livre de Vegece *De chevalerie*, et le livre des *Merveilles d'Irlande*, et la *Vie* et les *Epistres* maistre Pierre Abarrelart et Heloÿs sa femme, et le livre *Aelied De espirituel amistié*, envoye ores Boece *De Consolacion*, que j'ay translaté de latin en François, j'aoit ce que tu

par « cler et ardens<sup>653</sup> » mais il s'agit aussi de la tête de Philosophie qui atteint la voute étoilée. On peut également émettre l'hypothèse que c'est une manière pour Jean de Meun d'insister sur son rôle de clerc dans la mesure où les étoiles sont également une allusion indirecte au traité *stella clericorum*<sup>654</sup>. Ce traité allégorise l'étoile qui représente les devoirs de l'homme et les vertus qui doivent le faire « briller »<sup>655</sup> ; il permet de s'élever aux dignités philosophiques et théologiques et comprendre les œuvres de Nature évoquées dans le discours de Genius.

Cependant, alors que la plupart des sommes et traités qui circulaient au XIIIe siècle révélaient des emprunts à la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin puisque les copistes en étaient les lecteurs<sup>656</sup>, Jean de Meun s'éloigne de cette conception des vices et des vertus. On peut penser qu'il ne prend pas position sur les idées de son contemporain à la suite des condamnations d'Etienne Tempier contre Thomas d'Aquin. Les principaux chefs d'accusation étaient, entre autres, d'avoir pensé qu'il était possible de concevoir la bonté et la nature de Dieu, à travers les concepts aristotéliens de volonté et de puissance<sup>657</sup> mais surtout d'avoir établi la suprématie de la raison. C'est Gilles de Rome qui tenta de réconcilier la doctrine du Docteur Angélique avec la thèse des Franciscains selon laquelle la volonté se détermine elle-même :

According to Giles, when reason presents the will with absolute good the will cannot help but desire it; but the will is free to control its own actions where a choice between relative degrees of goodness is concerned: it can attend to the good or evil aspects of the object presented by reason.

---

entendes bien latin, mais toutevoies est moult plus legier a entendre le françoiz que le latin. », *La Consolation de la Philosophie de Boèce, op. cit.*, p. 5.

<sup>653</sup> *Ibidem* : « Texte

De trop grant reverence, les yeulx ardans et clervoyans sur tous hommes...

Glose

Note cy : les yeulxx de Philosophie sont raison et entendement, maiz d'omme sont gens et ymaginacion...

Texte

« Statura discrecionis ambigue... »

Son grant n'estoit pas d'une mesure, car aucunes foiz elle estoit egale aux hommes, autres foiz elle touchoit le ciel de sa teste, et autres foiz se levoit si hault qu'elle passoit le ciel, si que œil d'omme ne la pouvoit veoir. », p. 10.

<sup>654</sup> Eric H. REITER: « ...the anonymous *Stella clericorum*, an early thirteenth-century treatise on the dignity of the priesthood that will provide many of our examples, survives in more than four hundred late medieval manuscript copies and over seventy early printed editions; other similar treatises, such as the pseudo-Bernard of Clairvaux *Meditationes* and the pseudo-Augustine *Speculum peccatoris*, likewise were medieval bestsellers that survive in hundred manuscripts. », « The Reader as Author of the User-Produced Manuscript: Reading and Rewriting Popular Latin Theology in the Late Middle Ages », *op. cit.*, p. 153-154.

<sup>655</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>656</sup> *Idem*: « Rewriting might be as simple as extracting a section from a longer work to serve new purposes, or subtly truncating a text for a new audience. The simple priests and *fratres communes* who were frequent readers of Thomas Aquinas's *Summa theologiae*, for example, found the discussion of the virtues and vices in the *Secunda secundae* to be particularly useful; as a result, most manuscripts of the text include this part only-sometimes reworked still further-and omit the more theoretical (and less immediately applicable) theological discussions in the rest of the *Summa*. », p. 159.

<sup>657</sup> *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, op. cit.*, p.537. Pour plus de détails sur le contexte de ces condamnations voir les pages 611, 615, 621, 623, 637-8, 663, 885 du même ouvrage.

In Paris, the Dominican John Quidort defended against the Franciscan thinkers of the doctrine of Thomas in *De Veritate* that the will cannot but desire what reason presents to it as the better<sup>658</sup>.

Chez Jean de Meun, Raison s'éloigne de la *recta ratio*<sup>659</sup> illustrée par la pensée thomiste pour prôner l'euphémisme<sup>660</sup>. Le poète choisit délibérément d'allégoriser l'écriture allégorique elle-même puisque la glose promise n'est jamais donnée. Raison se joue des possibilités linguistiques du mot, c'est-à-dire des rapports entre le signifié et le signifiant<sup>661</sup> en intervenant auprès de l'amant sur l'arbitraire du signe :

Biaus amis, je puis bien nommer  
Sanz me faire mal renommer  
Apertement par propre non  
Chose qui n'est se bonne non.  
Voire, dou mal seürement  
Puis je bien parler proprement,  
Car de riens nulle je n'ai honte  
S'el n'est tels que a pechié monte.  
Mais riens ou pechié se meist  
N'est nus qui faire me feïst,  
N'ainc en ma vie ne pechié.  
N'encor ne faz je pas pechié  
Se je nomme les nobles choses  
Par plein texte sanz metre gloses<sup>662</sup>, (v. 6941-6954)

Raison se joue du raisonnement qui relie une idée à son développement logique. Les gloses évoquées à la fin de ce passage se désolidarisent du contenu qu'elles visent et cette figure suppose que le nom peut être libre de toute connotation morale. Elle veut faire comprendre à l'amant que la honte et le péché ne dépendent plus d'un contenu référentiel fixe et que la liberté de nommer procure une plus grande liberté intellectuelle. Pour Christine, au contraire, il n'est pas question d'arbitraire, ni de gratuité.

Lorsqu'elle décrit l'apparition des trois figures allégoriques, Raison, Justice et Droiture, Christine insiste sur l'impression que cette apparition donne à ses sens. Elle convoque en effet la vue, l'ouïe et montre que son personnage est impliqué concrètement dans cette apparition puisqu'elle décrit les figures allégoriques en insistant sur l'impression que ces trois dames lui procurent :

Ces paroles me dit la dame renommee a la presence de laquelle je ne scay lequel de mes sens fu plus entrepris, ou mon ouye en escoutant les dignes paroles, ou ma veue en regardant sa tres grant beauté, son atour, son reverent port et sa tres honnourée contenance. Et semblablement des autres, si que ne

<sup>658</sup> *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism p. 637.

<sup>659</sup> Daniel WESTBERG: « The central concern of a theory of practical reason is to show the connection between reasoning and action, giving an account of the integration of desire, calculation, perception, and decision. If deliberation is taken to be the essence or central aspect of practical reason, then we can see that the difficulties inherent in a cohesive account involve the stages before and after deliberation: i.e. the process of presenting objects to the practical reason for deliberation, and the transmission of the result of deliberation into action. », *Right Practical Reason, Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>660</sup> Voir ZUMTHOR, Paul : « Euphémisme et rhétorique au Moyen Age », *op. cit.*, p. 177-184.

<sup>661</sup> Voir HULT, David. F: « Jean de Meun's 'Romance of the Rose' and the Hermeneutics of Censorship » *New Literary History*, Volume 28, N°2, Medieval Studies (Spring 1997), p. 345-366.

<sup>662</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 386.

savoie laquelle regarder, car si fort s'entressembloient les ·iij· dames que a peine congneust on l'une de l'autre, excepté que la derraine. Tout ne feust elle de mendre auctorité que les autres, elle avoit la chere si fiere que qui es yeulx la regardast, si hardi ne feust que grant paour n'eust de mesprendre, car adés sembloit qu'elle menaçast les malfaiteurs. Si estoie devant elles en estend levee pour leur reverence, les regardant sans mot dire comme personne si en entreprise que mot ne scet sonner. Et moult grant admiration en mon cuer avoye, pensant qui povoient ycelles estre et moult volentiers, se je osasse, enqueisse leurs noms et de leur estre et quelle estoit la signifiante des septres differenciez que chacune d'elles en sa main destre tenoit qui tous estoient de moult grant richece et pourquoy furent la venues. Mais comme je me repputasse non digne d'arraisonner en tieulx demandes si hautes dames comme elles m'apparoient, n'ossasse nullement, ains continuant adés sur elles mon regart demie espoventee et demie assuree pour les paroles que ouyes avoie qui m'orent gicté hors de ma premiere pensee<sup>663</sup>.

Le verbe « regarder » est mentionné à plusieurs reprises et rend compte de l'impression d'ensemble produite par les trois figures qui impressionnent fortement Christine au point de lui ôter le courage de s'exprimer. Elle se sent déroutée et ne sait où fixer son regard mais remarque néanmoins la grande beauté, le noble maintien et les riches atours de ces dames. Petit à petit, elle livre des détails plus concrets sur les attributs de ces figures ; il est question de sceptres qui les différencient. Ce n'est qu'une fois que son émotion se dissipe que son esprit commence à raisonner et qu'elle s'interroge sur la cause d'une apparition si étrange. Elle éprouve alors beaucoup de difficultés à reprendre ses esprits comme le suggère l'adjectif final qui qualifie son regard : « espoventee ». Cependant elle cherche néanmoins à « arraisonner », (c'est-à-dire prendre la parole) avec ces figures allégoriques. Cette apparition rappelle les circonstances dans lesquelles Philosophie apparaît à Boèce.

Dans la traduction de la *Consolation de Philosophie* attribuée à Jean de Meun, Philosophie questionne Boèce sur les raisons de son silence et s'étonne du fait qu'il soit ébahi. La glose nous paraît tout à fait intéressante dans la mesure où elle précise que le poète est tellement surpris de cette apparition qu'il peut être en proie à la honte ou la peur et que cette émotion affecte son système nerveux au point de l'empêcher de parler :

*Note cy que trois causes sont pour quoy l'en se taist. L'une est honte ou vergoigne, nee d'aucun cas d'aventure, que ne ost pas la mémoire maiz elle empesche la langue. L'autre est esbayissement, qui oste et mémoire et raison et empesche la langue. L'autre est impossibilité, que les instrumens naturelz sont empeschez et que l'omme est muet<sup>664</sup>.*

Le fait que Christine n'ose pas s'exprimer exprime plutôt la honte de parler dans un moment pareil en même temps qu'une sorte de peur déférente.

Animée par l'idée que le discours allégorique vise une pratique concrète des vertus, Christine milite, dans ses écrits, en faveur d'un engagement politique plus marqué. Son lecteur doit s'engager moralement à favoriser la justice et la paix de façon efficace et durable. Aussi,

---

<sup>663</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I, iii, *op. cit.*, p. 50-52.

<sup>664</sup> *La Consolation de Philosophie de Boèce* dans une traduction attribuée à Jean de Meun, *op.cit.*, p. 16.

*Le Livre de la Cité des dames* ne se lit pas seulement comme une métaphore de l'honneur féminin bafoué par les clercs misogynes mais comme un appel à une action politique plus marquée de la part d'Isabeau de Bavière. Et si l'exemple de Sémiramis a pu être interprété à la lumière de Boccace, il semble que le plaidoyer en faveur d'une réhabilitation possible de cette souveraine dépasse de loin l'éloge des simples vertus féminines pour insister sur les devoirs d'une reine à l'égard de ses sujets. Isabeau a, selon Christine, la possibilité d'agir efficacement et de renouer ainsi avec les valeurs de justice et de concorde<sup>665</sup>. Dans cette optique, le miroir tendu à Christine par Raison s'adresse également à Isabeau, chargée, en sa qualité de médiatrice, de veiller à ce que ses sujets respectent la loi, illustrant en cela le concept thomiste de loi naturelle dans cette mise en pratique concrète des vertus :

The law of nature, St Thomas insists, is clear to us. Individuals, granted that their 'infused' virtues need to be developed by training in good habits, can not only make use of reason in forming moral judgements; they are able also to act according to those judgements...The natural law prescribes that good is to be done and evil avoided. It does not, however, indicate what 'good' and 'evil' mean at the level of cases. Nor does it furnish the agencies of government with suitable responses to people who do evil...The need for human laws is created not simply by sin or self-love, but by the gulf that exists between the comprehensiveness of the natural law and the rules necessary to enact its precepts **into practice**<sup>666</sup>.

Réaffirmant son rôle de guide, Christine, suggère, avec ce miroir, qu'il est possible de réaliser des changements bénéfiques pour le royaume à condition d'avoir la volonté de redresser ses erreurs et de mettre en pratique des préceptes puisés dans la lecture qui permet de progresser.

---

<sup>665</sup> Voir Delphine REIX: « Isabeau possède, en tant que reine, la culture et l'intelligence optimales pour s'élever au rang de lectrice coopératrice et comprendre à travers le champ sémantique de la famille, de la patrie et de la féminité, que Christine hiérarchise subtilement et adroitement, les qualités primordiales qui font de la femme, ou plutôt d'une reine, un personnage politique digne de ce nom. Isabeau peut, en effet, saisir derrière la description rapide de Sémiramis, coiffée par ses dames, et le déclenchement de l'action politique pour sauver son royaume de la rébellion et de la révolte, une allusion au comportement qu'elle devrait adopter... », « *La Cité des Dames* de Christine de Pizan : figures mythologiques et historiques, une utopie ? », *Vérité poétique, Vérité politique, Mythes, modèles et idéologies politiques au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 353 ; BLANCHARD, Joël, « Christine de Pizan : les raisons de l'histoire », *Moyen Age* 42, 1986, p. 417-436 ; BLANCHARD, Joël : « L'entrée du poète dans le champ politique au XVe siècle », *op. cit.*, p. 43-61.

<sup>666</sup> Voir DYSON, R.W., *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought, Major Concepts in Politics and Political Theory*, Volume I: From the Sophists to Machiavelli, Peter Lang, New York, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, Oxford, Wien, 2005.p. 235. (c'est moi qui souligne).

2) Dans le sillage de Boèce : les vertus intellectuelles pensées comme des remèdes aux caprices de Fortune

Lorsqu'elle se décrit en lectrice, Christine façonne l'image d'un auteur résistant à l'instabilité et au malheur grâce à la conquête des vertus intellectuelles<sup>667</sup>.

C'est ainsi que les vers 61 à 166 du *Chemin de long estude* mentionnent quatre occurrences des méfaits de Fortune qui développent l'épreuve douloureuse liée à la perte d'un mari<sup>668</sup>. Il s'agit pour l'écrivaine de dépasser la souffrance occasionnée par le deuil et de suggérer ainsi que la consolation morale et philosophique est celle que l'on peut puiser parmi les livres, à l'origine du désir d'écrire :

Un jour de joye remise  
Je m'estoie a par moy mise  
En une estude petite,  
Ou souvent je me delite  
A regarder escriptures  
De diverses aventures,  
Si cerchay un livre ou .ii.,  
Mais tost je m'annuiay d'eulx,  
Car riens n'y trovay au fort  
Qui me peust donner confort  
D'un desplaisir que j'avoye<sup>669</sup>, (v. 171-181)

...  
Si huchay de la lumiere,  
Pour le dueil qui ennuy m'iere,  
Veoir s'en fusse delivre  
En musant sus quelque livre  
Ou pour passer temps au mains<sup>670</sup>. (v. 197-201)

L'expérience relatée par Christine se passe la nuit. Métaphore des ténèbres de l'âme et des passions humaines qui obscurcissent le jugement et l'intelligence, c'est une nuit philosophique et spirituelle. Les rimes « lumiere » et « iere » des vers 197 et 198 renforcées par « delivre » et « livre » aux vers 199 et 200 insistent sur l'idée d'une prison de l'âme. Celle-ci est constituée par les souffrances et les passions qui obscurcissent l'esprit comme le cœur ; elles freinent l'illumination de l'intellect par la connaissance et le savoir. Les registres sensoriels, émotionnels et intellectuels sont sollicités. A la fois rationnelle et sensitive, cette consolation apporte la lumière par la guérison des maux.

---

<sup>667</sup>Martha C. NUSSBAUM: «Virtue and thought cannot be damaged by fortune. Another way of expressing this is to say that the good person is completely self-sufficient. This argument is sometimes connected with a relative of the first argument, through the idea of stability. A good judge, these philosophers insist, is someone stable, someone who cannot be swayed by the currents of fortune or fashion. », *Poetic Justice, Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 57.

<sup>668</sup>Voir Christine DE PIZAN, *Le Livre du chemin de Longue Etude* et en particulier les vers 61-62, 109-110, 149-150, 165-166.

<sup>669</sup>*Ibidem*, p. 96-97.

<sup>670</sup>*Idem*, p. 98.



Dante et Christine trouvent le réconfort dans la lecture de Boèce, après la mort de l'être aimé. *Le Banquet* évoque la douleur du deuil suivie de la guérison procurée par la lecture :

Ores que le sens littéral a été suffisamment démontré, il faut passer à l'exposition allégorique et véritable. Et pour ce, reprenant encore au début, je dis que dès le jour où fut perdu le premier plaisir de mon ame, duquel est faite mention ci-dessus, je demeurai percé d'une telle tristesse que nul réconfort ne servait de rien. Toutefois après un certain temps, mon esprit qui tachait à guérir prit le parti, puisque nulle consolation née de moi ou d'autrui ne servait, de recourir au moyen que tel déconsolé avait tenu afin de se consoler ; et me mis à lire ce livre de Boèce non de maintes gens connu en lequel, chétif et déchassé des hommes, il avait cherché consolation<sup>671</sup>.

(Poi che la litterale sentenza è sufficientemente dimostrata, è da procedere alla esposizione allegorica e vera. E però, principiando ancora da capo, dico che, come per me fu *perduto* lo primo diletto della mia anima, dello quale fatta è menzione di sopra, io rimasi di tanta tristizia punto, che conforto non mi valeva alcuno. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che né 'l mio né l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea<sup>672</sup>.)

Le prologue du *chemin de long estude* insiste en effet sur le parcours autobiographique et littéraire<sup>673</sup> de l'écrivaine. Christine raconte, comme elle le fait aussi dans *Le livre de la Mutacion de Fortune* et dans *Le livre de l'advision Cristine*, son enfance, son départ d'Italie vers la France. Elle évoque son mariage heureux puis son veuvage, à l'origine de sa carrière littéraire. Elle trouve la force de surmonter l'épreuve du veuvage grâce à la lecture. Cette source de consolation n'est pas anodine. Dante en effet insiste à plusieurs reprises sur l'importance de Boèce dans l'évolution de son style et de son parcours poétique<sup>674</sup>. La philosophie et l'amour de l'étude permettent de dissiper les brumes de l'ignorance et révèlent la suprématie de l'entendement qui est lumière de l'intellect. Dans *Le livre de l'advision Cristine*, Philosophie rétablit la vérité sur les fausses croyances liées à l'opinion. Citant Boèce, elle montre à Christine ce qu'il convient de penser au sujet de Fortune :

Escoute encore ses propres paroles : « Certes, dist-il, les richces n'estaingnent pas l'avarice que l'en ne puet saouler, ne la puissance ne fait estre seur cellui qui de liens est enchainné. Et quant pouoir vient aux mauvais, il ne les fait pas bons, mais descueuvre et monstre leur mauvaistié. Dont veu ce que vous avez joye de mettre vos cuers a choses qui autres sont que vous ne les nommez et que l'en puet assez reprendre pour ce que elles ne sont ne vraies poissances ne vraies dignetez, je puis conclurre de toute fortune qu'il n'y a chose qui a desirer face ne qui naturellement soit bonne, quant tousjours elle ne se joint aux bons et que a ceulx a qui elle se joint elle n'est bonne »...Mais dit Boece que « plus prouffitable est la male fortune que la bonne. Car la bonne fait semblant de beneurté, et ainsi elle ment, comme en ses

<sup>671</sup> DANTE, *Le Banquet*, II xii, *op.cit.*, p. 343-344.

<sup>672</sup> *Ibidem*, II *Convivio*, II xii-1-2, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>673</sup> Didier LECHAT: « La deuxième fonction du songe est de mettre en récit la vocation littéraire de Christine. La fin du *Chemin de long estude* nous ramène à une situation très proche de celle que nous avons observée dans le *Dit de la Rose*, il s'agit en quelque sorte d'une nouvelle investiture. C'est là que le patronage d'Amalthée prend tout son sens. La Sibylle de Cumes prend l'initiative de présenter Christine à Raison, elle se porte garant de sa protégée et obtient de la faire désigner comme messagère. », *'Dire par fiction', Métamorphoses du je chez Guillaume de Machaut, Jean Froissart et Christine de Pizan*, Etudes Christiniennes n°7, Sous la direction de Bernard Ribémont, Paris, Champion, 2005, p. 368.

<sup>674</sup> Voir DANTE, *Œuvres Complètes*, et tout particulièrement CV. I II 13, XI 8, II VII 4, X 3, XII 2, XV I, III I 10, II 17, IV XII 4, 7, XIII 12-14. On peut également se reporter aux passages qui traitent plus spécifiquement de la relation entre Dante et Boèce : en note, CV, II XII 4, III Xii 6, IV vii 10, xiii 13 et aussi Par. Xvii 40.

biens n'ait beneurté. Et la mauvaie est vraie en ce que elle monstre par soy changier que elle n'a point d'estat seur. La bonne doncques deçoit et la mauvaie fait sage par l'usage de la tribulacion. Et certes, comme il dit, les richesses ont donné nom a maint mauvaiz et sans vertu. Et pour ce cuident yceulx qu'il ne soit autre bien ne plus digne chose qu'avoir tresor, pierres precieuses et grans seigneuries<sup>675</sup>.

Si Christine s'inspire beaucoup de Boèce, dans *Le Livre de la Cité des dames*, en revanche, Raison ne dispense pas de discours purement philosophiques et se démarque en cela de la figure allégorique qui était apparue au poète dans *La Consolation de Philosophie*. Cette figure cite des exemples beaucoup plus concrets de femmes puisque les récits utilisés peuvent servir de modèles à Isabeau, lectrice avisée de cette œuvre, étant donné que ces femmes font preuve d'une intelligence pratique qui permet de résoudre les conflits politiques.

Lorsqu'elle recourt à Boèce c'est pour matérialiser le transfert du sens poétique au sens politique. Christine évoque l'échelle de spéculation chère au poète afin d'aider son lecteur dans ce cheminement moral :

Quant l'eschele ot bien regardée,  
Je ne me fusse retardée  
Pour rien que je ne demandasse  
Ains que plus avant procedasse,  
De celle eschelle le mistere<sup>676</sup> (v.1615-1619)

...  
Saches que quant si hault parlay,  
En langue grigoise appellay  
Cil qui vient a moy, quant il m'ot ;  
Et autant vault dire le mot,  
Selon l'interpretacion,  
Comme est Ymaginacion.  
C'est ce qui l'eschele tramise  
A ça jus, puis la peine mise  
Qu'avons a ça venir acquerre  
Ce qu'aller voulons lassus querre.  
La matiere de celle eschele  
Que tu vois, qui le ciel eschele,  
Speculacion est nommee,  
Qui de tous subtilz est amee<sup>677</sup>. (v.1635-1648).

L'échelle de spéculation apparaît comme un motif lié à l'interprétation de l'œuvre allégorique. Elle nécessite un désir de dépasser la signification littérale du texte. Celui-ci semble dépendre du concept thomiste de volonté, soumis à la raison. Christine emploie le verbe conjugué « voulons » : cette volonté permet d'affermir la conduite en lui imprimant son caractère moral. Le consentement à l'action juste et équitable doit faire du lecteur un prince sage.

<sup>675</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, III xxiii, *op. cit.*, p. 133.

<sup>676</sup> Christine DE PIZAN, Christine, *Le Chemin de Longue Etude*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>677</sup> *Ibidem*, p. 184-186.

### 3) Le débat politique et la transformation concrète de Raison à travers l'exercice du bon jugement

Christine favorise, en effet, l'exercice du bon jugement. Il s'agit pour elle d'une inclination naturelle à bien penser et à bien agir qui peut se perfectionner avec une pratique des vertus. Autrement dit, elle ne considère pas qu'il soit de son devoir d'apprendre à ses lecteurs ce qu'il faut penser, elle tente de leur montrer comment il faut le faire. Elle soulève, dans cette optique, une problématique liée aux actes humains qui dépendent de l'interaction entre la raison et la volonté. Dans une perspective héritée de Thomas d'Aquin, Christine suggère que son lecteur a la possibilité de façonner sa volonté sous l'influence de la raison. Jean Porter souligne que cette faculté joue un rôle déterminant dans la bonté et la moralité des actes :

In his accounts of moral action, the cardinal virtues, and sin, his analysis remains focused on assessing the rightness of actions and dispositions to act as measured by rational criteria...As such, it does not essentially qualify or change the acts of the other virtues; rather it commands those acts and directs them to its own end, namely, union with God. In short, it is preeminently the virtue of moral goodness, through which the agent strives to love as much as possible<sup>678</sup>.

Le lecteur de Christine a toujours la possibilité d'apprendre à bien penser et à bien agir. L'écrivaine reste convaincue que les destinataires de ses œuvres peuvent se perfectionner. En insistant sur le jugement droit qui permet de bien agir, elle se présente comme poète des vertus. A cet endroit, il apparaît une autre affinité avec la philosophie des vertus de Thomas d'Aquin dans la mesure où le théologien souligne que ces dernières dépendent des choix effectués en connaissance de cause:

Tout acte de vertu peut se faire par choix ; mais seule la vertu qui réside dans la partie appétitive de l'âme donne au choix toute sa droiture, car, on l'a dit plus haut, choisir est un acte de l'appétit. De là vient que l'habitus du choix, celui-là même qui est au principe de nos choix, c'est uniquement l'habitus qui perfectionne la puissance appétitive, bien que les actes des autres habitus puissent être dépendants de notre choix<sup>679</sup>.

(Secundum dicendum quod omnis actus virtutis potest ex electione agi, sed electionem rectam agit sola virtus quae est in appetitiva parte animae, dictum est enim supra quod eligere est actus appetitivae partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam, quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint)<sup>680</sup>.

---

<sup>678</sup> Voir PORTER, Jean : « Recent Studies in Aquinas' s Virtue Ethic », *op. cit.*, p.199.

<sup>679</sup> Voir Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 58 a. 1 ad 2, *op. cit.*, t. 2, p. 355.

<sup>680</sup> Voir Thomas AQUINAS, [35939] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 58 a. 1 ad 2, <http://www.corpusthomicum.org>.

C'est à cet effet que Christine accorde une place prépondérante à la raison<sup>681</sup> dans *Le livre du chemin de long estude*. La figure allégorique qui préside le débat entre Noblesse, Richesse, Chevalerie, Sagesse apparaît entourée d'anges :

Ains com la chaire avoïe  
Et la Sebile devoïe,  
Adont un si doulx chant ouï  
Que tout mon cuer fu resjouï.  
Si vi descendre tel lumiere  
Qu'ou firmament pareille n'iert,  
Në en souleil, në en estoiles,  
Ne que sont petites chandoiles  
Envers la clarté du souleil.  
Or fus je en trop plus grant esveil  
De veoir qu'onques n'oz esté,  
Car la vis je grant pöesté  
Et court souveraine. Si chantoient  
Les anges qui devant venoient  
Si tres melodieusement  
Que cuiday glorieusement  
Estre ou ciel, la dont on ne part ;  
Bien en cuiday avoir ma part.  
Si me trouvay plus resjouïe  
Que de choses qu'onq os ouïe.  
Ainsi celle princesse vint  
En sa chayere, et plus de .XX.  
Nobles dames environ soy ;  
De toutes après les noms soy,  
Mais en general de trestoutes  
Diray le nom : ce furent toutes  
Les Vertus, et de tel mesgnee  
Est celle dame accompagnee<sup>682</sup>. (v. 2495-2522)

Christine évoque le caractère ineffable de la raison au moyen d'une hyperbole. Au vers 2508, les anges qui siègent auprès de l'allégorie illustrent la perfection de la vérité intelligible, mais allégorisent également la perfection des vertus nécessaires au bon prince.

En effet, au vers 2521, la mention des vertus qui entourent Raison est un signal pour le lecteur attentif à l'enseignement que lui délivre cette figure allégorique apte à le faire progresser.

La rubrique qui mentionne cette figure allégorique fait de Raison un concept clé du *livre du chemin de long estude* puisque son rôle est de déterminer la vertu qui caractérise le mieux le bon prince, ce qui lui permet de s'inscrire dans le cadre d'une pédagogie princière.

Exploitant ce que Jean-Claude Mühlethaler appelle une « pédagogie princière »<sup>683</sup>, Christine s'inscrit dans le sillage du *Songe du Vieil Pèlerin*<sup>684</sup> ; elle incorpore des éléments politiques dans sa pratique allégorique. Il s'agit d'un schéma utilisé par Dante mais qui fut

---

<sup>681</sup> *Le Livre du chemin de long estude* contient plusieurs rubriques qui mentionnent Raison : Rub. 2495, Rub. 2599, 2602, 2918, 2939, 2971, 2973, 3009, Rub. 3067, 3075, 3082, 3160, 3259, 3263, 3346, Rub. 3455, 3455, 3722, 3840, 4073, 4914, 5474, 6085, 6088, 6120, 6142, 6230, 6268, Rub. 6279, 6281, 6310, 6321.

<sup>682</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 234.

<sup>683</sup> Voir BLANCHARD Joël, MÜHLETHALER, Jean-Claude, *Écriture et Pouvoir à l'Aube des Temps Modernes*, op. cit., p. 26.

<sup>684</sup> Voir TUVE, Rosemund: « Notes on the Virtues and Vices », op. cit., p. 264-303.

introduit en France par Philippe de Mézières. Dans *Le livre du chemin de long estude*, c'est au tribunal de Raison que les quatre allégories Richesse, Noblesse, Chevalerie et Sagesse vont débattre de ces lois et discuter de leur application par les princes. Elles citent, à cet effet, des exemples de princes qui manifestent les qualités nécessaires pour bien gouverner. L'originalité de Christine consiste à respecter une tradition qu'elle innove cependant. Le « procès » rappelle que le rôle du poète est de subordonner son lecteur à la raison. En acceptant d'être le scribe de cette allégorie et de consigner par écrit le débat auquel elle assiste, Christine souligne que les poètes vivent « de l'intellect et de la raison ». Elle transforme de façon concrète le discours allégorique sur les vertus étant donné que Raison cristallise la notion de justice légale dans le titre de l'ouvrage et la matière traitée. Elle s'inspire à cet effet de Dante, lui-même lecteur de Thomas d'Aquin, qui considère que la poursuite des études (*Le chemin de long estude* chez Christine) contribue au bonheur.

Allan H. Gilbert précise que l'œuvre de Dante traduit l'expression de la justice :

Dante refers...to legal justice...Perhaps he did have in mind book 5, lectiones 2 and 3, of the commentary of Aquinas, which are concerned with legal justice...Having learned from the commentary that Aquinas made legal justice include all virtue, in relation to man's conduct in society, Dante felt justified in assuming that legal justice would inculcate the pursuit of studies which he thought contributory to human happiness<sup>685</sup>.

Le choix d'illustrer une problématique des vertus liée à la manière de gouverner par le biais d'un débat semble pertinent ; Christine revendique le statut du poète, défini par Dante, pour rendre compte de l'esprit des lois et de la justice. Lorsqu'elle s'interroge sur les qualités inhérentes au bon prince, elle illustre une pensée thomiste. La question de la bonté relève d'une problématique soulevée par Thomas d'Aquin<sup>686</sup>. Jean Porter précise que la bonté des actes orientée vers la raison de bien est une finalité qui dépasse l'instinct naturel<sup>687</sup>. En tant que poète des vertus, Christine ne peut pas trancher un débat qui traite de la finalité des actes humains ; elle suggère que c'est la volonté qui confère à ceux-ci leur caractère moral. L'écrivaine considère qu'il est plus important de sensibiliser son lecteur à une sagesse applicable dans l'ici-bas du monde politique. C'est aussi l'occasion pour elle de s'opposer une fois de plus à Jean de Meun en pratiquant une transformation concrète du discours allégorique sur le concept de justice étant donné que Genius le relie au mythe de la castration de Saturne (v. 20035-20308). Dans ce passage, le personnage allégorique explique en effet que Jupiter développa sa propre conception de la justice après avoir émasculé Saturne.

---

<sup>685</sup> Voir GILBERT, Allan. H, *Dante's Conception of Justice*, op. cit., p. 12-13.

<sup>686</sup> Voir, KEENAN, James, F, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's "Summa Theologiae"*, Washington D.C, Georgetown University Press, 1992.

<sup>687</sup> Jean PORTER : « For this reason, the first movement of the will towards the good cannot be understood as a natural instinct which can be either accepted in charity or rejected through infirmerence ; it is the ultimate source of every motion of the will, whether morally good or sinful. », « Recent Studies in Aquinas... », op. cit, p. 200.

Ailleurs, Raison se livre à une digression sur un débat entre l'amour et la justice sans répondre à l'amant qui souhaite être éclairé sur cette notion :

« Ha ! dame, pour dieu, de joustice  
Dont jadis fu si granz li renons,  
Tant dis com parole en tenons  
Et d'ensaignier moi vous penez,  
S'il vous plait, .i. mot m'aprenez<sup>688</sup>. (v. 5470-5474)

La figure allégorique se dérobe et lui renvoie son propre questionnement (« De quele amour diz tu ? ») au vers 5479 ou répond de manière très abstraite (« Que mieus vaut li plus profitant ») au vers 5496. Thomas D. Hill précise que le rappel de ce mythe est crucial pour décrypter le poème<sup>689</sup> :

Joustice qui jadis regnot  
Au temps que Saturnus regne ot,  
Cui Jupiter coupa les coilles,  
Aussi com se fussent andoilles,  
-Mout ot cil dur fill et amer-  
Puis les gita dedensz la mer  
Dont Venus la deesse issi<sup>690</sup> (v. 5531-5537).

La castration de Saturne allégorise la création de la justice humaine qui repose sur le pouvoir que Jupiter arrache de force à son père Saturne. Privé de ses organes génitaux, Saturne est dépossédé de sa puissance. Jupiter règne en maître et impose ses lois. De ce geste violent d'un fils à l'égard de son père, naîtra Vénus. Ce mythe allégorise le débat sur la supériorité de la justice ou de l'amour<sup>691</sup>. Si Jean de Meun bâtit son argumentation autour de la chute et de la sexualité, exprimant en cela une pensée augustinienne<sup>692</sup>, Christine se rapproche, pour sa part, de Dante. Elle opte pour un optimisme puisé dans une possible rédemption que l'on peut atteindre dans l'amour de la justice. L'écrivaine pratique une véritable allégorèse, au sens où l'entend Virginie Minet-Mahy ; son acte d'écriture est une réponse à une attitude de lecture<sup>693</sup> bien définie, ancrée dans un nouveau discours « moralisé ».

Christine devient, à cet effet, le scribe de Raison pour réveiller les consciences des princes et leur rappeler leurs devoirs. Elle suggère que la quête des vertus morales nécessite un cheminement mais elle n'oublie pas cependant que son lecteur est doté du libre arbitre. Il peut démériter ou au contraire se montrer digne de louange. L'écrivaine suggère ainsi que l'explication de son poème dépend de choix et d'actes effectués en toute connaissance de

---

<sup>688</sup> DE MEUN, Jean, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 314.

<sup>689</sup> Voir HILL, Thomas. D: « Narcissus, Pygmalion and the Castration of Saturn: Two Mythographical Themes in the 'Roman de la Rose' », *Studies in Philology*, Volume 71, N°4, University of North Carolina Press, (Oct., 1974), p. 405.

<sup>690</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 316.

<sup>691</sup> Voir à ce sujet, DE MEUN, Jean, *Le Roman de la Rose*, *op.cit.*, v. 5479-5520, p. 314.

<sup>692</sup> HILL, Thomas D: « Narcissus, Pygmalion and the Castration of Saturn: Two Mythographical Themes in the 'Roman de la Rose' », *op. cit.*, p. 419.

<sup>693</sup> MAHY-MINET, Virginie: « Quelques traces d'une 'théorie du texte' dans l'allégorèse en moyen français. La fiction, moteur de la quête du sens ? », *Le Moyen Âge*, 2004, 3-4, t. CX, p. 596.

cause. C'est dans cette optique qu'elle s'approprie d'une façon très personnelle la pensée de Dante relative au titre de son œuvre étant donné que son écriture est pensée comme une poétique de la justice :

Par où il appert que le présent ouvrage est bien nommé Comédie. Car si nous regardons à sa matière, elle est dès le début d'horrible vue et d'âpre senteur, puisque c'est l'Enfer ; en sa fin, heureuse, désirable et bienvenue puisque c'est le Paradis...Et si pris allégoriquement, l'ouvrage entier a pour sujet : l'homme selon que par les mérites ou démérites de sa vie, étant doué de libre arbitre, il va au devant de la Justice qui récompense et qui châtie, il est manifeste que dans cette partie-ci le sujet se limite, et devient : l'homme selon que par ses mérites il va au devant de la Justice qui récompense<sup>694</sup>.

(Et per hoc patet quod Comedia dicitur presens opus. Nam si ad materiam respiciamus, a principio horribilis et fetida est, quia Infernus, in fine prospera, desiderabilis et grata, quia Paradisus...Et si totius operis allegorice sumpti subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem est iustitie premiandi et puniendi obnoxius, manifestum est in hac parte hoc subiectum contrahi, et est homo prout merendo obnoxius est iustitie premiandi<sup>695</sup>.)

En mentionnant le paradis à deux reprises, Christine entend donner une leçon morale. Même si le rappel de la punition liée au péché d'orgueil est un avertissement, elle délaisse cependant le ton sermonnaire. Elle n'adopte pas la voix du prophète effrayant le pécheur, mais précise qu'il est possible de choisir la voie de la vertu, en respectant les commandements de la justice. Noblesse, Chevalerie, Richesse et Sagesse se complètent et parachèvent l'œuvre de Raison en montrant au prince idéal les actions à commettre et celles qu'il faut éviter.

#### 4) Débattre de la question de la noblesse

Dans *Le livre du chemin de long estude*, Christine semble faire allusion à la question de la noblesse telle qu'elle est débattue chez Dante. Dans le *Banquet*, et plus particulièrement au livre IV, le poète propose une définition de la noblesse qui repose moins sur le rang et la naissance que sur la pratique des vertus<sup>696</sup>. Il développe également cette notion dans le *De Monarchia*, ouvrage à l'intérieur duquel il expose qu'il est nécessaire que le corps politique soit gouverné par un prince unique<sup>697</sup>. Le principe d'unité qui anime la politique de Dante tend à responsabiliser le prince. Il doit incarner toute la noblesse, dans le véritable sens du terme. Selon Etienne Gilson<sup>698</sup>, cette notion ne se définit pas seulement par l'appartenance à un haut lignage ou la possession de terre, mais relève d'une manière d'être, que Dante désigne par le terme de « coutumance » :

Dans le IV<sup>ème</sup> traité du *Banquet*, Dante aborde le problème délicat entre tous de l'origine, nature et étendue de l'autorité impériale. C'est donc, en fait, le problème même auquel sera consacrée sa

<sup>694</sup> DANTE, *Epître XIII*, *op. cit.*, p. 797.

<sup>695</sup> *Ibidem*, Epistola xiii-31, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>696</sup> DANTE, *Banquet*, IV iii, *op. cit.*, p. 438-439.

<sup>697</sup> DANTE, *De Monarchia*, I, ix, *op. cit.*, p. 644.

<sup>698</sup> GILSON, Etienne, *Dante et la philosophie*, *op. cit.*, p. 143.

*Monarchie* qu'il entreprend ici de discuter. Il ne l'aborde pourtant pas encore pour lui-même, ni directement. Le point de départ de sa discussion est en effet le problème de la noblesse et de sa définition vraie ; mais il se trouve que l'empereur Frédéric II de Souabe, interrogé sur ce qu'est la noblesse (*nobilitate* ou *gentilezza*), n'a pas craint de trancher la question, en répondant que la noblesse réside dans l'ancienneté de la fortune et les belles manières : *antica ricchezza e belli costumi* (IV, 3)<sup>699</sup>.

En effet, Dante n'hésite pas à rectifier l'opinion de l'empereur Frédéric de Souabe sur la définition de la vraie noblesse qui ne se réduit pas uniquement à la richesse, ainsi que le suggère son commentaire d'auteur introduit par « je dis que » :

Et je dis que tel autre fut de *sens plus léger* : car pensant et retournant cette définition de bout en bout, il en ôta la dernière pièce, à savoir les belles coutumances, et s'en tint à la première, c'est-à-dire l'antique richesse ; et selon que le texte laisse soupçonner, ne voulant mie, puisque lui manquaient les belles coutumances, perdre le nom de gentilhomme, il définit la noblesse selon ce qui faisait son affaire, à savoir possession d'antique richesse. Et je dis que cette opinion est presque universelle, quand je dis que derrière celui-là courent tous ceux qui font noble un homme pour être d'une lignée longuement établie en riche état ; vu que toutes gens ou peu s'en faut vont la même chose aboyant. Ces deux opinions, encore que l'une comme il a été dit soit en somme à dédaigner, semblent avoir deux très graves raisons à leur aide : la première est ce que dit le Philosophe, que quand une chose semble vraie à la plupart des gens, il est impossible qu'elle soit pleinement fausse ; la seconde raison est l'autorité de la définition de l'empereur<sup>700</sup>.

(E dico che "altri fu di più lieve savere": ché, pensando e rivolgendo questa diffinizione in ogni parte, levò via l'ultima particola, cioè li belli costumi, e tennesi alla prima, cioè all'antica ricchezza; e secondo che 'l testo pare dubitare, forse per non avere li belli costumi non volendo perdere lo nome di gentilezza, diffinio quella secondo che per lui faceva, cioè possessione d'antica ricchezza. E dico che questa oppinione è quasi di tutti, dicendo che dietro da costui vanno tutti coloro che fanno altrui gentile per essere di progenie lungamente stata ricca, con ciò sia cosa che quasi tutti così latrano. Queste due oppinioni - avegna che l'una, come detto è, del tutto sia da non curare - due gravissime ragioni pare che abbiano in aiuto: la prima è che dice lo Filosofo che quello che pare alli più, impossibile è del tutto essere falso; la seconda ragione è l'autoritate della diffinizione dello imperadore<sup>701</sup>.)

Christine reprend, dans *le livre du chemin de long estude*, l'opinion de Dante sur la noblesse ; la figure allégorique éponyme lui expose que le prince apte à régner doit avant tout manifester de la bonté. Il doit savoir mettre en pratique ses vertus :

J'ay cerchee toute la terre  
Pour avisier et pour enquerre  
Homs le plus abile a regner  
Et au bas monde gouverner<sup>702</sup> (v. 3103-3107)  
...  
Bonté a assez et savoir,  
Tout n'ait il mie grant avoir,  
Et a beau corps et belle face<sup>703</sup>. (v. 3145-3147)

La rime des vers 3145 et 3146 entre « savoir » et « avoir » insiste sur la supériorité des vertus morales et souligne que la richesse ne contribue pas forcément à définir le bon prince. Christine propose alors une nouvelle définition de la fonction princière qui dépend moins de l'origine nobiliaire<sup>704</sup> que de l'orientation morale des actes émanant d'un jugement droit :

<sup>700</sup> DANTE, *Le Banquet*, IV iii, *op. cit.*, p. 439-440.

<sup>701</sup> *Ibidem*, *Il Convivio*, IV, iii, 8-9, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>702</sup> Christine DE PIZAN, *Le Livre du Chemin de Longue Etude*, *op. cit.*, p. 270.

<sup>703</sup> *Ibidem*, p. 272.

<sup>704</sup> Voir MURRAY, Alexander, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1978,



Puis leur diras de nostre part  
Que comme a la souveraine part  
Du monde nous leur commettons  
Ce debat ; que sur eulx mettons  
A jugier droicturierement  
Le quel doit le gouvernement<sup>705</sup>, (v. 6335-6340)

L'adverbe « droicturierement » au vers 6339 semble faire allusion à l'adjectif « droituriers » que Jean de Meun emploie au vers 17179 du *Roman de la Rose* : « Il ne seroit pas droituriers<sup>706</sup> » dans un développement sur la justice divine. Ici, Christine se réfère davantage à la justice terrestre que céleste. Elle évoque le libre arbitre mentionné par Jean de Meun au vers 17191 : « est droiturier sanz doute<sup>707</sup> », dans une perspective qui responsabilise les hommes face à leurs choix. C'est-à-dire qu'elle ne se livre pas à un développement sur la bonté de Dieu, comme le fait Jean de Meun mais focalise sur le libre arbitre des hommes tel qu'il peut s'exercer concrètement, dans un contexte historique et politique. Le continuateur du *Roman de la Rose* exprime une double opinion. S'il prend position (et c'est la seule fois qu'il le fait) en faveur d'un certain égalitarisme<sup>708</sup>, il évoque aussi la question de la noblesse à travers les figures allégoriques de Nature et Raison. Nature professe que cette notion dépend de l'exercice de la prouesse et de la *naturel franchise*. Mais c'est surtout Raison, chez Jean de Meun, qui confère à l'homme la vraie noblesse car celui qui développe l'usage de sa raison est un véritable intellectuel, c'est le clerc par excellence<sup>709</sup>. Dans une perspective thomiste liée à la prudence, l'adverbe « droicturierement », chez Christine soulève la question du jugement droit et de la morale appliqués à la politique. En effet, les allégories n'ont de cesse de débattre des critères qui définissent le bon prince. Le débat, en lui-même, soulève donc les questions liées à la morale et au choix, dans une perspective qui s'inscrit dans la pensée thomiste ; Jean Porter précise que, chez Thomas d'Aquin, le comportement moral dépend étroitement de la prudence et du bon jugement<sup>710</sup>. Christine fait elle-même preuve de prudence ; aucune solution véritablement tranchée n'est donnée au lecteur princier.

De plus, assumé par Christine ou par les allégories, le propos de cette œuvre s'inscrit dans le champ lexical de la loi. L'écrivaine imite<sup>711</sup> Dante pour justifier ses choix de poète des

---

p. 277-278.

<sup>705</sup> Christine DE PIZAN, *Le Livre du Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 462.

<sup>706</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, op. cit., p. 898.

<sup>707</sup> *Ibidem*, p. 898.

<sup>708</sup> Voir MURRAY, Alexander, *Reason and Society in the Middle Ages*, op. cit., p. 276.

<sup>709</sup> *Ibidem*: « It was the clerk's occupation which Jean saw as the best road to nobility...But it was the clerk's pursuit study whose claims against the nobility Jean most cordially defended. », p. 277.

<sup>710</sup> Voir PORTER, Jean: « Recent Studies in Aquinas's Virtue Ethic: A Review Essay », op. cit., p. 195.

<sup>711</sup> Dina DE RENTIIS : « ...d'une part, *imiter* « un auteur » signifie donner, par cette imitation, un sens et une valeur à sa propre œuvre en tant qu'écrivain ; d'autre part, désigner un écrivain comme *maître/modèle à suivre/imiter* équivaut à donner un sens et une valeur à cet écrivain et à son œuvre, aussi bien implicitement, par le fait même du choix, qu'explicitement, en exposant les raisons de ce choix. », « 'Sequere me :', 'Imitatio' dans la 'Divine Comédie' et dans le 'Livre du Chemin de long estude' », op. cit., p. 36.

vertus morales. Ce faisant, elle adopte également la posture de juge, telle qu'elle est définie par Martha Nussbaum. Son attitude reste neutre. Elle ne prend jamais partie dans les conflits qui opposent les princes de sang :

...technical legal reasoning, knowledge of law, and the constraints of precedent play a central role in good judging, suppling the bounds within which the imagination must work. The judge cannot be simply a poet, or even an Aristotelian equitable man...the literary/Aristotelian conception, combined with institutional constraints, yields a complex ideal of judicial neutrality that is a powerful rival to other influential conception of the norm<sup>712</sup>.

### 5) *Une poétique de la prudence*

Si l'attitude de Christine demeure prudente, les arguments développés par Chevalerie insistent néanmoins sur la nécessité impérieuse de faire face aux séditions. Cette figure allégorique énonce que la qualité de noblesse ne suffit pas pour être un bon prince : il faut savoir faire régner l'ordre et se montrer capable de juguler toute tentative de révolte :

Adont a commandé Raison  
Que Chevalerie deïst  
Tout ce qu'il lui plust et seïst ;  
Car de toutes vouloit savoir  
Les opinions, pour avoir  
Regart sus le meilleur eslire.  
Adont celle commence a lire  
Voire ou secret de sa pensee,  
Car d'autre chose ert appensee  
Que Noblece n'ot recité.  
Si dit : « Ma dame, en vérité,  
Sauve la grace de Noblece,  
Il m'est avis que grant simplece  
Seroit de choisir un tel homme,  
Pour tant si noble on le nomme,  
A avoir tel gouvernement  
Com tout le monde entierement.  
Car il ne faut mie doubter  
Qu'on ne pourroit homme dompter  
Tant que, comment qu'il en alast,  
Aucune fois ne rebellast.  
Si faut homme qui soit cremus<sup>713</sup> ; (v. 3160-3181.)

Les vers 3179 à 3181 évoquent la nature des relations sociétales basées sur les conflits permanents. La figure allégorique semble faire allusion ici à la raison pratique.

---

<sup>712</sup> Voir NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 82.

<sup>713</sup> Christine DE PIZAN, *Le Livre du Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 196.

C'est-à-dire qu'elle se désigne comme une allégorie de la *recta ratio*, dans la mesure où son discours doit permettre d'établir le lien entre le raisonnement et l'action d'une part ainsi que la délibération et la manière d'agir d'autre part<sup>714</sup>. En effet, seul un homme capable d'inspirer la crainte peut imposer son autorité et se montrer digne d'être élu. L'argumentation de Chevalerie est convaincante car elle prouve l'aporie révélée par le discours de Noblesse. La fortune et la naissance ne suffisent pas à former un homme capable de gouverner avec prudence et sagesse. Cet homme doit être également preux et vaillant.

Christine fait allusion à la prudence qui doit caractériser les princes dans une perspective morale et théologique<sup>715</sup>. Issue de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote (traduit par Nicole Oresme), cette vertu fut intégrée par Albert le Grand et Thomas d'Aquin dans un schéma chrétien d'actions morales<sup>716</sup> pour désigner ensuite le choix qui préside aux actions<sup>717</sup>, leur conférant ainsi un aspect moral ou non<sup>718</sup>.

La personnification de Sagesse reflète la prudence. C'est elle qui définit le prince idéal, au moment du débat des allégories.<sup>719</sup> Cette plaidoirie est l'occasion de préciser qu'il est indispensable de connaître la loi pour juger équitablement les conflits. Relayée par l'allégorie Sagesse, Christine illustre la mission du poète telle que la conçoit Dante, lorsqu'elle rappelle que le bon prince est celui qui gouverne avec discernement et prudence<sup>720</sup>.

Le discours de Sagesse précise qu'il faut s'en remettre à la vertu, aux commandements divins pour fuir les erreurs humaines. Sagesse est la lumière de l'intellect. Elle est porteuse de salut :

C'est le soleil par quel lumiere  
 Ajourne o sa lueur plainiere  
 Es tenebres de la pensee.  
 C'est l'œil de nostre ame appensee,  
 C'est le paradis de delices,  
 Ou toutes choses sont propices.  
 C'est celle qui l'auctorité  
 A de droite propriété  
 Par sa bonne conversion  
 De müer l'opperacion  
 De l'œuvre imparfaicte et terrestre  
 A la perfeccion celestre<sup>721</sup>. (v. 5223-5234)

De plus, Christine considère que la connaissance et la pratique efficace des vertus cardinales et morales tendent vers le respect du bien commun. Elle manifeste à cet endroit

<sup>714</sup> Voir WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason, Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, op.cit., p. 30.

<sup>715</sup> Voir MURRAY, Alexander, *Reason and Society in the Middle Ages*, op. cit., p.132.

<sup>716</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>717</sup> Voir INGLIS, John: « Aquina's Replication of the Acquired Moral Virtues, Rethinking the Standard Philosophical Interpretation of Moral Virtue in Aquinas », *Journal of Religious Ethics*, volume 27, 1999, p. 3-27; WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason, Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, op. cit.

p. 224-225.

<sup>718</sup> *Ibidem*, p.134.

<sup>719</sup> Christine DE PIZAN, *Le Chemin de long estude*, v. 4921-4925, op. cit., p. 476.

<sup>720</sup> *Ibidem*, v. 5097-5116, p. 388.

<sup>721</sup> *Idem*, p. 302.

une pensée thomiste liée au souci constant de perfectionner ses lecteurs et de leur montrer que la pratique des vertus morales est la seule voie qui convienne pour se montrer sage et prudent. Rappelons que Thomas d'Aquin avait modifié la hiérarchie aristotélicienne des vertus cardinales pour insister sur la connection de ces dernières avec la prudence, dans le contexte dominicain à l'intérieur duquel il était important de préparer avec le plus grand soin les sermons et les confessions<sup>722</sup>. Il s'intéresse alors au schéma des vertus telles qu'elles sont exposées chez Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*<sup>723</sup> mais insiste tout particulièrement sur l'idée de prudence qui devient une vertu architectonique<sup>724</sup>.

Bien que Thomas d'Aquin ait largement puisé dans la *Summa de vitiis et virtutibus* de Peraldus dont plusieurs copies circulaient dans le milieu dominicain au XIII<sup>e</sup> siècle<sup>725</sup>, il ne peut se satisfaire d'une pensée qui assimile la vertu à la grâce ou à ce qui se réduit, *stricto sensu*, à la pensée d'Aristote selon laquelle la vertu s'acquiert par un constant effort de la volonté<sup>726</sup>. Il distingue les vertus infuses et les vertus acquises. C'est-à-dire qu'il opère une distinction entre ce qui vient de Dieu, comme la grâce, et la vertu morale qui permet de se perfectionner tout au long de sa vie, à travers des actes, perçus à la fois comme un don et une participation au souverain bien<sup>727</sup>. Il s'écarte de l'augustinisme développé par Gilles de Rome en France selon lequel l'homme ne devait pas vivre avec ses semblables. Le *De Regimine principum*, écrit par Gilles de Rome, puise ses sources dans la pensée de Thomas d'Aquin<sup>728</sup>. Même si le théologien n'est pas à proprement parler un théoricien politique, il considère qu'il est utile et souhaitable de se rassembler au sein d'une même communauté politique, indépendamment de l'idée de chute qui fonde l'augustinisme politique<sup>729</sup> par laquelle l'homme a besoin d'être gouverné dans la crainte et le respect.

<sup>722</sup> Voir INGLIS, John: «Aquina's Replication of the Acquired Moral Virtues», *op. cit.*, p. 5.

<sup>723</sup> István P. BEJCZY: «However, the four cardinal virtues are alien to the ethical system of Aristotle. In the *Nicomachean Ethics*, prudence, justice, fortitude, and temperance are included among the virtues, but they do not have any privileged position. Prudence is one of five intellectual virtues while justice, fortitude, and temperance figure among the eleven moral virtues. », *The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics 1250-1350*, *Virtue Ethics in the Middle Ages*, Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, 1200-1500, éd. István P. Bejczy, Brill, Leiden, Boston, 2008, *op. cit.*, p. 153.

<sup>724</sup> *Ibidem*, p. 203 et suivantes.

<sup>725</sup> Voir INGLIS, John: «Aquina's Replication of the Acquired Moral Virtues», *op. cit.*, p. 6.

<sup>726</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>727</sup> *Idem*, p.11.

<sup>728</sup> R.W DYSON: « St. Thomas is not primarily a political theorist. Many of his remarks on political and social questions arise in connection with, and in subordination to, other philosophical and theological themes...As with St. Augustine, St. Thomas's political and social thought has to be compiled from a range of sources. The longest uninterrupted account of it occurs in the little *speculum principis* known in some manuscripts sources as *De regimine principum*...», « Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought », *Major Concepts in Politics and Political Theory, Volume I From the Sophists to Machiavelli*, N°25, 2005, p. 214.

<sup>729</sup> *Ibidem*: « For St Thomas, government is not 'augustinian' government. It is not a punitive and disciplinary order ordained to do little more than hold the lid on human destructiveness by force and fear. It is capable of achieving genuine justice, understood, in the classical sense that St Augustine had analysed, as rendering to each what is due to each. », *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought, Major Concepts in Politics and Political Theory*, *op. cit.*, p. 218.

Thomas suit en cela Aristote qui énonce que : l'homme est un animal politique (*Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum*<sup>730</sup>).

Les écrits de Christine, comme *L'Epistre Othea*, *Le livre des fais et bones meurs du sage roy Charles V* ou encore *Le livre du chemin de long estude* insistent sur la pratique des vertus applicables au domaine politique, dans la lignée de Jean Gerson<sup>731</sup> mais illustrent également un discours aristotélicien bien connu des intellectuels de l'époque et véhiculé aussi par Gilles de Rome<sup>732</sup>. A travers la mise en place de la poétique de la prudence, Christine propose une transformation du discours allégorique reposant sur une pratique efficace des vertus, ancrée dans l'histoire car, dans cet ouvrage, Christine souhaite sensibiliser les princes aux changements de comportement qui s'imposent, dans le contexte historico-politique troublé de son époque<sup>733</sup>. Elle inscrit son dire dans une sorte de poétique de la prudence par laquelle elle cherche à influencer sur la courbe de l'histoire. Si elle ne peut changer le présent historique des conflits, son discours peut inciter ses lecteurs à exercer la vertu de prudence en tirant les leçons profitables des exemples qu'elle donne dans *Le livre du chemin de long estude*.

Doté du libre arbitre, le prince peut gouverner ses passions et affermir sa volonté pour agir le plus sagement possible. Il s'agit alors d'éduquer le choix et la volonté pour les orienter

---

<sup>730</sup> Voir *Aristotelis Politicorum libri VIII cum translatione Guilemi de Moerbeke*, éd. F. Susemihl, Leipzig, 1872; AQUINAS Thomas, *Summa theologiae*, Ia 96,4, *responsio*, Ia IIae, 72,4, *responsio*, <http://www.corpusthomicum.org>. R.W Dyson note que Guillaume de Moerbeke était le premier à traduire *La Politique* d'Aristote en latin : « But most of Aristotle's other works, displaced from Latin curricula by the pre-eminence of Christian Neoplatonism, had been translated to from the Greek not into Latin, but into inaccessible Semitic languages : into Syriac...and into Arabic...That so many works of Greek science and philosophy became known to the Latin world during the thirteenth century is due to the activity of a handful of scholarly orientalis: Gerard of Cremona (d. 1187), Michael Scotus (d. 1235) Albertus Magnus (d. 1280) and especially William of Moerbeke (d. 1286), who was the first (ca 1260) to make a Latin translation, inelegant but literal, of the *Politics*. », *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought, Major Concepts in Politics and Political Theory*, *op. cit.*, p. 211-212.

<sup>731</sup> Voir MAZOUR-MATUSEVICH, Yelena et BEJCZY, István P: « In order to emulate the justice of God, declares Gerson, royal justice should comprise faith, hope, and love as well as the three other cardinal virtues which perfect the natural potencies of the mind; it is actually the theological virtues which engender prudence, fortitude and temperance...The importance Gerson attached to the cardinal virtues in political life is also evident from the list of recommended books included in *Claro eruditori*, where ancient and medieval works on virtue and ethics occupy a prominent place. », « Jean Gerson on Virtues and Princely Education », *op. cit.*, p. 228.

<sup>732</sup> István BEJCZY: « Burley is the only commentator of our period to accept the traditional concept of cardinal virtues as genera. His source of inspiration must have been Grosseteste's *Notule* to the *Nichomachean Ethics*, a text Burley uses extensively in his commentary, even though his classification of the Aristotelian moral virtues under the cardinal virtues goes back to Giles of Rome. », « The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries », *op. cit.*, p. 209. Yelena Mazour-Matusevich et István P. Bejczy insistent sur le fait que Gilles de Rome regroupa la prudence et les onze vertus morales dans le schéma des quatre vertus cardinales : « *De regimine principum*, written for Prince Louis's ancestor Philip IV, contains ample discussions of the cardinal virtues as the principal moral qualities underlying kingship, as several other contributions to this volume show ; Giles even resumed the twelve virtues of Aristotle's *Ethics* (the intellectual virtue of prudence and eleven moral virtues) under the scheme of the four cardinal virtues. », « Jean Gerson on Virtues and Princely Education », *op. cit.*, p. 229.

<sup>733</sup> Voir GUENEE, Bernard, *L'Opinion publique à la fin du Moyen Age d'après la « Chronique de Charles VI » du Religieux de Saint Denis*, Paris, Perrin, 2002 ; *La folie de Charles VI, Roi Bien-Aimé*, Paris, Perrin, 2004 ; AUTRAND, Françoise, *Charles VI*, Paris, Fayard, 1986.

vers la raison de bien. Christine doit donc convaincre le lecteur d'adopter une conduite vertueuse qui restaure une paix souhaitée car possible.

Il suffit pour cela d'écouter attentivement Raison qui suggère que le bon prince est avant tout un prince juste. La justice étant, selon Matthias Lutz-Bachman la vertu souveraine :

So, « Justice » means « complete virtue in the fullest sense » when its referent is construed as encompassing not only a potential or disposition to act justly, but also the exercise of virtue temporalized in the historic performance of just actions towards other persons<sup>734</sup>.

La résolution du débat implique que les princes trouvent des solutions pour éviter les guerres et les conflits. Ils doivent agir ensemble et surtout apprendre à exercer la vertu de bon conseil, comme le révèle le discours final de l'allégorie qui s'adresse une dernière fois à Christine, avant son réveil :

Et se bon mon conseil vous semble,  
Aviser povez tous ensemble  
En quel lieu du monde asseoir,  
Et ou mieulx il pourra seoir  
Poures ce debat pour juger  
Le droit ; y viser sans targer  
Selon voz grans discrecions<sup>735</sup>.

Raison, qualifiée de « Mere souveraine » au vers 2581, adopte un discours normatif pour dispenser des conseils avisés qui, s'ils sont appliqués, permettront de trouver des solutions aux différents maux qui agitent le royaume. Christine évoque ici la figure de la mère qui reflète le fonctionnement même du texte allégorique. En effet, la mère du personnage narrateur la réveille à la fin du poème et effectue le transfert du songe à la réalité. Et dans ce prolongement, on peut penser que l'écrivaine adopte, elle aussi, le rôle de la mère à l'égard de ses lecteurs qu'il faut conseiller et éduquer sur le plan moral et politique. Elle occupe, dans l'ordre chronologique des événements du récit, une attitude médiane entre ses guides allégoriques et sa propre mère dont l'apparition finale permet de clore le récit. D'abord éduquée par la Sybille dispenser plus tard un enseignement à ses lecteurs. C'est Raison, cette « mère souveraine » qui lui offre la possibilité de trouver un discours juste, en écoutant pour cela les lamentations de Rhéa. Christine utilise, à cet endroit, sa connaissance des concepts juridiques pour orchestrer le débat. Celui-ci évoque les jugements des cours d'amour par son organisation judiciaire et se réclame, de prime abord, d'une tradition héritée de Deschamps<sup>736</sup>. Cependant la cause du débat, à savoir la plaidoirie de la terre émane d'un contexte légal précis et montre que Christine n'ignorait pas les lois fondatrices de l'organisation judiciaire puisque Raison convoque son frère Droit :

---

<sup>734</sup> Voir LUTZ-BACHMAN, Matthias: « The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas », *op. cit.*, p. 3.

<sup>735</sup> CHRISTINE DE PIZAN, *Le chemin de long estude*, v. 6219-6225, *op. cit.*, p. 456.

<sup>736</sup> Voir POIRION, Daniel, *Le Poète et le Prince*, *op. cit.*, p.42.

Son frere Droit adont appelle  
Qui estoit assis de coste elle,  
Et assez bien s'entressemblent.  
Adont tout le conseil assemblent<sup>737</sup> (v. 2731-2734).

Utilisé pour signifier la chose juste en elle même, le terme « droit » a ensuite désigné l'art de discerner le juste, puis le lieu même où se rend la justice. Chez Christine, le frère de Raison est chargé de la participation des autres figures allégoriques au débat qui porte sur la manière de gouverner vertueusement le royaume. Il nécessite donc une intervention pratique des vertus. Dans le débat, Droit apparaît uniquement en rapport avec autrui :

Droit d'elles mander s'est chargé<sup>738</sup>, (v. 2757)

Il s'agit de défendre une « cause » que Rhéa expose vers 2813, au sein d'un litige qui l'oppose à ses enfants :

A la court ma dame Raison  
Ou justes causes sont tenues,  
Ces .iiii . dames sont venues ;  
Si furent a conseil assises<sup>739</sup>, (v. 2812-2815).

Examiner la cause du « meschef » (vers 2895-2896) suggère des remèdes et des solutions afin de tendre vers une félicité politique. La plaidoirie de la Terre est une cause juste que Raison défend avec ardeur puisque Rhéa est assimilée au royaume grevé de nombreux maux.

L'apostrophe du vers 2683 : « Ha, dame Raison, juste et pure, » est probablement issue d'une expression calquée sur le latin et suggère que l'épithète « juste » renvoie au contexte juridique et légal de la *Somme théologique* en établissant un parallèle entre la justice et la raison. Ces notions qui impliquent le respect des lois signifient une volonté de lier, au sens légal du terme, c'est-à-dire d'obliger le lecteur à prendre conscience de sa responsabilité dans une situation qui implique le respect du droit. Ainsi l'allégorie Droit sollicite le jugement du lecteur, dans une perspective morale et politique. Raison suggère qu'il existe des moyens pour s'adapter (s'ajuster) harmonieusement à autrui, à condition d'être capable de rectifier ses actes et son jugement. Cette allusion aux solutions qu'il faut trouver ensemble (« Aviser povez tous ensemble », v. 6220) reflète la pensée thomiste relative à la justice. Matthias Lutz-Bachman précise sur ce point que « l'ajustement » place les hommes dans la nécessité de tenir compte les uns des autres. Cela implique une régulation liée à des facteurs personnels et individuels dépendant également de circonstances extérieures :

This adjustment takes place in relation to another or others (*ad alterum*). To be more precise, as already indicated the task of the virtue of justice viewed from a general perspective is to rectify human acts

---

<sup>737</sup> Christine DE PIZAN, *Le Livre du Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 248.

<sup>738</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>739</sup> *Idem*, p. 252.

towards others (*actus humanos rectificare*). Justice performs this task by regulating interpersonal actions and the external and interpersonal acts towards the just<sup>740</sup>.

Le bon prince doit être à même de comprendre ce qui est juste car la pensée politique ne relève pas de l'arbitraire. Christine s'inscrit dans la perspective aristotélicienne relative à l'ordre politique. Matthias Lutz-Bachman note que la capacité à définir le juste forge la pensée politique :

Aristotle makes it clear that what is thus declared to be « just », and as such also to be the end of endeavors directed toward justice, not arbitrary. Aristotle points out that while the laws of the state may relate to anything, their aim is to support the end of the respective political order: either to foster the common good of a political community or to increase the benefits for the aristocracy or benefits for the monarch<sup>741</sup>.

Pour l'écrivaine, l'écriture des miroirs s'inscrit dans l'urgence d'une situation en crise à laquelle il faut remédier. Le salut du roi et des princes passe par l'illustration des vertus dans le monde de l'ici-bas, à condition de se gouverner sagement. Raison refuse de trancher le débat, après une longue délibération, elle s'adresse à Christine en ces termes :

Quant je fus la, tant comme il loit  
Que Raison face chiere bonne  
A si povre ignorant personne  
Comme je suis, elle me fist,  
Tant que bien et bel me souffist.  
Moult m'interroqua, moult m'enquist,  
Et maintes sentences m'apprist  
Dont a tousjours je vauldray mieulx,  
Se bien les ay devant les yeulx.  
Après me dist : « Cristine, chere  
Amie, qui science a chiere,  
Tu rapporteras noz debas  
Sicom les a oÿs, la bas  
Au monde aux grans princes François ;  
Et les nous saluras ainçois,  
Puis leur diras de nostre part  
Que comme a la souveraine part  
Du monde nous leur commettons  
Ce debat ; que sur eulx mettons  
A jugier droicturierement  
Lequel doit le gouvernement,  
L'onneur et la prerogative  
Et louange supellative  
Du monde avoir : ou grant noblece,  
Ou chevalerie, ou sagece,  
Ou grant richece ; et qu'il leur plaise  
En jugier quant bien a leur ayse  
Et couvenablement enquis  
Aront du droit ; et si soit quis  
Ainçois qui sache tous les termes  
De ce debat bien mettre en termes,  
Et par escript tout mettre en ordre  
Si bien qu'il n'y ait que remordre<sup>742</sup>. » (v. 6320-6352.)

---

<sup>740</sup>Voir LUTZ-BACHMAN, Matthias: « The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy : On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice. », *op. cit.*, p. 8

<sup>741</sup>*Ibidem*, p. 4.

<sup>742</sup>Christine DE PIZAN, *Le Livre du Chemin de Longue Etude*, *op. cit.*, p. 462.



A travers le discours final de Raison, Christine s'en remet au pouvoir de délibération du lecteur. Les princes doivent effectuer leurs propres choix. Elle illustre à cet endroit la pensée d'Aristote. Dans sa traduction du *Livre de Ethiques*, Nicole Oresme insiste sur le motif de la délibération qu'il transpose en « Eleccion ». Mentionnée dans l'*Ethique*, III, vi, cette notion résulte d'un acte qui dépend du discernement :

Eleccion n'est pas opinion premierement, car opinion peut estre de toutes choses, et de choses impossibles et de choses pardurables ou neccessaires. Item, opinion est divisee par vray et faulx ; et dison que l'un est vray et l'autre faux, et ne disons pas a parler proprement, que l'un est bon et l'autre est mal. Mais eleccion est divisee en disant que l'une est bonne et l'autre est mauvaise<sup>743</sup>.

Ainsi, les propos de Raison s'en remettent au pouvoir de délibération du lecteur. Les princes devront effectuer leurs propres choix. C'est parce qu'elle s'adresse aux princes chargés de rétablir les idéaux de paix et de justice, que la notion de choix pour Christine revêt une importance capitale. En effet, le lecteur reste, selon elle, toujours libre de s'engager dans une réforme dont il peut être acteur à part entière. Le fait de lui montrer la voie à suivre n'implique pas forcément que Christine condamne avec un pessimisme stérile les iniquités qu'elle analyse de ses remarques. Elle conserve avant tout l'espoir d'acheminer son lecteur à science et à vertu, grâce à son discours « moralisé ».

Au terme de cette étude, on peut voir que Christine entend proposer une doctrine « morale » qui permette de s'élever vers la perfection des vertus. Elle met en place une poétique des vertus basée sur la transformation du discours allégorique qui privilégie le sens moral ou sens historique que Dante applique pour la première fois à la littérature. *L'Epître à Can Grande* analyse les quatre sens de l'écriture sacrée, applicables en littérature<sup>744</sup> :

Ainsi pour la clarté de ce que j'ai à dire, il faut savoir que cet ouvrage n'est point simple, et qu'on peut le dire au contraire polysème, c'est-à-dire doué de plusieurs significances ; car autre est le sens fourni par la lettre, et autre est le sens qu'on tire des choses significées par la lettre. Et le premier sens est dit littéral, mais le second allégorique, ou moral, ou anagogique...Et bien que ces sens mystiques soient appelés de sens divers, tous en général peuvent être dits allégoriques, étant différents du sens littéral ou historial. Car allégorie est un mot venant du grec *alleon*, qui se dit en latin *alienus*, à savoir : différent<sup>745</sup>.

<sup>743</sup> Nicole ORESME, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, III vi, *op. cit.*, p. 186.

<sup>744</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « In the *Othea* Christine follows what Dante called the allegory of the poets—a phrase that Christine seems to echo at the beginning of the *Othea*—rather than the allegory of the theologians. The major difference between the two lies in the meaning of the literal sense: for the poets the literal sense did not need to be historically true, whereas for the theologians the literal was very much the historical. », « Christine de Pizan and Sacred History », *The City of Scholars, New Approaches to Christine de Pizan*, *op. cit.*, p.19.

<sup>745</sup> DANTE, *Epître XIII, Œuvres complètes*, *op. cit.*, p.794-795. Voir également Dante et son commentaire des quatre sens de l'Écriture. Il établit une différence entre les poètes et les théologiens lorsqu'il commente le sens allégorique : « Je veux dire qu'il convient, comme est conté au premier chapitre, que cette exposition soit littérale et allégorique...L'un s'appelle littéral, et c'est celui qui ne s'étend pas plus outre que la lettre des paroles feintives, se comme sont les fables des poètes. L'autre s'appelle allégorique, et c'est celui qui se cache sous le manteau de ces fables, et est une vérité cachée sous beau mensonge...En vérité les théologiens prennent ce sens autrement que les poètes ; mais pour ce que mon intention est ici de suivre le mode des poètes, je prends le sens allégorique selon que par les poètes en est fait l'usage. », *Le Banquet*, II i, *op. cit.*, p. 313-314. (Dico che, si come nel primo capitolo è narrato, questa esposizione conviene essere litterale ed allegorica...L'altro si chiama

(Ad evidentiam itaque dicendorum sciendum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polysemos, hoc est plurium sensuum; nam primus sensus est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis sive anagogicus... Et quanquam isti sensus mystici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi. Nam allegoria dicitur ab 'alleon' grece, quod in latinum dicitur 'alienum', sive 'diversum'. quanquam isti sensus mystici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi. Nam allegoria dicitur ab 'alleon' grece, quod in latinum dicitur 'alienum', sive 'diversum'<sup>746</sup>.)

Christine privilégie le sens moral ou allégorique explicité par Dante, au détriment d'une interprétation anagogique et mystique :

Dante's *lungo studio* undergirds the poem's allegorical recasting of contemporary history and Dante and Vergil provide the backdrop for the deliberations of held at the court of Reason on the one man who should rule the entire world and establish peace... Since the work tells of a dream vision, we are confronted with a poet's allegory, and the literal level is a pleasant fiction. The moral meaning of the work is clear in its condemnation of envy, but the final anagogical meaning remains elusive, since, before Christine is able to return to earth in her vision and transmit the decision of the court of Reason, her mother awakens her<sup>747</sup>.

Le sens moral, commenté par Dante (*Banquet*, II i v) est celui que les lecteurs doivent rechercher pour leur propre utilité et celle des autres. Ce sens est lié à une illumination de l'intellect<sup>748</sup> qui détourne des passions du vulgaire. Il devient alors possible de se laisser gagner par l'aspect philosophique et moral du texte<sup>749</sup>.

Dans *Le livre du chemin de long estude*, Christine apparaît comme le **poète des vertus**<sup>750</sup> car les allégories qu'elle met en scène dans le débat sont toutes représentatives d'un usage de la droite règle qui établit un équilibre en montrant qu'il faut agir pour le bien de la

---

allegorico, e questo è quello che] si nasconde sotto 'l manto di queste favole, ed è una veritate ascosa sotto bella menzogna... Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma però che mia intenzione è qui lo modo delli poeti seguitare, prendo lo senso allegorico secondo che per li poeti è usato.), *Il convivio*, II i, 2-5, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>746</sup> DANTE, *Epistola XIII*, 20-22, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>747</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey: «Christine de Pizan and Sacred History», *op. cit.*, p. 25.

<sup>748</sup> Voir DANTE, *Banquet*, II xv, *op. cit.*, p. 360-361.

<sup>749</sup> *Ibidem*, II xv: « *Qui veut voir le salut N'a qu'à mirer les yeux de cette dame*, les yeux de cette dame sont ses démonstrations, lesquelles adressées dans les yeux de l'intellect, enamourent l'âme délivrée de ses obscures conditions. O très doux et ineffables semblants, et soudains ravisseurs de l'esprit humain, qui apparaissez dans tous ce que les yeux de la Philosophie montrent à ses amants quand elle s'entretient avec eux ! En vous vraiment se trouve le salut par lequel est fait bienheureux quiconque vous regarde, et sauvé de la mort d'ignorance, sauvé des vices. Où je dis : *S'il ne craint pas angoisse de soupirs*, il faut entendre : s'il ne craint pas labeur d'étude, et querelle de doutances, lesquelles dès le principe jaillissent multipliées des regards de cette dame : et puis, sa lumière continuant, elles tombent quasiment comme petites nuées matinales à la face du soleil ; et rendu familier, l'intellect demeure libre et plein de certitude, à la façon de l'air purgé et illustré par les rayons de midi. », *Le Banquet*, *op. cit.*, II xv, p. 360-361.

(E là dove dice: Chi veder vuol la salute, faccia che li occhi d'esta donna miri: li occhi di questa donna sono le sue dimostrazioni, le quali, dritte nelli occhi dello 'ntelletto, innamorano l'anima liberata nelle [sue] condizioni. O dolcissimi ed ineffabili sembianti, e rubatori subitani della mente umana, che nelle dimostrazioni, [cioè] nelli occhi della Filosofia apparite, quando essa colli suoi drudi ragiona! Veramente in voi è la salute, per la quale si fa beato chi vi guarda, e [si] salva dalla morte della ignoranza e dalli vizii.

Ove si dice: sed e' non teme angoscia di sospiri, qui si vuole intendere: s'elli non teme labore di studio e lite di dubitazioni, le quali dal principio delli sguardi di questa donna multiplicatamente surgono, e poi, continuando la sua luce, caggiono quasi come nebullette matutine alla faccia del sole; e rimane libero e pieno di certezza lo familiare intelletto, sì come l'aere dalli raggi meridiani purgato e illustrato.), [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>750</sup> C'est moi qui souligne.

communauté, au moyen d'œuvres *bonnes*. Nicole Oresme précise dans sa traduction du livre II ii des *Ethiques*, que l'homme est rendu bon par la pratique des vertus :

Pour ce que le present negoce de doctrine moral n'est pas ordené pour la grace ne a fin de contemplacion ou speculacion comme plusieurs autres sciences, car nous ne querons pas quelle chose est vertu afin que nous aprenons science, mais afin que nous soions faiz bons, car autrement le profit de ceste doctrine seroit nul, pour ce donques que il est ainsi, est il necessaire d'enquerir et traictier des operacions et des choses qui a ce appartiennent et comme l'en les doit faire ; car les operacions sont dames, en tele manière que par elles sont les habiz faiz telscomme ilz sont ou bons ou mauz, comme nous avons dit devant<sup>751</sup>.

Pour Christine, la vertu est naturellement donnée à l'homme, elle relève d'un principe qu'il lui appartient de développer, à travers des actions stables, dans la durée.

Thomas F. O'Meara précise que les vertus dépendent d'une mise en pratique concrète :

Each virtue retains its natural dynamic of exercise and habit in the created human personality, but this is expanded by grace whose animations of the virtues are found not in self-improvement or in an extrinsic imitation of Jesus but in a vital form which brings higher capability of orientation<sup>752</sup>.

L'écrivaine traite, de ce que Thomas d'Aquin appelle la perfection des vertus, de façon appuyée. *Le livre du chemin de long estude*, *Le livre des trois vertus* ou encore *Le Livre de la Cité des dames* illustrent la nécessité de connaître les sciences morales qui enseignent les vertus et les bonnes mœurs :

Par ce peus tu bien veoir que toutes les oppinions d'ommes ne sont pas fondees sur raison et que yceulx ont tort, car il ne doit mie estre presumé que de scavoir les sciences morales et qui enseignent les vertus, les meurs en doyant empirer, ains n'est point de doubte que ilz en amendent et annoblissent<sup>753</sup>.

Le discours poétique loue les vertus, en ce qu'elles permettent au lecteur de s'amender et de devenir meilleur. En effet, en sa qualité de pédagogue et de conseillère, Christine s'intéresse de très près à la façon de gouverner des princes qu'il faut former en éduquant leurs goûts comme leurs désirs. C'est dans cette optique qu'elle semble soulever la question des vertus morales et qu'elle illustre une pensée thomiste étant donné que le Docteur Angélique précise qu'une action morale est juste et bonne quand elle dépend d'une inclination naturelle poussant à agir de la manière qu'il convient, en fonction de la fin requise :

Or le nom de vertu morale vient de mœurs au sens d'inclination naturelle ou quasi naturelle à une action. De cette signification l'autre est du reste toute proche, celle qui veut dire coutume, car la coutume devient en quelque sorte une nature, et produit un penchant qui ressemble à une inclination naturelle. Or il est évident que l'inclination à l'acte appartient en propre à la puissance appétitive puisque c'est elle qui met toutes nos puissances en action, comme nous l'avons déjà montré. Voilà pourquoi ce n'est pas toute vertu qui est appelée morale, mais seulement celle qui réside dans la puissance appétitive<sup>754</sup>.

(Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem, nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem

<sup>751</sup> Nicole ORESME, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, op. cit., II, 2, p. 148-149.

<sup>752</sup> Voir O'MEARA, Thomas F, O.P: « Virtues in the Theology of Thomas Aquinas », op. cit., p. 265.

<sup>753</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II, xxxvi, op. cit., p. 314.

<sup>754</sup> Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 58 a. 1 co, t. 2, op. cit, p. 355.

similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva)<sup>755</sup> .

Ainsi la libre interprétation du débat doit permettre au lecteur d'atteindre la perfection des vertus, sous sa raison de bonté, apte à faire de lui le souverain idéal qui sera capable de faire à nouveau régner l'ordre et la justice.

---

<sup>755</sup> Thomas AQUINAS, [35937] I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 58 a. 1 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

## Chapitre III : Vers une poétique de la justice

### *1) Une conception de la justice héritée de Thomas d'Aquin et de Dante*

Les concepts philosophiques et théologiques hérités de Dante, tels que nous les avons précédemment étudiés, ont permis de mettre en lumière la façon dont Christine a transformé son discours allégorique sur les vertus avec la volonté de mettre en place ce qu'il convient d'appeler une poétique de la justice qui passe par l'expression de la justice poétique<sup>756</sup>. Utilisée d'abord par Quintilien ou Horace, cette notion est employée par le poète qui insiste sur le triomphe de la vertu. *La Divine Comédie* de Dante traduite par Pier Angelo Fiorentino rend compte de cette notion dans l'introduction de la vie du poète<sup>757</sup> qui montre de quelle façon les âmes des défunts sont récompensées ou punies.

En lecteur de Thomas d'Aquin, Dante forge en effet une conception de la justice à travers laquelle le poète trouve sa place dans l'ordre de l'univers<sup>758</sup> et développe, dans son œuvre, l'idée d'une rétribution divine qui rend à chacun son dû<sup>759</sup>. Cela est manifeste avec les âmes des damnés dans les cercles de l'enfer et les bienheureux au paradis. Dans *Le livre du chemin de long estude*, Christine évoque la cour de justice tenue par Raison pour tenter de résoudre le litige qui oppose Rhéa à ses enfants, et se montre plus concrète, semble-t-il, que Dante puisque son discours traite essentiellement du monde d'ici-bas même si le poète affectionne le sens historique au point de mentionner des personnages politiques dans l'*Enfer*. Si le voyage infernal du poète vise à sensibiliser le lecteur à la notion de justice divine<sup>760</sup>, Christine, quant à elle, fait référence à Aristote, Thomas d'Aquin et Dante pour convoquer la justice des hommes. A l'instar de Dante<sup>761</sup>, elle souligne les nombreuses injustices qui entachent l'idée

---

<sup>756</sup> Voir REEDY, G: « Rymer and History », in *Clio. An Interdisciplinary Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*, 1978, vol 7, N°3, p. 409-422.

<sup>757</sup> Voir *La Divine Comédie* par Dante Alighieri, traduite par Pier Angelo Fiorentino, troisième édition revue et corrigée, Paris, 1846, p. xlii. Les éditeurs évoquent cette notion pour évoquer le cas de Carlino de Pazzi dont Dante voulut se venger étant donné qu'il vendit la place de Florence aux Noirs et leur livra les assiégés. Il plaça alors ce personnage historique dans un des cercles les plus horribles de l'enfer pour préparer son lecteur à la justice poétique.

<sup>758</sup> Voir LECLERQ, Jacques: « Note sur la Justice », *op. cit.*, p. 270.

<sup>759</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>760</sup> Voir MC CORMICK, Colin, A: « Ora la giustizia deve avere una importanza particolare nell'*Inferno*, semplicemente perché le varie manifestazioni della giustizia divina sono la sostanza della esperienza del pellegrino. Portranno interessarci, perciò, soprattutto i momenti in cui si stabilisce una coincidenza tra il concetto umano della giustizia, quale lo può avere Dante, e la giustizia di Dio. », « Il viaggio infernale di Dante et les quatre virtù cardinali », *Studi i problemi di Critica Testuale*, directi da R. Raffaele Spongano, *Curiosità*, N°23, Bologna, (octobre 1981), p. 92. (La justice devait avoir une importance particulière dans l'*Enfer*, simplement parce que les diverses manifestations de la justice divine sont la substance de l'expérience du pèlerin. On peut s'y intéresser parce que dans tous les moments où son expression se stabilise, elle consiste, chez Dante, en une rencontre de la justice humaine et la justice divine.)

<sup>761</sup> Voir *Enciclopedia dantesca*: « Dante soffre ingiuste persecuzioni e reclama con tutto il cuore il trionfo della giustizia : Firenze è piena d'ingiustizie (Pg vi 124-132)...I tiranni si moltiplicano, i partiti politici ricercano solo il

qu'elle se fait d'une politique plus juste, c'est-à-dire enracinée dans la notion de bien commun. C'est dans cette optique qu'elle transforme son discours allégorique sur les vertus de sorte que Raison devienne un concept architectonique reflété par son écriture et sa pensée. Il s'agit pour Christine de construire un nouveau discours sur la justice et l'importance des lois pour suggérer des solutions politiques concrètes, le royaume étant en crise.

Le recours à la raison, comme fondement de son argumentation reflète la familiarité de Christine avec la pensée thomiste<sup>762</sup>. Thomas d'Aquin soumet la loi à la raison dans une perspective politique liée au bien commun. R. W. Dyson précise que l'association des hommes qui partagent des intérêts économiques et éthiques les rend aptes à œuvrer pour le bien commun :

Human beings are capable after all of the kind of mutual association and ethical purposes celebrated by Aristotle and identified by Cicero as a constitutive ingredient of a commonwealth. St Thomas finds nothing to quarrel with in the rational and justly ordered world depicted by the Philosopher: a world in which everything has its own end and, related to that end, its own kind of good. He believes in the capacity of ordinary men to make rational, free and responsible choices<sup>763</sup>.

Nous avons vu que le nouveau discours « moralisé » de Christine souligne que les concepts aristotéliens de volonté et de choix permettent aux lecteurs de participer à la construction de ce discours puisque leurs décisions illustrent la définition du bon prince. L'optimisme de l'écrivaine s'inscrit alors dans la pensée thomiste liée au concept de loi naturelle qui se concentre sur la morale (et tout particulièrement sur les bons ou les mauvais choix) ; R.W Dyson précise que l'exercice des vertus dépend d'un ordre que Thomas rattache à ce concept :

Inasmuch as mankind is part of the natural order, it follows that there must be a department or dimension of the eternal law that expresses God's purposes for human beings in particular. This is the *lex naturalis*, the 'natural law', the 'law of nature'. St Thomas uses the expressions *lex naturalis*, *lex natural* and *ius natural* interchangeably, but this is the elegant variation and does not affect his meaning. There is a broad sense in which all animals have access to a 'natural' law: the sense, that is, in which every sentient creature is imbued with an inclination to protect and reproduce itself...But the natural law in the ethical sense that St Thomas wishes to bring out is something more than the urge to survive and procreate. Because we are able to make and act on rational choices-we are able to participate in the natural law more fully, or in a more sophisticated way, than non-rational creatures can. For St. Thomas, as for Aristotle, our rationality is what makes us moral agents<sup>764</sup>.

---

proprio tornaconto...All'inizio del *Purgatorio* Dante dirà che le virtù cardinali hanno abbandonato la terra a causa dell'incolpa di Adamo (I-22-27). », III, 1971, p. 233. (Dante est victime de persécutions injustes et appelle de ses vœux le triomphe de la justice : Florence est pleine d'injustice (Pg vi 124-132)...Les tyrans se multiplient, les partis politiques cherchent leur propre profit...Au début du *Purgatoire*, Dante dira que les vertus cardinales ont quitté la terre à cause de la faute originelle (I-22-27).)

<sup>762</sup> Voir LOTTIN, dom Odon : « Pour prouver que la loi doit tendre au bien commun et qu'elle émane de la communauté ou des chefs de celle-ci, c'est à Isidore qu'il fait appel ; et c'est Gratien qu'il cite pour prouver que le concept de promulgation doit entrer dans la définition de la loi. Il reste toutefois dans la définition thomiste un élément que saint Thomas n'appuie sur aucune autorité ; et c'en est l'élément le plus original: 'ordinatio rationis ' . », « La définition classique de la loi . », (Commentaire de la Ia IIae, Q. 90 de la *Somme théologique*), *Revue classique de néo-scholastique de philosophie*, 27<sup>e</sup> année, deuxième série, N°6, 1925, p.132.

<sup>763</sup> Voir DYSON, R. W, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought, Major Concepts in Politics and Political Theory*, op. cit., p. 217-218.

<sup>764</sup> Voir DYSON, R. W, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought, Major Concepts in Politics and Political Theory*, op. cit., p. 233-234.

En devenant poète des vertus, Christine questionne la notion de justice au sens où elle s'interroge vraiment sur ce qui est juste<sup>765</sup>, suivant en cela Aristote, Thomas d'Aquin et Dante<sup>766</sup>. C'est en s'opposant à Jean de Meun et à l'usage qu'il fait de la figure allégorique comme du concept de raison que Christine forge son propre raisonnement et développe une conception de la justice qui se déploie selon un cheminement logique. Les arguments développés dans le *débat sur le Roman de la Rose* servent de point de départ à une réflexion liée à la cause féminine injustement bafouée, comme on l'a vu, par la misogynie clergiale. Pour mieux défendre cette cause, Christine illustre d'abord la justice poétique avec *Le livre de la Cité des dames* qui vise à prouver que les femmes sont capables d'être vertueuses et il s'agit donc de proposer le triomphe de la vertu déclinée au féminin. Cependant, une attention poussée à ses traités aux princes, et notamment *Le livre du chemin de long estude* ou *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* reflètent une autre signification de la cause, sorte de fer de lance de la pensée de Christine, pour convoquer la cause du bon prince. L'écrivaine opère alors un transfert entre la justice poétique et le jugement poétique qui détermine les qualités nécessaires à bien gouverner. En illustrant les vertus intellectuelles et morales, Charles V devient un modèle pour les lecteurs. Cette réflexion politique conduit Christine à réfléchir sur des notions juridiques de prudence et d'équité qui élaborent une poétique de la justice. Il s'agit, pour Christine, de prouver de façon constante que les facultés intellectuelles et les qualités morales permettent de prendre les bonnes décisions à condition de mettre en oeuvre une bonne volonté. Le raisonnement pratique suscite l'amour du bien commun et de la justice.

### 1) *La justice divine et le Dieu justicier*

---

<sup>765</sup> GILBERT, Allan, H : « The notion that justice, or proper proportional distribution, is necessary to the good of the state, underlies, as well as we know, Aristotle's whole treatment of the subject; for example we read in Politics 1.2: 'Justice is the order of a civil community. And indeed justice is the determination of what is just.' », *Dante's Conception of Justice*, op. cit., p. 23.

<sup>766</sup> *Ibidem*: Dante rend compte du concept de justice distributive dans le système de mérites et de punitions qu'il met en place dans la *Divine Comédie*: « Aristotle points out that there is a kind of particular justice having to do with the distribution of honor or wealth among those who share in the state. This is called distributive justice... This reminds one of the just distribution of rewards to the blessed in the Paradiso, their gains are in harmony with their merit. In the distribution of riches on earth, however, conditions are quite different. », op. cit., p. 18-21. (Voir également *Convivio*, IV xi).

Lorsqu'elle défend la cause féminine, Christine n'hésite pas, dans *Le Livre de la Cité des dames*, à aborder la justice divine dans une perspective proche de Dante ; le récit de Susanne souligne le triomphe de la vertu et de l'innocence :

Responce : «Par ce que ja t'ay dit voirement et ce que tu en scez, t'est assez magnifeste le contraire. Et encore t'en puis dire et toujours diroye. O! de quantes vaillans dames chastes parle la Sainte Escripiture qui avant eslisissent la mort que enfreindre leur chasteté et netteté de corps et de pensee, si comme la belle et bonne Susanne, femme de Joachin, qui estoit homme riche et de grant auctorité de la lignee des Juifs. Et comme ceste vaillant dame Susanne s'esbatist seule en son jardin, entrerent devers elle .ij. viellars faulx prestres et la requierent de pechié. Et elle du tout les escondit, par quoy, quant ils virent que priere n'y valoit, ilz la menacierent d'acuser a la justice, de lui mettre sus que trouuee l'avoient avec un jouvencel. Et comme celle ouyst leurs menaces, car la coustume de lors estoit que femmes estoient en tel cas lapidees, elle dist adonc : 'Angoisses m'avironnent de toutes pars, car se je ne fais ce que ces hommes me requierent, j'encourray mort corporelle. Et se je le fais, je offense devant la face de mon createur. Mais non pourtant trop mieulx m'est innocent soustenir la mort corporelle que cheoir par pechié en l'ire de mon Dieu'. Si s'escria adonc Susanne et les gens de l'ostel vindrent. Et, a brief dire, tant firent les faulx prestres par leur desloyal tesmoignage que Susanne fu condampnee a mort. Mais Dieux, qui tousjours pourvoit a ses amis, ouvre la bouche du prophete Daniel qui estoit petit enfant entre les bras de sa mere, lequel, quant on menoit Susanne a la justice a grant procession de gent qui apres elle plouroient, s'escria que a grant tort estoit condampnee l'innocent Susanne. Si fu ramenee et les faulx prestres mieulx examinez et trouvez par leur mesmes confession coupables et Susanne, innocent, fu delivree et eulx justiciez<sup>767</sup>.»

Dans cet exemple, Susanne a été accusée à tort d'un péché qu'elle n'avait pas commis. Droiture rappelle à Christine qu'elle devait être lapidée, comme le voulait la coutume de l'époque. Alors qu'elle était condamnée à subir ce châtement, le prophète Daniel, qui était encore jeune, sauve cette femme, *in extremis*. Il devient le porte-parole de la justice divine en dénonçant le faux témoignage des prêtres à l'encontre de Susanne. Cette dernière est innocentée et les prêtres « justiciez ». Ils sont jugés en fonction de la faute qu'ils ont commise : à savoir un faux témoignage. L'intervention finale de Dieu à travers son jeune prophète Daniel révèle qu'une attitude volontairement enracinée dans le vice est punie. La vérité et la vertu triomphent. Les mérites de Susanne sont reconnus alors que la fourberie et la calomnie de ses accusateurs éclatent au grand jour. Si la conclusion de ce récit permet d'établir un parallèle avec le pouvoir divin tel qu'il est évoqué dans *La Vita Nova*, XXVIII, i qui établit que : « Dio è segnore de la giustizia », il met en garde contre les apparences trompeuses (les faux prêtres) et fait allusion de façon indirecte au *Roman de la Rose* à travers le rôle de justicier de Daniel<sup>768</sup>.

La mention du terme « justiciez » est intéressante dans la mesure où elle renvoie aux attributs divins (*il Dio giustiziere*) que Dante évoque à travers la puissance souveraine qui a raison de

---

<sup>767</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II xxxvij, *op. cit.*, p. 318-20.

<sup>768</sup> Voir l'entrée du mot « giustiziere » : « Colui che esercita la giustizia o giudicando o eseguendo secondo il giudicato ». Nell'unica attestazione di *Fiore CI 10 Amor mi fo romito e pellegrino, /cherico e avvocato e giustiziere*, significa con ogni possibilità « giudice » e indica una delle mistificazioni in cui si attua il *volpaggio* (v. 8) di Falsembiante. », (« Celui qui exerce la justice ou jugeant ou exécutant suivant le justiciable ». Dans la seule occurrence de *Fiore CI 10 Amour me fait devenir ermite et pèlerin/clerc, avocat et justicier*, signifie vraisemblablement « juge » et indique une des mystifications que revêt la ruse (v.8) de Faux Semblant. »), *L'Enciclopedia dantesca*, *op. cit.*, p. 235.



la justice des hommes<sup>769</sup>. Cependant, assumé par Droiture, ce récit dénonce également les torts commis volontairement et incite alors le lecteur à agir avec honnêteté. Christine s'inscrit encore dans le sillage de Dante car l'intervention de Droiture évoque *Le Banquet* IV xvii à l'intérieur duquel Dante évoque les onze vertus aristotéliennes et précise que la onzième est la justice qui nous ordonne d'aimer et d'agir avec droiture dans toutes nos actions<sup>770</sup>.

L'écrivaine est en effet consciente que son discours doit innover par l'utilisation d'un savoir, en totale adéquation avec le but qu'elle se propose qui est de *traduire* l'expression de la justice. Cette volonté s'était déjà affirmée dans le rôle de scribe qu'elle avait revendiqué à la fin du *livre du chemin de long estude*. Elle avait assuré n'avoir rien ajouté ni retranché du débat auquel elle avait assisté :

Adont respondis que j'avoie  
Tout escript quanque en celle voye  
J'avoie veu, sceu et trouvé,  
Sans y avoir riens controuvé.  
Si n'oz pas oublié a mettre  
En escript du tout a la letre  
Cellui plaît, dont le plaidoyé  
Ne m'avoit de riens anoyé<sup>771</sup>. (v. 6353-6360)

Elle refuse de modifier les arrêts rendus par la Présidente de la Cour de Justice et se soumet à son autorité. Les propos échangés dans cette cour évoquent le commentaire de Thomas d'Aquin du psaume 44,2 « Ma langue est une plume de scribe. » :

Dans l'Écriture sainte les opérations sont désignées de manière métaphorique par les instruments ou par les membres, qui sont les principes des opérations ; et ainsi par la langue et la plume est désignée l'opération de Dieu qui convient à la langue et à la plume. L'opération de la langue est de répandre par elle la sagesse du cœur chez les autres ; tandis que celle de la plume est de traduire en matière sensible, c'est-à-dire sur un parchemin, la sagesse qui est dans le cœur. Or Dieu parle et écrit. Il parle lorsqu'il répand sa sagesse dans les âmes raisonnables... Car de même que celui qui regarde un livre reconnaît la sagesse de l'écrivain, ainsi, lorsque nous, nous considérons les créatures, nous reconnaissons la sagesse de Dieu. La plume est donc le Verbe de Dieu<sup>772</sup>.

(In sacra Scriptura operationes metaphorice designantur per instrumenta vel membra quae sunt operationum principia; et sic per linguam et calamum operatio Dei designatur conveniens linguae et calamo. Operatio linguae est, quod per eam diffunditur sapientia cordis ad alios; per calamum autem designatur quod sapientia quae est in corde, transfunditur in materiam sensibilem, scilicet Pergamenum. Deus autem et loquitur et scribit: loquitur, quando transfundit sapientiam suam in mentes rationales: Psal. 84: *audiam quid loquatur in me dominus Deus*. Et hoc dicitur verbum, quia per ipsum est omnis illuminatio: Joan. 1: *et vita erat lux hominum*. Scribit, quia judicia suae sapientiae imprimunt in rationabilibus creaturis: Rom. 1: *invisibilia Dei* et cetera. Ecclesiast. 1: *Deus effudit illam super omnia opera sua*. Sicut enim respiciens librum cognoscit sapientiam scribentis, ita cum nos videmus creaturas, cognoscimus sapientiam Dei. Calamus igitur est verbum Dei<sup>773</sup>.)

---

<sup>769</sup> *L'Enciclopedia dantesca* : «Tra tutti gli attributi di Dio, Dante considera con fervor tutto speciale la giustizia vendicativa. Dio per lui, è soprattutto la potenza sovrana che punisce i malvagi. », (« Parmi tous les attributs de Dieu, Dante considère avec une ferveur toute particulière la justice vengeresse. Pour lui, Dieu représente la puissance souveraine qui punit les mauvais. »), p. 234.

<sup>770</sup> DANTE, *Il Convivio*, IV xvii, 6, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>771</sup> CHRISTINE DE PIZAN, *Le Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 464.

<sup>772</sup> THOMAS D'AQUIN, *Commentaires sur les Psaumes*, introduction et traduction, J. E. Stroobant de Saint Eloy, préface de M. D. Jordan, Paris, Cerf, 1996, p. 567.

<sup>773</sup> THOMAS AQUINAS, *Super Psalmo 44*, 1[87232], <http://www.corpusthomaticum.org>.

Christine devient le scribe et la traductrice de la sagesse qui doit aboutir à une réforme des mœurs. Elle traduit la volonté de Raison et s'adresse à des âmes raisonnables, à ceux qui savent gouverner pour conduire leurs sujets sur la voie de la droiture et adopte, en cela, la même démarche que Thomas d'Aquin lorsqu'il commente le Psaume 44, 7-8 :

'C'est un sceptre de droiture que le sceptre de ton règne'

Pour conduire le peuple sur la voie droite, car telle est la fin de la loi comme du gouvernement, non point de meurtrir les hommes mais de les rendre vertueux ; telle est aussi la fin de la politique, et cela convient au Christ : « Dirige-moi dans ta vérité, et instruis-moi ; parce que c'est toi qui es mon Sauveur, et que j'ai attendu avec constance durant tout le jour ; » (Ps 24,5). « Mais cette direction consiste en ce que l'homme délaisse le mal et adhère au bien : « Voici la voie, marchez-y ; et ne vous détournes ni à droite ni à gauche. » (Is 30,21), c'est-à-dire ni par excès ni par manquement<sup>774</sup>.

(Hic promittit ipsi sponsae gratiositatem regis. Primo, a rege; et hoc est amoris. Secundo, a populo; et hoc est honoris, ibi, *vultum tuum deprecabuntur*. Repromittit ergo regis amorem, et ostendit regis dignitatem. Dicit ergo: si oblivisceris populum tuum et domum patris tui, ex hoc acquies decorem spiritualem. Psal. 25: *domine, dilexi decorem domus tuae*. Et hic decor concupiscitur a sponso spirituali: propterea dicit, *et concupiscet rex decorem tuum*. Et hic decor est pulchritudo justitiae. Jer. 31: *benedicat tibi dominus pulchritudo justitiae*<sup>775</sup>.)

## 2) Christine de Pizan et la traduction de la justice : dans le sillage des intellectuels de la cour de Charles V

Chez Christine, la plupart des concepts philosophiques et politiques (comme la raison et la justice) qu'elle utilise dans ses écrits sont liés à la notion de droiture ou émanent de son interprétation. C'est ainsi que dans la deuxième partie du *Livre de la Cité des dames*, Droiture mentionne la loi naturelle qu'elle appelle *loy de nature*, dans son désir de rendre justice aux femmes qui sont victimes de la misogynie clergiale :

En procedant oultre, je, Cristine, dis derechef ainsi : « Dame, or passons oultre ycestes questions, et yssant un petit hors des termes, continuez jusques icy. Mout volentiers vous feroie aucunes demandes, se ja savoie que ennuyer ne vous en deust, pour ce que la matiere sur quoy je parleroie, quoyque la chose soit fondee sur loy de nature, yst aucunement hors de l'atremement de raison. »

Et celle a moy respondi : « Amie, dis ce que il te plaira, car le disciple qui pour apprendre demande au maistre ne doit estre repris se il enquiert de toutes choses. »

« Dame, il cuert au monde une **loy naturelle**<sup>776</sup> des hommes aux femmes et des femmes aux hommes, non mie loy faicte par establisement de gens, mais par inclinacion charnelle, par laquelle ilz s'entreatment de tres grant et enforciee amour par une fole plaisance, et si ne scevent a quelle cause ne pourquoy tele amour l'un de l'autre en eulx se fiche. Et en ycelle amour, qui est assez comune et que on appelle la vie amoureuse, dient communement les hommes que femmes, quoy que elles promettent, y sont mout pou arrestees en un lieu et de pou d'amour et a merveilles faulses et faintes, et que tout ce leur vient de la legiereté de leur courage. Et entre les autres aucteurs qui de ce les accusent, Ovide, en son livre *De l'art d'amours*, leur donne mout grant charge. Et dit cellui Ovide, et semblablement les autres, quant assez ont blasmees sur celles choses les femmes, que ce qu'ilz en mettent en leurs livres, tant des meurs decevables d'elles comme leurs mauvaistiez, que ilz le font pour **le bien public et commun**<sup>777</sup>, adfin de aviser les hommes de leurs cautelles pour mieulx les eschever, si comme du serpent mucie soubz l'erbe. Si vous plaise, chiere dame, m'apprendre de ceste chose le vray<sup>778</sup>. »

<sup>774</sup> Thomas d'AQUIN, *Commentaires sur les Psaumes*, op. cit., p. 575.

<sup>775</sup> Thomas AQUINAS, *Super Psalmo 44*, 8[87239], <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>776</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>777</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>778</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II liiij, op. cit., p. 145.

Cet échange entre Droiture et Christine établit un lien entre les notions de loi naturelle, d'amour et de bien commun. La figure allégorique indique à l'écrivaine quel type de lecture et d'interprétation il faut tirer de ces concepts, qui, mal interprétés, nuisent à l'équilibre de la communauté et attisent la méfiance de l'homme à l'égard de la femme au lieu de favoriser leur entente, comme le veut la définition thomiste de la loi naturelle. Cette figure allégorique suggère donc que la misogynie procède d'une interprétation fallacieuse de cette même loi, comme du bien commun.

A l'instar de Dante, l'écrivaine se propose d'incorporer dans sa poétique de la justice des concepts et des développements thomistes propres à servir l'objectif qu'elle se fixe de manière continue pour provoquer une réelle réflexion sur les enjeux du pouvoir et le bonheur du peuple. Etant donné qu'elle exhorte constamment les princes à pratiquer les vertus, Christine insère, dans *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* et *Le livre de l'advison Cristine*, le commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote par Thomas d'Aquin (qu'elle traduit en français) car ce texte illustre non seulement l'amour de Charles V pour les sciences mais rend compte d'une application politique possible. Il possède une visée pédagogique bien précise : il constitue un exposé sur les sciences et permet à Christine de se livrer à l'éloge du bon prince. Ce choix indique sa familiarité avec la pensée thomiste, comme l'ont établi Christine Reno, Liliane Dulac et Earl Jeffrey Richards<sup>779</sup>. Ce dernier précise, pour sa part, qu'une utilisation pertinente de la pensée thomiste dans *Le livre de la Mutacion de*

---

<sup>779</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « Pour résumer un peu l'état présent de la question des connaissances thomistes de Christine : grâce aux recherches de Liliane Dulac, Christine Reno et moi-même, on a constaté qu'elle connaissait au moins le commentaire de Thomas à la *Métaphysique* d'Aristote et les sections de la *Summa theologiae* qui traitent les questions de la création de la femme et du droit naturel. Beaucoup de questions passionnantes restent à résoudre, puisque le fait que Christine fait allusion aux écrits de St. Thomas n'implique absolument pas qu'elle soit parfaitement d'accord avec lui, avec une exception importante à mon avis : dans la Querelle, Christine accepte la position du Docteur Angélique sur l'unité de la vérité pour condamner l'ambiguïté cultivée par le *Roman de la Rose*. », « Les enjeux du culte marial chez Christine de Pizan », *Desireuse de plus avant enquerre...*, *op. cit.*, p. 160-161 ; RICHARDS, Earl Jeffrey: « Rejecting Essentialism and Gendered Writing : The Case of Christine de Pizan » in *Gender and Text in the Later Middle Ages*, directed by Jane Chance, Gainesville, University Press of Florida, 1996, p. 96-131; RICHARDS, Earl Jeffrey: « Justice in the *Summa* of St. Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p. 95-113; DULAC, Liliane en collaboration avec RENO, Christine: « L'Humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal: Christine de Pizan traductrice de Thomas d'Aquin », *op. cit.*, p.161-178; Christine de Pizan, *Le Livre de l'advison Cristine*, *op. cit.*, p. xxxii-xxxiii.

Liliane Dulac et Christine Reno soulignent qu'aucun manuscrit n'a permis de déterminer de façon exacte et vérifiable quelles sont les sources réelles de Christine de Pizan concernant l'utilisation des écrits et de la pensée de Thomas d'Aquin dans son œuvre. Nous élaborerons donc notre réflexion autour de la notion d'influence plus que de celle de sources, notion qui nous semble plus pertinente et plus adéquate que celle de sources, dans la mesure où toutes les recherches restent ouvertes sur le sujet. Nous tenterons d'approfondir ultérieurement ce qui sera évoqué dans le cadre de notre thèse sous forme d'influence. Nous avons cependant lors de nos précédents travaux pu déterminer une utilisation partielle des *Commentaires de Psaumes* de Thomas d'Aquin dans l'écriture des *Psaumes allégorisés* de Christine de Pizan. Voir REIX, Delphine: « Christine de Pizan et l'écriture de l'allégorisation », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p. 55-68.

*Fortune et Le livre de la Cité des dames*<sup>780</sup> renforce le poids d'un discours bâti autour de l'érudition et la précision rhétorique chère à Cicéron<sup>781</sup> et à Thomas d'Aquin<sup>782</sup>. C'est dans cette optique que Christine développe, au fur et à mesure de ses œuvres, une rhétorique judiciaire<sup>783</sup> héritée de la pensée antique qui se déploie à travers la récurrence de termes juridiques bien précis comme la raison, la droiture et la justice qu'elle intègre au sein d'une rhétorique conçue à la fois comme un art de vivre, un idéal politique et un fondement de la société.

C'est aussi dans cette perspective qu'elle transpose le *Commentaire sur la Métaphysique*, et s'inscrit dans le sillage d'Oresme qui traduit *Le livre de Ethiques* pour valoriser la politique de Charles V et montrer de quelle manière il peut éclairer les princes sur la manière de gouverner. Nous avons vu précédemment que l'emploi d'expressions empruntées à cet auteur (« deshoneste », « moralisé ») s'inscrit dans une démarche éthique puisque Christine entend tisser des liens très étroits entre la politique et les notions de « juste » et d'« honnête ». Earl Jeffrey Richards rappelle qu'elle affirme ainsi son statut de conseillère auprès de ses lecteurs princiers, à l'instar d'Oresme auprès de Charles V :

Charles V had assembled legal advisers including Nicole Oresme, Raoul de Presles and Philippe de Mézières, and the latter two have often been suggested as the authors of the work. In any event, at the beginning of her biography of Charles V, Christine mentions obliquely this legal 'dream team' from whose consultations came the *Songe du Vergier*<sup>784</sup>.

Aussi l'utilisation d'expressions calquées sur le latin puisées chez cet auteur la conduit naturellement à traduire elle-même le *Commentaire sur la Métaphysique* d'Aristote, à partir du texte latin de Thomas d'Aquin, qu'elle insère dans *Le livre de l'advison Cristine et Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. Christine Reno et Liliane Dulac précisent que l'écrivaine s'est servie d'une compilation de commentaires traduits par Thomas

<sup>780</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « Thomas defines the origin of law in a certain order of reason whose ends is the common good and which takes into account the preservation of the community, *quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata* (I, ii, 90,4). The connection between the ordering of reason for the common good in the form of law, what Thomas also called *justitia legalis*, with the goal of the *bonum commune* and the preservation of the *communitas* guides Christine in presenting her arguments in the *Cité*, though she constantly and implicitly reminds us that hitherto the notion of common good and of community had been restricted to men alone. », « Justice in the *Summa* of St Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan », in *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres, op.cit.*, p.101.

<sup>781</sup> Voir NELSON, N. E: « Cicero's *De Officiis* in Christian Thought », University of Michigan Studies, *Language and Literature* 10 (1933).

<sup>782</sup> Voir HOUSER, R. E: « Cicero and Aquinas on the Precepts of the Natural Law », éd. Vijgen, J. *Indubitanter ad veritatem*: Studies Offered to Leo J. Elders SVD in Honor of the Golden Jubilee of His Ordination to the Priesthood, 2003, p. 244–263.

KLENNER, H: « Justice: A Category of Law Philosophy. » *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27 (1979), p. 792–802.

SEAGRAVE, A. S: « Cicero, Aquinas, and Contemporary Issues in Natural Law Theory. », *The Review of Metaphysics* (2009), p. 62-246.

<sup>783</sup> Voir CURTIUS, E. R., *La littérature européenne et le Moyen Age latin, op. cit.*, p.126.

<sup>784</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey: « Political Thought as Improvisation: Female Regency and Mariology in Late Medieval French Thought », *op. cit.*, p. 9.

d'Aquin<sup>785</sup>. Il est vraisemblable qu'elle se soit également inspirée du *Livre de Ethiques* traduit par Nicole Oresme puisque le livre V traite plus particulièrement de la justice<sup>786</sup> et que Christine forge, au fil de ses textes, une poétique de la justice. De plus, ces calques latins ainsi que certaines expressions utilisées dans *Le livre de la Cité des dames* empruntées à son illustre prédécesseur lui ont permis de construire un nouveau discours « moralisé », envisagé comme un enseignement des vertus applicables en matière de politique.

En effet, l'appendice I du *Livre de Ethiques* d'Aristote<sup>787</sup> établit un compte rendu des mots latins traduits en français par Oresme à partir de l'oeuvre de Thomas d'Aquin. L'auteur a traduit, entre autres, « cogitacion » et « diffamable », deux mots que Christine emploie au début du *Livre de la Cité des dames*, pour donner du poids à son nouveau discours « moralisé » et pratiquer une transformation concrète du discours sur les vertus. L'apparition de Raison plonge Christine dans une « cogitacion », c'est-à-dire une réflexion profonde qui la conduit à vouloir exprimer une justice poétique allégorisée par les trois figures qui lui apparaissent. Raison lui permet de réfléchir sur la diffamation et sur la notion de préjudice, stimulant ainsi son désir de vouloir prouver que la vertu peut triompher. Son discours rend compte de la logique (issue de cette même justice poétique) qui est mise en place dans la première partie de l'ouvrage :

Mais comme je me repputasse non digne d'arraisonner en tieulx demandes si hautes dames comme elles m'apparoient, n'ossasse nullement, ains continuant adés sur elles mon regart demie espoventee et demie asseuree pour les paroles que ouyes avoie qui m'orent gicté hors de ma premiere pensee. Mais la tres sage dame qui m'ot arraisonnee, qui congneut en esperit ma pensee comme celle qui voit en toutes choses, respondi a ma **cogitacion**<sup>788</sup>, disant ainsi :

«Chiere fille, saches que la providence de Dieu qui riens ne laisse vague ne vuit, nous a establies, quoyque nous soyons choses celestielles, estre et frequenter entre les gens de ce bas monde affin de mettre en ordre et tenir en equité les establissements fais par nous mesmes selon le vouloir de Dieu en divers offices, auquel Dieu toutes ·iij· sommes filles et de lui nees...<sup>789</sup>

Le terme thomiste « diffame » est utilisé par la figure allégorique pour montrer que le discours misogynne repose sur des allégations fallacieuses :

Mais ces viellars, ainsi corrompus, qui sont comme la meselerie qui garir ne peut, ne sont mie des bons preudes hommes ancians que je parfaits en vertu et sagece, car tous les vieulx ne sont pas de tele

---

<sup>785</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, op. cit., p. XXXII.

<sup>786</sup> Nicole ORESME: « Nous entendons dire après de justice et de injustice et vers quelles operacions ilz sont, et comment justice est moienne et de chose juste comment elle est moienne et entre quelles choses. Et est en nostre entencion parler de ces choses en la manière que nous avon parlé des autres vertus et comme il fu dit au commencement. Or voion que tous ceulz qui parlent de ceste chose veulent dire ou entendent par justice un habit qui encline les personnes a ouvrer justes choses et par lequel ilz oeuvrent justes choses et par lequel ilz veulent et aiment justes choses. », *Le livre de Ethiques*, V i, op. cit., p. 275. La traduction d'Oresme insiste sur la volonté (thomiste) et l'amour de la justice dans une perspective qui a pu influencer la démarche intellectuelle de Christine.

<sup>787</sup> Nicole ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, op. cit., p. 71.

<sup>788</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>789</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I iij, op. cit., p. 52.

corrompue **voulenté**<sup>790</sup>, et dommage seroit, en laquelle bouche des bons, selon le courage sont toutes paroles de bon exemple, honnestes et discrettes. Et yceulx heent tout meffait et mesdit et ne blasment ne **diffament**<sup>791</sup> ne hommes ne femmes. Les vices heent et les blasment en general, sanz nullui enculper ne charger. Conseillent fuyr le mal, suivre les vertus et aler droite voye...<sup>792</sup>.

Par ailleurs, lorsqu'elle n'utilise pas ces expressions calquées sur le latin et héritées de Thomas d'Aquin, elle réfute ses adversaires en s'inspirant du *Livre de Ethiques*, XII iii<sup>793</sup>, à l'intérieur duquel Oresme établit un lien entre l'erreur volontaire et l'injustice. Christine s'insurge contre les « vituperes » (terme lui-même utilisé par Oresme<sup>794</sup>) qui signifie « blâme »<sup>795</sup>. La scène qui précède l'apparition des trois figures allégoriques illustre l'emploi de ce terme:

Mais la veue de ycellui dit livre, tout soit il de nulle auctorité, ot engendré en moy nouvelle pensee qui fist naistre en mon courage grant admiracion, pensant qu'elle peut estre la cause ne dont ce peut venir que tant de divers hommes, clerks et autres, ont esté et sont si enclins a dire de bouche et en leurs traictiez et escrips tant de deableries et de **vituperes**<sup>796</sup> de femmes et de leurs condicions, et non mie seulement un ou .ij. ne cestui Matheolus, qui entre les livres n'a aucune reputacion et qui traicte en maniere de trufferie, mais generaument auques en tous traictiez, philosophes, poetes, tous orateurs desquieulx les noms dire seroit longue chose, semble que tous parlent par une mesmes bouche et tous accordent une semblable conclusion, determinant les meurs femenins enclins et plains de tous les vices<sup>797</sup>.

Les figures allégoriques lui signalent que sa défense morale des femmes est une cause juste. Cet ouvrage développe ainsi une poétique de la justice qui utilise la métaphore de la cité. Ce lieu rassemble des femmes méritantes et dignes de louange que l'écrivaine veut protéger de la médisance à travers une argumentation logique dont le vocabulaire, vraisemblablement inspiré d'Oresme, vise ainsi à prouver que les allégations des clerks sont infondées:

Ou est la cité si forte qui tost ne fut prise se resistance n'y estoit trouvee ne si injuste cause qui par contumaxe ne feust gaignee de cellui qui plaide sanz partie? Et les simples debonnaies dames, a l'exemple de pacience que Dieu commande, ont souffert amiablement les grans injures qui tant par bouche de plusieurs comme par mains escrips leur ont esté faictes a tort et a pechié, eulx rapportant a Dieu de leur bon droit. Mais or est temps que leur juste cause soit mise hors des mains de Pharaon. Et pour ce entre nous .iiij. dames que tu vois cy meues par pitié te sommes venues annoncer un certain edifice en maniere de closture d'une cité fort maçonnee et bien ediffiee qui a toy a faire est predestinee et establie par nostre ayde et conseil, en laquelle n'abitent fors toutes dames de renommee et femmes dignes de loz, car a celles ou vertue ne sera trouvee les murs de nostre cité seront forclos<sup>798</sup>.»

---

<sup>790</sup> C'est moi qui souligne. Le terme « voulenté » semble refléter, à cet endroit une nouvelle familiarité avec *Le livre de Ethiques* d'Aristote dans la mesure où le terme « volentable » a été traduit en français par Nicole Oresme, à partir des textes de Thomas d'Aquin. Voir l'introduction du *Livre de Ethiques d'Aristote*, *op. cit.*, p. 71.

<sup>791</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>792</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I viij, *op. cit.*, p.70.

<sup>793</sup> Nicole ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, XII iii, *op. cit.*, p. 198-199.

<sup>794</sup> *Ibidem*, II x, p. 167.

<sup>795</sup> Voir l'article «vitupere» dans le *Dictionnaire du Moyen Français 2009* en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>.

<sup>796</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>797</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I i, *op. cit.*, p. 42.

<sup>798</sup> *Ibidem*, I iij, *op. cit.*, p. 54.

### 3) Les enjeux politiques liés à la traduction

Christine oppose, comme on l'a vu, la clarté thomiste à l'ambiguïté du *Roman de la Rose*<sup>799</sup>. Depuis son engagement dans cette querelle, elle n'a jamais cessé de professer le désir de rendre ses textes utiles et profitables aux lecteurs. Ce désir de clarté la conduit à s'inscrire dans la lignée des intellectuels tels Nicole Oresme<sup>800</sup>. C'est une façon pour elle de raviver le désir d'une union politique dans une période agitée par les nombreuses crises de folie de Charles VI et tenter d'apaiser les conflits entre les princes de sang en proposant un modèle possible de sagesse, illustrée par Charles V.

A l'époque où elle composa la biographie du monarque, Christine jouissait déjà d'un certain prestige et c'est Philippe le Hardi, duc de Bourgogne qui lui commanda cet ouvrage en 1405 :

Voirs est que cest present an de grace mil III et III, après un mien volume appelé de la *Mutacion de Fortune*, au dit tres solempnel prince, Monseigneur de Bourgoigne, de par moy par bonne estreine presenté le premier jour de janvier, que nous disons le jour de l'an, lequel sa debonnaire humilité receipt tres amiablement et à grant joye, me fu dit et raporté par la bouche de Monbertaut, tresorier du dit seigneur, que il lui plairoit que je compillasse un traittié, touchant certaine matiere, laquelle entierement ne me declairoit, si que sceusse entendre la pure volenté du dit prince ; et, pour ce, moy, meue de desir d'acomplir son bon vouloir selon l'estendue de mon petit enging, me transportay avec mes gens où il estoit lors, à Paris, ou chastel du Louvre...<sup>801</sup>

Bien consciente des possibilités offertes par la réflexion philosophique, théologique et juridique sur la langue, (comme on a pu le voir avec le *débat sur le Roman de la Rose*), Christine dépasse la distinction établie par Serge Lusignan entre une fonction poétique chez Dante, d'une part, et scientifique d'autre part chez Nicole Oresme<sup>802</sup> pour relier la science et la poésie, par le biais de la traduction telle qu'elle l'exploite dans *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* et *Le livre de l'advison Cristine*. Elle s'inspire de Dante et de Nicole Oresme pour envisager l'écriture comme une science et se livre à une réelle réflexion sur l'écriture.

Elle aborde la traduction sous un angle politique, comme étant profondément reliée à l'amour du bien commun. Selon son opinion, l'écriture doit refléter des concepts philosophiques, théologiques ou juridiques utilisés en vue d'une finalité morale et politique.

---

<sup>799</sup> Voir Mc WEBB, Christine, *Debating the Roman de la rose: A Critical Anthology*, New-York, Routledge, 2007.

<sup>800</sup> Voir CADDEN, Joan: « Different as they were, the careers of Oresme and Christine both depended on their ability to occupy, indeed to help create, a social and intellectual space between the university and the court, between Latin and vernacular, between the literary and the practical. », « Charles V, Nicole Oresme, and Christine de Pizan: Unities and Uses of Knowledge in Fourteenth-Century France. », *op. cit.*, p. 231.

<sup>801</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, I ii, *op. cit.*, p.7-8.

<sup>802</sup> LUSIGNAN, Serge: « Mais se Dieux plaist, par mon labour pourra estre mieulx entendue ceste noble science et ou temps avenir estre bailliee par autres en françois plus clerement et plus complectement... Cette phrase de Nicole Oresme pose le postulat de la perfectibilité de la langue vernaculaire. C'est là aussi une idée fondamentale du *De vulgari eloquentia* de Dante. L'exercice de la langue vernaculaire poussée dans ses fonctions les plus complexes, poétiques chez Dante, scientifiques chez Oresme, contribue à raffiner la langue et à repousser les limites de ses possibilités. », « Nicole Oresme traducteur et la tensée de la langue française Savante », *Nicolas Oresme, Tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, *op. cit.*, p. 101.

Suzanne Solente<sup>803</sup> a établi que Christine a utilisé *Le Commentaire sur la Métaphysique*<sup>804</sup> dans la deuxième partie de l'ouvrage pour apporter sa contribution à l'humanisme naissant<sup>805</sup> puisqu'elle s'inscrit dans le sillage des traducteurs sous le règne de Charles V qui développèrent l'amour de la connaissance.

Rappelons que le chapitre qui précède l'insertion du texte s'articule autour d'une métaphore de la peinture et fait écho à l'image de la broderie rencontrée dans la première partie de l'ouvrage<sup>806</sup>. Ces correspondances reflètent une conception thomiste de l'art, de la poésie et de l'écriture. L'écrivaine rappelle que : « art adrece aux façons qui passent en estrange matiere si comme edifier, paindre ou autre œuvre. »<sup>807</sup> Christine crée ainsi un effet de miroir entre ces deux métaphores. Les caractéristiques relatives à l'art et à la prudence éclairent à cet endroit le lecteur sur la complémentarité de ces éléments. En effet, la deuxième partie de l'ouvrage se présente comme une sorte d'exposé théorique sur le savoir, la métaphysique et les sciences<sup>808</sup>. L'apologie de Charles V conduit naturellement l'écrivaine à disserte sur l'acquisition des sciences une fois qu'elle a décrit le monarque comme un roi philosophe<sup>809</sup>. C'est en évoquant les qualités intellectuelles du souverain qu'elle insère alors le commentaire d'Aristote :

Ainsi par le rural cours et stille de la vie de cestui roy, dont nous parlons, comme il amast doncques les sages par desir de toutes choses cognoistre, car, comme dit Aristote : « Celui n'est mie sage qui de toutes choses savables à homme ne scet parler », encore derechief le povons conclurre par ce que prouvé avons des experiences de son sçavoir ; et pour ce que la matière y trait, dirons encore, si come au premier de ceste desreniere partie je promis, des effets de sapience selon les dis des auteurs ; et premierement sur ce que je proposece que Aristote dit : « Tous hommes par nature savoir desirent », dient les dittioneurs, aucuns pourroient avoir doubte, se ainsi est que tous hommes par nature aient desir de sçavoir, comment c'est que tous hommes ne poursuivent science ; ad ce doncques que ceste difficulté solue soit, noter yci devons que, comme plusieurs hommes se retrayent de ce que moult desirent, ou par la difficulté d'y parvenir, ou par occupacions autres, ou par aucune impotence ou deffault ; par difficulté, dis-je, et c'est en plusieurs guises, c'est assavoir : ou simplement quant aucuns se retrayent de science par reputer que elle fust impossible, combien que la cognoissance de verité ne soit impossible, si comme il apert ou .iie. de *Metaphysique*...<sup>810</sup>

<sup>803</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 1, *op. cit.*, note n°3, p. 20.

<sup>804</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, II, iiiii, note 2, *op. cit.*, p. 16.

<sup>805</sup> FENSTER, Thelma : « 'Perdre son latin' : Christine de Pizan and Vernacular Humanism », *Christine de Pizan and The Categories of Difference*, *op. cit.*, p. 91-107 ; MARGOLIS, Nadia : « Culture vantée, culture réinventée : Christine, Clamanges et le défi de Pétrarque », *Au champ des escriptures*, *op. cit.*, p. 269-308.

<sup>806</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, I xxi, *op. cit.*, p. 191.

<sup>807</sup> *Ibidem*, II i, *op. cit.*, p. 11.

<sup>808</sup> *Idem*, II ii, *op. cit.*, p. 10-11 et II iv et II lvi, *op. cit.*, p. 162-178.

<sup>809</sup> *Idem* : « Ne dirons nous encore de la sagece du roy Charles, la grant amour qu'il avoit à l'estude et à science ; et qu'il soit bien le demoustroit par la belle assemblée des notables livres et belle librairie, qu'il avoit de tous les plus notables volumes, qui par souverains auteurs aient esté compilés, soit de la Sainte Escripiture, de theologie, de philosophie et de toutes sciences, moult bien escripts et richement aournés, et tout temps les meilleurs escriptvains, que on peust trouver, occupez pour lui en tel ouvrage ; et se son estude bel à devis estoit bien ordonné, comme il vouldist toutes ses choses belles et nettes, polies et ordonnées, ne convient demander, car mieulz estre ne peust ; mais non obstant que bien entendist le latin et que ja ne fust besoing que on lui exposast, de si grant providence fu, pour la grant amour qu'il avoit à ses successeurs, que, au temps à venir, les vult pourveoir d'enseignemens et sciences introduisables à toutes vertus... », II xii, *op. cit.*, p. 42-43.

<sup>810</sup> *Idem*, II lxxiii, *op. cit.*, p. 162-163.



Christine justifie la pertinence de sa traduction, au moyen d'une tournure introduite par « ainsi ». Cette entrée en matière repose sur l'expression de la causalité : « comme il amast... ». La subordonnée circonstancielle de cause permet d'insérer le commentaire aristotélicien. En effet, le raisonnement est subordonné à une idée fédératrice : celle de l'amour de Charles V pour la connaissance, présenté comme un désir naturel à l'homme. Christine justifie alors son travail de vulgarisation qui ne relève pas, pour elle, d'un simple ornement mais d'une réelle réflexion philosophique. C'est l'amour du roi pour le savoir qui commande l'insertion du commentaire d'Aristote. Il s'agit d'une illustration, en somme, des qualités du monarque. L'écrivaine établit ainsi un lien entre les connaissances de Charles V et son aptitude à régner de façon appropriée<sup>811</sup> et prouve qu'il mérite l'épithète « sage ». Elle suggère qu'il fut naturel de faire confiance à un monarque dont la vaste entreprise de traduction permit d'illustrer une politique adaptée aux circonstances historiques.

Cette traduction éclaire le sens de l'ouvrage de façon pertinente. En effet, la métaphysique, qui est une science, ordonne les corps et les créatures en reliant les êtres inférieurs aux êtres supérieurs. Elle établit de ce fait une gradation sur l'échelle de la perfection étant donné que chaque créature dépend d'une cause première, c'est-à-dire de Dieu :

Comme plusieurs choses on prouve es naturelles sciences, qu'en suppose cogneues dedens methaphisique, si comme lieu, temps, mouvement, etc. », par quoy il appert qu'il les fault avoir veues ; comme l'entencion finale de sapience ou de methaphisique soit parvenir à cognoistre le gouvernement de la cause premiere, c'est Dieu le glorieux...<sup>812</sup>

#### *4) De la métaphysique à la politique ou une nouvelle réflexion sur la notion de cause*

Si la métaphysique rend compte d'une hiérarchie dans l'ordre de la création, le roi occupe lui aussi une place privilégiée inhérente à son rang puisqu'il occupe le degré le plus élevé dans l'échelle de perfection des créatures humaines. Si tous les êtres sont reliés à Dieu, Christine suggère que chaque individu est alors naturellement relié au roi. Ce commentaire remplit des objectifs politiques bien précis : il vise à rappeler que l'autorité naturelle repose sur le roi et que les luttes des princes ne sauraient nuire à un pouvoir et un statut qu'il ne s'agit nullement de remettre en cause même si Charles VI est sujet à de fréquentes crises de

---

<sup>811</sup>Voir DYSON, R.W: « For St. Thomas, as one might expect, submission to the rule of another is not foreign to our nature as rational creatures. Contrary to what St Augustine had argued, the institution of government is not at odds with the fact that we are made in the image of God...Some men are naturally wiser and stronger, and therefore better equipped to govern, than others; and 'if there were one man pre-eminent over others in terms of knowledge and justice, it would be inconsistent (with the idea of moral pre-eminence) if this pre-eminence were not deployed for the benefit of the others. », *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought, Major Concepts in Politics and Political Theory*, op. cit., p. 221.

<sup>812</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs de Charles V le sage*, II, op. cit., p. 17-18.

folie. La subtilité de Christine consiste donc à suggérer, sur le plan littéraire<sup>813</sup>, que l'existence d'un tel monarque<sup>814</sup> peut servir de modèle aux princes dans la mesure où se dessine la meilleure forme de gouvernement qui repose sur la défense d'intérêts communs<sup>815</sup>.

De fait, l'écrivaine prend position de manière discrète contre les luttes qui nuisent à l'équilibre du royaume et privilégie l'union au détriment des divisions stériles qui fragilisent le gouvernement. Elle utilise ce texte pour établir une comparaison d'ordre politique entre la dépendance des corps et des individus sur le plan métaphysique et politique. En employant l'analogie, chère à Thomas d'Aquin, Christine opère donc un transfert ou un glissement de sens entre la perfection des corps et la perfection morale. Ce transfert inhérent à l'écriture allégorique comme à la traduction<sup>816</sup> permet à Christine de clarifier sa démarche puisque l'insertion d'un texte traduit et glosé insiste sur les erreurs d'interprétation et les cheminements intellectuels impropres à guider le lecteur sur la voie de la morale et de la justice. Ce processus apparaît comme le prolongement allégorique du miroir de Raison et traduit une sorte de spécularité<sup>817</sup> à travers laquelle le poète propose une mise en abyme des

---

<sup>813</sup> Nous ne débattons pas de sujets historiques tels la responsabilité de Charles V dans la question du schisme mais baserons plutôt notre analyse sur un plan littéraire, philosophique et juridique, apte à faire de Charles V le modèle du *rex philosophus*.

<sup>814</sup> Voir DELOGU, Daisy, *Royal Biography and the Politics of the Hundred Years War: Theorizing the Ideal Sovereign*, Ph. D, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2003.

DELOGU, Daisy: « Reinventing the ideal sovereign in Christine de Pizan's *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* », *Medievalia et Humanistica*, 31, 2005, p. 41-58 ;

DULAC, Liliane : « Unité et variations de la sagesse dans le *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* », *Revue des langues romanes*, 1988, N° 2, p. 307-315 ; DULAC, Liliane : « De l'art de la digression dans *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* de Christine de Pizan », *Écrire l'histoire au Moyen Âge*, éd. Liliane Dulac et Jean Dufournet, *Revue des Langues Romanes*, N°1,1993, , p. 115-126. – Réimprimé in *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan*, op. cit., p. 148-157.

<sup>815</sup>R. W. DYSON: « Given, then, that government is natural and right and can confer both material and moral goods on us, St Augustine's view, that it does not matter under what form of government someone lives as long as his faith is not endangered, no longer holds...It is therefore entirely in keeping with his Christian Aristotelianism that St Thomas should revert to the classical practice of discussing the best form of government...St Thomas follows Aristotle in citing the 'king' bee as a typical example of monarchy in nature...Morally and institutionally, it is the most reliable kind of government because it is not subject to the stresses that arise when power is shared between individuals who will inevitably envy and resent one another...», *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought, Major Concepts in Politics and Political Theory*, op. cit., p. 223.

<sup>816</sup> Voir LUSIGNAN, Serge : « Il faut rappeler au point de départ la très riche polysémie du mot latin *translatio*. Le fascicule VIII du *Oxford Latin Dictionary* recense les sens suivants du mot *translatio*. Partant du niveau le plus concret pour aller vers les sens les plus abstraits, *translatio* peut signifier en latin : le transport physique d'objets, le déplacement de personnes, le transfert de droit ou de juridiction, le transfert métaphorique, le déplacement d'idées et, finalement, la traduction. *Translatio* désigne à la fois le transfert physique et le transfert symbolique, il confond le déplacement et l'appropriation. », *Nicolas Oresme, Tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, op. cit., p. 97.

<sup>817</sup>Raison semble proposer la spécularité qui est mise en œuvre dans *Le Mirouer* de Marguerite Porete. Catherine M. Müller note à ce sujet que : « Le dernier chapitre renvoie au premier, les poèmes se font écho, les citations s'entre-glosent incessamment pour créer de vastes cercles concentriques, des miroirs internes sans limites. La majeure partie du texte prend la forme d'un débat entre plusieurs figures allégoriques, toutes féminines, dont les principales sont Dame Amour et Raison. » Le miroir de Raison semble s'inspirer du *Speculum* de saint Augustin à l'intérieur duquel il développe deux nouvelles facettes de la métaphore spéculaire. Catherine M. Müller précise, à ce sujet que « la conception des Écritures saintes comme miroir permettant l'amendement moral de l'être humain, et l'idée de son propre livre comme 'miroir convexe, rassembleur, réunissant en lui l'image d'objets qui sont en réalité fort éloignés les uns des autres' c'est-à-dire 'rassemblant en un seul endroit des

rouages de son propre discours. En se présentant comme une traductrice, Christine indique qu'elle clarifie, de fait, des textes philosophiques et littéraires pour guider le lecteur dans son travail d'interprétation. C'est donc en actualisant le *sensus* allégorique dans un contexte politique en crise qu'elle tire parti d'une méthode caractéristique des textes bibliques et poétiques. Ses écrits rendent compte du transfert et de la richesse herméneutique que Gilbert Dahan applique aux textes faisant l'objet d'interprétations multiples :

La pluralité des lectures est un trait fondamental de l'exégèse médiévale ; en dehors même du fait qu'un passage scripturaire soit interprétable à différents « niveaux de sens » (lettre, allégorie, etc.), à l'intérieur même de chaque niveau, il y a une épaisseur de signification que les exégètes tentent de saisir par une sorte de « mitraillage herméneutique » ; l'univocité ne saurait rendre compte de la richesse du message divin, par conséquent il paraît légitime d'accumuler les exégèses, soit que l'on laisse le lecteur choisir celle qui lui conviendra selon le moment (surtout s'il s'agit d'un prédicateur), soit que l'accumulation même indique des directions possibles dans la compréhension d'un verset<sup>818</sup>.

En pratiquant la critique textuelle, telle qu'elle est envisagée par les exégètes<sup>819</sup>, Christine souhaite former son lecteur à la justice. Elle n'hésite pas, pour cela, à revenir sur ce qui éloigne l'homme de la notion aristotélécienne de félicité politique pour suggérer que le bonheur n'est pas uniquement réservé à la divinité ; son commentaire mentionne, à cet effet, Aristote :

Affin que entendu soit au cler de ceste grant difficulté que Aristote met a concevoir philosophie, si est à entendre qu'il veult dire de la partie de philosophie en laquelle toutes autres sciences sont comprises, qui appartient à la divinité, et veult dire plainement de methaphisique, qui est interpretée *oultre nature* ; et toutefois repret-il l'erreur d'un pouete ancien, nommé Simonides, cy-devant dit, lequel disoit seulement apertient à Dieu, non pas aux hommes, sçavoir ceste science ; car, disoit-il, comme elle soit tres digne, Dieu la s'est reservée ; aussi à homme, elle qui est si noble, et lui qui est si vil et soubmis à tant de fragilités et deffaulz, elle n'est pertinent ; dont « ceste erreur (ce disoit Aristote) sourdoit des erreurs des pouetes, affermens par leurs dis Dieu et les divines choses estre envieuses ; car, disoit-il, par envie, les choses, qui à leur estre affierent, ilz n'ont pas acceptable que les hommes sachent, ne qu'ilz s'n entremettent ; dont (disoit ycellui) se es choses, qui moins sont principaulz, les dieux ayent envie aux hommes, par plus forte raison, c'est juste chose qu'en ceste-cy c'est assavoir en la science qu'on enquier pour soy-meismes, et qui sur toutes est tres honorable, tres franche et tres digne, plus envieulz ilz soient » ; dont disoit Aristote : « Se ainsi estoit comme cil oppinoit, il s'ensuivroit les hommes estre moult maleureux, quant, par envie, Dieu les indignerait, ne doncques plus ses biens vers eulz n'influerait » ; mais la racine de ceste oppinion est fausse, que chose qui est divine puist estre ranccuneuse, car, comme envie soit tristece de la prosperité du bien d'aucun aultre, laquelle chose ne peut estre causée fors que d'aucun deffault, en tant que l'envieux si cuide cellui bien estre dominant le sien, laquelle chose ne pourroit estre en Dieu, n'en chose qui à lui apertiegne, car Dieu estre ne peut me ne troublé, comme il ne soit soubmis à aucun mouvement, ne son bien par bien d'aultre ne puist diminuer, car, de soy, comme de fontaine ressourdant de parfaite bonté, ressourdent incessamment et effluent tous biens<sup>820</sup>.

Il s'agit d'un commentaire de Simonides qui soutient l'idée erronée que la métaphysique est une science réservée à Dieu. Cette science fut convoitée par les poètes convaincus de ne pouvoir y accéder. Dieu était jaloux de cette attitude de l'homme qui ne

---

passages qui sont éparpillés dans le vaste corps du *speculum Scripturae* », *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt, De l'Autre Côté du Miroir*, *Currents in Comparative Romance Languages and Literatures, op. cit.*, p. 16 et p. 25.

<sup>818</sup> DAHAN, Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle, op. cit.*, p. 141.

<sup>819</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>820</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, II lxxvii, p. 174-175.

songeait plus, de ce fait, à l'honorer. Aussi les poètes restèrent-ils éloignés de la métaphysique de peur de l'offenser. Le commentaire thomiste que Christine s'approprie analyse les caractéristiques de la science en subordonnant la nature humaine à l'essence divine. L'homme peut prétendre à un savoir qui ne porte nullement préjudice à la divinité, en raison de la perfection de son essence ; Dieu est détenteur d'une sagesse qui ne souffre d'aucun manque. L'erreur du poète repose sur une compréhension erronée de la divinité à laquelle furent attribués des sentiments humains. Christine illustre la pensée de Thomas d'Aquin pour préciser que le sentiment de jalousie et d'envie est à l'opposé de la perfection divine. Elle suggère que l'erreur réside dans le fait d'attribuer à Dieu ce qui est le propre de l'homme :

...car poesie si n'est pas reprovée, ainçois si comme meismes ou tiers livre il recite, et saint Thomas le desclaire, il ne les reprove ne diffame, senon en tant comme il appert que fabuleusement ilz ont parlé des principes des choses, lesquelz trop clerement ne se pevent enseigner, car comme ce dit-il, « en tant comme il appert dehors qu'ilz estudierent, on n'i voit qu'ignorance et sont choses trop grosses, et qui veult querir en la mouelle muciee c'est chose trop occulte », par quoy, si que dit saint Thomas « comme il appere que Aristote vueille clerement enseigner la vérité, et par consequent impugner Platon, Socrates et les autres, qui ont parlé couvert, et ont en ombre escriptes leurs doctrines, toutefois il ne dispute à eulx selon vérité occulte, mais selon le sens apparent par dehors<sup>821</sup> ».

L'écrivaine clarifie donc la pensée de Thomas d'Aquin et nuance la thèse d'Aristote pour préciser que la poésie nécessite de remettre en question l'utilisation et la compréhension des figures de style. Elle recourt aux métaphores et à la fable pour s'interroger sur la manière dont le langage traduit ces concepts sans les trahir ni les dénaturer.

##### 5) *L'avocat des justes causes*

En employant le vocabulaire de la métaphysique, Christine choisit d'illustrer, de façon pertinente, la « cause » qui traduit sa pensée littéraire et juridique. En effet, elle se présente dans *Le Livre de la Cité des dames* comme l'avocat des causes justes en défendant les victimes accablées par de nombreux préjudices :

Mais ont, en ce faisant, quiqu'ilz soient, usé de mauvais droit, car faire grief et prejudice a une partie pour cuider secourir a une autre n'est pas equité, et de blasmer tous les meurs femenins au contraire de verité, si que je te monstrey par l'experience<sup>822</sup>.

Ainsi que tu peus entendre, belle douce amie, Dieux a demonstré que voirement a il mis lengage en femme pour en estre servy. Si ne leur doit estre reprochié ce dont maint bien vient et pou de mal, car pou souvent voit on grant prejudice venir a cause de leur lengage<sup>823</sup>.

---

<sup>821</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, lxxviii, p. 177-178.

<sup>822</sup> Christine de PIZAN, *La Città delle Dame*, I viii, *op. cit.*, p. 66-68.

<sup>823</sup> *Ibidem*, I x, p. 90.

Raison pose un cas d'école en spécifiant que les femmes ont souffert « amiablement les grans injures qui tant par bouche de plusieurs comme par mains escrits leu ont esté faictes a tort et a pechié... »<sup>824</sup>. Dans *Le livre du chemin de long estude*, Rhéa plaide sa cause à la cour de Justice, comme on l'a vu précédemment.

De plus, les exposés savants assumés par la sybille sensibilisent le lecteur à un ordre, une beauté et une bonté qui émanent de Dieu. Aussi le cheminement métaphorique à travers les contrées du savoir révèle que le désordre qui règne sur terre s'oppose à la beauté des sphères célestes et qu'il est causé par les iniquités. Le lecteur doit comprendre la cause de ces maux et trouver en lui-même la solution qui s'impose pour s'ajuster à autrui afin de rétablir la paix et la concorde. C'est ainsi que le plaidoyer de Sagesse rappelle que le bon prince est celui qui « garantit » la justice :

Le vrai prince est celui qui garantit la justice  
Justice et bien raison regarde.  
Et Tulle ou livre *Des Offices*  
Recordes aussi ces mos propices :  
« Comme il soit ainsi, ce dist il,  
Que la vertu noble et gentil  
De justice es larrons reluisse,  
Quant entr'eulx tel droit leur aduise  
Que leurs despouilles ilz departent  
Esgaument et les s'entrepartment,  
Par plus fort raison le prince estre,  
Qui la chose publique garde  
Et du commun corps a la garde<sup>825</sup>. » (v. 5811-5824)

La citation de Cicéron commentée par Christine insiste sur le lien entre le droit et la justice. Christine synthétise efficacement la pensée du rhéteur en montrant que l'objet de la justice est de rendre à chacun son droit. Le verbe « garantir » possède une forte connotation juridique. Le prince doit protéger ses sujets contre toute forme d'abus ou d'iniquité.

Il n'est pas rare que les écrivains du Moyen Age usent de ce vocabulaire dans leurs œuvres. Kate Langdon Forhan<sup>826</sup> rappelle que les clercs avaient accès au *Corpus iuris civilis* : une vaste compilation de textes de lois qui comprenait les principaux textes de l'antiquité romaine comme les *Institutions*, le *Digeste* et le *Code Justinien*. Ces textes étaient étudiés par les juristes à Bologne et à Paris, entre le XIe siècle et le XIIIe siècle. L'intérêt croissant pour le droit civil avait multiplié les gloses et Paris était devenu le centre d'étude du

---

<sup>824</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I iii, *op. cit.*, p. 54.

<sup>825</sup> Christine DE PIZAN, *Le Livre du Chemin de Longue Etude*, *op. cit.*, p. 430-432.

<sup>826</sup> Kate LANGDON FORHAN: « The revival of scholarship also encouraged the study of canon law, for which Paris was an important centre. This began in the twelfth century, with Gratian's monument effort to make sense of extant canon law by organizing the *Concordance of Discordant Canons*, commonly referred to as Gratian's *Decretum*. The revival interest in these two different legal codes in the twelfth century also encouraged the academic study of other surviving legal codes, including customary law. The development in the thirteenth and early fourteenth centuries of ideas about the law, particularly from the law schools of France and Italy, contributed significantly to the development of political theory during this period. », *The Political Theory of Christine de Pizan, Women and Gender in the Early Modern World*, *op. cit.*, p. 112-113.

droit canon au XIIIe siècle. Or l'amitié qui lie Christine à Gerson, spécialiste de droit canon, l'influence pour orienter son œuvre vers une perspective « légale », afin de permettre à son lecteur d'interpréter ses œuvres avec justesse. Christine possède une bonne maîtrise des notions juridiques, notamment celles que l'on trouve dans le *Digeste* :

The *Digest* and the *Institutes* both open with a foundational definition of justice that resonated throughout the Middle Ages: 'the perpetual and constant will to render to each one his due'. And, 'Justice is the firm and constant resolve which gives to each their due. Jurisprudence is the knowledge of things divine and human, the science of the just and the unjust...' So esteemed was this definition that it was often associated with Aristotle's concept of distributive justice and even attributed to him, especially in the case of Christine de Pizan. This famous formulation of justice- 'giving to each his due'-was understood to incorporate both substantive and procedural aspects of justice<sup>827</sup>.

En conséquence, la double signification métaphysique et juridique de la cause lui permet de convoquer la justice poétique qui se déploie à travers une argumentation logique et rigoureuse puisque chaque figure allégorique tente de prouver que la vertu qu'elle défend est la meilleure. Cette argumentation opère un autre transfert de la cause au cas, comme le laisse à penser la conclusion du *livre du chemin de long estude*. L'écrivaine en appelle, cette fois, au jugement de son lecteur pour que triomphe la vertu et que règne la justice, en l'assimilant à un avocat :

Mais ainçois celle me donna  
De ses joyaulx, et m'ordonna  
Et enchargia que diligent  
Fusse ; qu'a la nottable gent  
Esleus juges et avocas  
De ce fait monstasse le cas<sup>828</sup>. (v. 6371-6376)

L'intervention de Raison traduit également l'expression de cette même vertu : elle devient le juge qui préside le procès plaidé par les figures allégoriques Richesse, Noblesse, Sagesse et Chevalerie :

...A juger seroit, et remis  
A la sentence des humains.  
Mais bien leur fault viser au mains  
A quel court ilz s'en sommettront,  
Et en quieulx mains ilz se mettront.  
La furent toutes devisees  
Les cours du monde, et avisees  
Leurs coustumes et tous leurs drois<sup>829</sup>. (v. 6244-6251)

Aussi le mot fait-il allusion, chez Christine, au *ponere causam* des juristes<sup>830</sup> et à la cause défendue par les hommes de loi. Dans *Le Livre de la Cité des dames*, le discours de Droiture

---

<sup>827</sup> Voir LANGDON, FORHAN, Kate, *The Political Theory of Christine de Pizan, Women and Gender in the Early Modern World*, op. cit., p. 113.

<sup>828</sup> Christine DE PIZAN, *Le Livre du Chemin de Longue Etude*, op. cit., p. 464-466.

<sup>829</sup> *Ibidem*, op. cit., p. 458.

<sup>830</sup> Voir VILLEY, Michel: « Ponere causam. » Le travail s'effectue sur des cas (méthode « casuistique » encore à l'honneur dans les pays du *common law*) ; soit des cas litigieux réels, soit des cas d'écoles.

Le paragraphe 165 de l'article III des règles de l'art précise que la position de la cause résulte de la discordance des opinions ou autorités qui engendrent alors la naissance du problème que Villey définit comme le fait du heurt

revient sur cette notion et l'intègre dans une volonté de rendre justice aux victimes qui subissent des préjudices avérés :

« Je suis appelé Droiture qui ou ciel plus qu'en terre ay ma demeure, mais comme ray et resplendeur de Dieu et messagiere de sa bonté, je frequente entre les justes personnes et leur admoneste tout bien a faire, rendre a chacun ce qui est sien selon leur pouvoir, dire est soustenir verité, porter le droit des povres et des ignocens, ne grever autrui par exurpacion, soustenir la renommee des accusez sanz cause. Je suis escu et deffence des sers de Dieu. J'empêche la puissance et rigueur des mauvais, je fais donner loyer aux travaillans et meriter les bienfaiteurs. Dieu magnifeste par moy a ses amis ses secrez. Je suis leur advocate ou ciel<sup>831</sup>. »

Si Droiture est avocate des femmes, préfigurant ainsi l'apparition finale de Marie, Christine devient, elle aussi, plaideur de la cause féminine et illustre alors certains aspects de la *Lex Regia*, que Jeannine Quillet évoque à travers la notion de syndic qui désigne une personne mandatée pour agir en lieu et place du groupe qu'elle représente :

...cette loi bien connue des glossateurs affirmait sans ambiguïté la liberté absolue du souverain à l'égard des lois qui exaltaient sa puissance, *majestas* justifiée par son origine : c'est le peuple *populus romanus* qui transfère son autorité première et légitime dans la personne du prince et la lui délègue...Au sens juridique, la représentation a d'abord un sens très restreint, de nature procédurale : le représentant, « *actor* », « *syndic* », « *procurator* », désigné le plus souvent selon les dispositions légales établies, parfois aussi par les intéressés, agit au lieu et place du groupe qui lui a donné mandat de le faire, par sa volonté ou suivant la règle<sup>832</sup>.

Christine devient de ce fait *actor*, représentante de la cause féminine qu'elle plaide auprès de son lecteur et illustre la justice poétique dans la mesure où les femmes ont, grâce à elle, droit de cité dans un discours qui reconnaît et valorise leurs vertus. Ce lieu métaphorique allégorise la justice poétique. Dans la troisième partie de l'ouvrage, l'intervention de Justice est couronnée par l'apparition de Marie qui illustre la justice divine.

En effet, la transformation du discours allégorique sur les vertus montre que la cité des dames est appréhendée comme une authentique communauté juridique dont Jeannine Quillet explique les enjeux :

Pour désigner la communauté politique, les Commentateurs de la *Politique*, à partir de 1260, ont usé du terme de « *civitas* », de préférence à celui d'« *universitas* », non sans raison : « *civitas* » ou « *communitas* » avaient l'avantage de traduire directement les termes grecs équivalents...Il faut attendre, au XIV<sup>e</sup> siècle, l'œuvre de Marsile de Padoue pour que l'usage systématique, mais non exclusif, du reste d'« *universitas* » s'invêtère. Ce n'est pas un hasard si l'idée de représentation au sens où nous l'avons évoquée se voit également promue au premier plan de sa doctrine politique<sup>833</sup>.

Il n'y a qu'un pas, que l'écrivaine semble franchir, entre la notion de *civitas* et celle d'*universitas* puisque les figures allégoriques construisent leur argumentation autour des

---

de propositions affirmative et négative sur le même objet. (p. 198). Il précise plus loin que dans les disputes de philosophes de l'école réaliste : « la cause qu'il faut d'abord poser, est une « chose », une réalité. Une vraie discussion dialectique se doit de porter sur le réel (*to pragma*) et non sur le mot (*to onoma* Top. 108 a). Les juristes interrogeront sur des causes, des affaires réelles (*res de qua agitur*). », *Philosophie du droit, Définitions et fins du droit, Les moyens du droit*, Paris, Dalloz, 2001, p. 198, 199 et 205.

<sup>831</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I iv, *op. cit.*, p. 58.

<sup>832</sup> QUILLET, Jeannine: « *Universitas Populi* et Représentation au XIV<sup>e</sup> siècle », *Miscellanea Mediavalis* Band 8, der Begriff der Repraesentatis im Mettelalter, Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1971, p. 187.

<sup>833</sup> *Ibidem*, p. 189.

préjudices subis par les femmes atteintes dans leurs corps et leur intégrité. Etant donné que la créature féminine perçue comme un mâle manqué, souffre aussi, selon l'interprétation misogyne, d'une déficience rationnelle, mais aussi morale, Raison rappelle à Christine que la vertu est universelle : « celui ou celle en qui plus a vertus est le plus hault, ne la hauteur ou abaissement des gens ne gist mie es corps selon le sexe mais en la perfeccion des meurs et des vertus<sup>834</sup>. » Les figures allégoriques soulignent<sup>834</sup> que le raisonnement juste porte sur l'être humain en général et non sur une distinction sexuelle entre l'homme et la femme, préjudiciable au féminin. Car porter préjudice à la femme affaiblit le corps politique dans son ensemble.

De ce fait, le discours allégorique déconstruit, pierre à pierre, les visions réductrices et diffamatoires pour fonder une *universitas*, au sens de corps réhabilité, c'est-à-dire de collègue féminin ou corporation féminine, réévalué à sa juste mesure. La cité peut alors se percevoir comme la métaphore d'un corps, au sens d'organisme éternel. E. Kantorowicz en a donné une explication juridique :

C'est-à-dire que le concept organique pris isolément-la comparaison par Jean de Salisbury de l'Etat avec un corps humain-n'avait pas encore consciemment assimilé le facteur d'un temps illimité, qui ne fut absorbé que quand l'organisme de l'Etat devint « un corps » au sens juridique, une *universitas* qui ne « meurt jamais »...Naturellement, il fallut un certain temps avant que les découvertes des juristes-l'identité dans la succession et l'immortalité légale de la corporation-commencent à imprégner et à se combiner avec l'idée de l'Etat en tant qu'organisme éternel, ou avec le concept sentimental de *patria*<sup>835</sup>.

Ce mot évoque aussi, sous la plume de Christine, la cause en tant qu'agent dans un processus de causalité et de conséquence qui implique alors la notion de responsabilité morale et politique. Lorsqu'elle emploie ce terme, elle semble s'inspirer d'Oresme qui utilise les deux significations de ce mot<sup>836</sup>.

*Le Commentaire sur la Métaphysique* est donc nécessaire à la transmission d'un message qui permet une réelle réflexion sur la notion de causalité en suggérant que chaque individu dépend de ce tout et participe ainsi au bon fonctionnement du royaume. Par conséquent, la traduction, chez Christine, est intimement liée à une réflexion philosophique et politique.

En effet, le vocabulaire de la cause, du temps et du lieu s'applique à la jurisprudence médiévale<sup>837</sup> car il offre une autre lecture de l'art de gouverner. Michael Richarz souligne qu'elle combine de manière nécessaire le savoir et le pouvoir<sup>838</sup> :

---

<sup>834</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I ix, *op. cit.*, p. 80.

<sup>835</sup> Voir KANTOROWICZ, E, *Les deux corps du roi*, éd. Jean-Philippe et Nicolas Genet, Paris, Gallimard, 1989, p. 225-226.

<sup>836</sup> Voir l'article « Cause » dans le *Dictionnaire du Moyen Français 2009* en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>.

<sup>837</sup> Voir NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>838</sup> Liliane DULAC : « L'homologie longuement expliquée des relations de l'entendement au corps, et du souverain au peuple, l'affirmation que le souverain a plus que tout autre vocation à la « sagece » et au savoir auxquels tous les hommes aspirent naturellement sans pouvoir y atteindre, rapprochent de nouveau l'auteur philosophe du « sage roy » : la « sagece » est cette haute science que l'écriture même du livre manifeste, en se



Christine's conception of Science, which she explains in Part III of the *Fais et bonnes meurs*, is based on St Thomas Aquinas's commentary on the *Metaphysics*. Although this translation and commentary of the Aristotelian text had been cited by many authors of the Late Middle Ages, Christine was the first to translate excerpts into French. According to Aristotle, wisdom consists of five other qualities which can be gathered into a theoretical and a practical part. The theoretical qualities are *entendement* (intellect), *science* (knowledge), and *sapience* (the insight into the higher things obtained by the acquisition of knowledge). Practice consists in putting into action theoretical knowledge, and appears as *art* and *prudence*<sup>839</sup>.

Christine utilise la comparaison inhérente à la métaphysique pour analyser les comportements du roi et des princes, à la lumière des vertus intellectuelles et morales nécessaires pour bien gouverner :

Pour ce que ceste vertu de douceur et humilité fait entre les vertus à recommander comme de Dieu tres esleue et singulierement amée, si comme il paru au procès de sa tres esleue vie tout à nostre instruction, comme dit à ce propos le *Proverbe*, est entre les autres vertus comme neccessaire à tout hault prince et gouverneur du peuple, sanz laquelle aucune amour d'estrange ou privé ne se peut bonnement acquerir...et que elle face plus à louer es princes et poissans que en autres hommes, nous peut apparoir, par les louenges des trespassez vertueux...<sup>840</sup>

Qu'il soit ainsi que largece et liberalité soit vertu agreable à Dieu, appert par ce que il nous commande amer nostre proesme comme nous meismes, lequel commandement acomplir seroit impossible là où ycelle seroit close et hors usage ; et que la premisses vertu de nostre introitte, c'est assavoir noblece de courage, se peust emplir et parfaire, sanz celle avoir, ne pourroit estre, et par especial es princes poissans et aissiez de mettre à œuvre les liberalitez, à quoy elle instruit les tres vertueux nobles de courages, acquerans la loier de bonne renommée. A nostre propos, povons avecques les autres vertus prouver nostre prince susdit tres entierement pourveu de vertueuse et prudent largece, sanz laquelle vertu avoir, nul prince, quelque autre grace que il ait, ne peut acquerir parfaitement estrange amour, ne grant louenge...<sup>841</sup>

## II) De la justice poétique au jugement poétique

Le désir qui anime Christine de rendre justice aux femmes victimes de la médisance clergiale, dans *Le Livre de la Cité des dames* ou bien encore à Rhéa qui souffre des injustices causés par ses enfants dans *Le livre du chemin de long estude* la pousse à développer une réflexion sur la manière de gouverner qui soulève la question du juste et de l'injuste.

---

guidant sur l'exemple d'un souverain qui l'a inscrite dans les actions de son règne. En fin de compte, l'ultime digression théorique constitue la justification même de l'ouvrage, tout entier orienté vers la réunion du savoir et du pouvoir. », « De l'art de la digression dans les « Fais et bonnes meurs du sage Roy Charles V », *The City of Scholars*, *op. cit.*, p. 148-157.

<sup>839</sup> Voir RICHARZ, Michael, « Prudence and Wisdom in Christine de Pizan's *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>840</sup> Christine DE PISAN, *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, I, xxvi, p. 72-73.

<sup>841</sup> Christine DE PISAN, *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, I, xxviii, p. 79-80.

## 1) Les vertus morales et intellectuelles qui définissent le bon prince

En présentant l'art de bien gouverner comme une science, Christine illustre une démarche sommative<sup>842</sup>. Elle relie, de manière pertinente et dans une perspective thomiste, les vertus intellectuelles et morales afin de sensibiliser son lecteur princier à la prudence. Thomas d'Aquin définit la vertu morale comme l'inclination naturelle à l'action, à l'origine de la bonté de l'acte humain :

Or le nom de vertu morale vient de mœurs au sens d'inclination naturelle ou quasi naturelle à une action. De cette signification, l'autre est, du reste, toute proche, celle qui veut dire coutume, car la coutume devient en quelque sorte une nature, et produit un penchant qui ressemble à une inclination naturelle. Or il est évident que l'inclination à l'acte appartient en propre à la puissance appétitive puisque c'est elle qui met toutes nos puissances en action, comme nous l'avons déjà montré. Voilà pourquoi ce n'est pas toute vertu qui est appelée morale, mais seulement celle qui réside dans la puissance appétitive<sup>843</sup>.

(Dicitur autem virtus moralis a more, secundum quod mos significat quandam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem, ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, qua significat consuetudinem, nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quod inclinatio ad actum proprie convenit appetitivae virtuti, cuius est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supradictis patet. Et ideo non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva<sup>844</sup>.)

Etienne Gilson rappelle qu'il existe plusieurs sortes de vertus<sup>845</sup>. Ce sont des dispositions à bien agir qui siègent dans l'intellect et se manifestent sous la forme spéculative<sup>846</sup> ou pratique<sup>847</sup>. La vertu, précise-t-il, apparaît comme une sorte d'*habitus* :

...une *disposition stable*, en en d'autres termes un *habitus* ; elle réside dans *une faculté volontaire*, ou dans n'importe quelle faculté prise en ce qu'elle a de volontaire ; elle n'appartient qu'à un *être intelligent* et capable par là même de se déterminer par ses actes ; elle trouve son origine dans un *germe naturel*, mais elle ne parvient à son complet développement que grâce au *concours de la raison*, qui constitue et imprime en quelque sorte dans les facultés inférieures une disposition droite, sans la rectitude de laquelle cette disposition acquise ne serait pas une vertu<sup>848</sup>.

L'intelligence, la science et la sagesse sont les trois principales vertus intellectuelles. Cependant, le philosophe précise que les actes de juger, commander et délibérer qui relèvent plutôt de dispositions morales concernent également l'intellect spéculatif car ces verbes sont subordonnés à des fins pratiques et concernent l'action de gouverner :

Etre capable de bien juger, soit d'après la raison naturelle, soit d'après la loi commune, c'est posséder cette vertu que l'on entend désigner lorsqu'on dit d'un homme qu'il a du *jugement*. Reste la troisième,

---

<sup>842</sup>Voir MINET-MAHY, Virginie, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI*, *op. cit.*, p. 116.

<sup>843</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 58 a. 1 co, t.2, *op. cit.*, p. 355.

<sup>844</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [35937] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 58 a. 1 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>845</sup> Voir SAINT THOMAS, *Textes sur la Morale*, traduits et commentés par Etienne Gilson, Paris, Vrin, 1998, p.179-180.

<sup>846</sup> *Ibidem*: « Si nous considérons d'abord sa fonction spéculative, elle nous apparaîtra comme étant, par définition indifférente à l'égard de tout ce qui est action et pratique ; comme telle aussi elle ne peut être le siège véritable de véritables vertus, puisque les vertus proprement dites sont des dispositions à agir. L'intellect spéculatif ne peut donc contenir que des vertus qui soient de bonnes manières d'être, non de celles qui font que l'on se sert de bonnes dispositions. », p. 179.

<sup>847</sup> *Idem*, p. 179.

<sup>848</sup> *Idem*, p. 178.

de beaucoup la plus importante de toutes, et qui, seule d'entre les vertus intellectuelles, est indissociable des vertus morales, la *prudence*<sup>849</sup>.

Plus loin, le philosophe insiste sur le rôle régulateur de la morale qui détermine les actes humains :

Une prudence qui s'exercerait sur un appétit dépourvu d'habitus moraux s'exercerait donc sur un appétit en proie à ses passions et mettrait constamment la vertu de l'intellect au service d'une mauvaise cause morale. C'est donc bien par la prudence que communiquent de fait ces deux ordres de vertus que nous avons spécifiquement distingués. On notera en deuxième lieu que les vertus morales sont en contact et comme aux prises avec les passions, car elles sont greffées les unes et les autres sur une même souche, la partie appétitive de l'âme<sup>850</sup>.

Pour sa part, Christine précise que la vraie sagesse consiste en la réunion des vertus morales et intellectuelles comme on peut le voir avec *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. Dans cet ouvrage, le roi réunit ces deux sortes de qualités que l'écrivaine analyse à travers le concept thomiste de volonté, conférant aux actes humains leur principe de moralité<sup>851</sup> illustré principalement par la prudence qui émane d'un bon jugement. Aussi, suggère-t-elle que cette vertu est caractéristique de la sagesse de Charles V. Christine insiste sur les vertus intellectuelles qui se manifestent à travers la spéculation et la pratique pour indiquer concrètement de quelle manière ces dispositions permettent de prendre les bonnes décisions.

Ainsi, lorsqu'elle évoque l'intelligence de Charles V, elle mentionne l'entendement qui est perfectionné par la vertu spéculative et l'étude des sciences :

Si povons de celui roy conclurre que entre tous les esleus estoit tres souverain et suppellatif en haultece d'entendement. De ceste noblece d'entendement dit Aristote au premier de *Metaphisique* : « Tous hommes par nature sçavoir desirent », car, dit la glose : « Par appetit naturel l'entendement desire et couvoite sçavoir, et la cause est car l'entendement est imperfect, dont comme l'appetit ensuive l'imperfection, est desireux, car, se imperfection n'y estoit, appetit n'y seroit » ; et, de ce et des dependences de sapience sera plus plainement parlé selon la declaracion d'Aristote cy après<sup>852</sup>.

Dans la mesure où l'entendement conduit à la sagesse au moyen de la spéculation (c'est-à-dire l'activité de l'esprit liée à la réflexion abstraite<sup>853</sup>), Christine suggère que cette activité permet de concrétiser et de développer le sens de la justice en apprenant à discerner ce qui est juste de ce qui ne l'est pas. Le discernement ainsi sollicité de la part de son lecteur

---

<sup>849</sup> Voir SAINT THOMAS, *Textes sur la Morale*, op. cit., p. 180.

<sup>850</sup> *Ibidem*, p. 186-187.

<sup>851</sup> Daniel Mark NELSON: « Because properly human and morally significant acts are those that proceed from the rational appetite or will, he begins by discussing acts insofar as they are voluntary or involuntary and then considers their circumstances, the accidental factors pertaining to them that determine the way in which they are evaluated...What is morally significant about agents whose actions are subject to moral evaluation is their apprehension of ends, their deliberation about the means for attaining those ends, and their desire to attain them. In saying this, Thomas has really outlined the subject matter of ethics, the investigation of the conditions for the attainment of a level of our proper happiness, end, or good as humans. », *The Priority of Prudence, Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, The Pennsylvania State University Press, 1992, p. 38-39.

<sup>852</sup> Christine DE PISAN, *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, II iii, op. cit., p. 20.

<sup>853</sup> Voir la définition du mot « speculation » dans le *Dictionnaire du Moyen Français 2009* en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>.

favorise l'exercice du jugement poétique qui nécessite une réflexion sur le pouvoir éclairée par un apprentissage raisonné des sciences :

Avec sapience et science est neccessaire don d'entendement à parfaite sagece, c'est assavoir homme sage. Or soit notté se cellui, que nous disons sage, qui est à m'entencion le roy Charles, pot avoir, avec les biens dessus ditz, la noblece d'entendement, selon ce que le desclaire Aristote, qui dit que entendement est abit des principes premiers des demoustrances, qui n'est autre chose à dire que le concept des choses veues, sceues et opinées par vraies raisons. Or regardons la subtilece de l'entendement de nostre prince, comment grandement s'estendi à comprendre et concepvoir toutes choses, tant speculatives, comme ouvrables, lorsque les belles sciences estudioit...de ceste noblece d'entendement dit Aristote au premier *Methaphisique* : «Tous hommes par nature sçavoir desirent », car, dit la glose : « Par appetit naturel l'entendement desire et couvoite sçavoir, et la cause est car l'entendement naturellement est imperfet, sont, comme l'appetit ensuive l'imperfection, est desireux, car, se imperfection n'y estoit, appetit n'y seroit » ; et, de ce et des dependences de sapience sera plus plainement parlé selon la declaracion d'Aristote cy après<sup>854</sup>.

Le vocabulaire que Christine semble emprunter à Oresme : « entendement » et « speculatives », rencontrés dans *Ethiques* VI ii<sup>855</sup>, lui permet d'ancrer de façon pertinente la biographie de Charles V dans un contexte politique en crise. L'auteur précise que l'exercice de la justice dépend surtout de la volonté<sup>856</sup>. Dans le livre V de *Ethiques d'Aristote*, en effet, Oresme établit que cette faculté nous permet d'agir de manière juste ou injuste<sup>857</sup>. Il insiste tout particulièrement sur la nature des injustices en expliquant qu'une action involontaire n'est pas à proprement parler blâmable. En revanche, le tort que l'on commet volontairement relève du vice et même du péché<sup>858</sup>.

Christine se fixe des objectifs similaires à ceux d'Oresme. Elle devient pédagogue<sup>859</sup> pour exposer à ses lecteurs de quelle manière son ouvrage peut accroître l'entendement et conférer ainsi la véritable intelligence politique qui procède d'une pratique des vertus morales et intellectuelles. Cependant pour rester un bon prince, il faut exercer la justice qu'Oresme, définit comme la vertu suprême<sup>860</sup> dans le sillage de Thomas d'Aquin.

---

<sup>854</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, II iii, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>855</sup> Nicole ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, VI ii, *op. cit.*, p. 332.

<sup>856</sup> Matthias BACHMAN-LUTZ: « To be more precise, as already indicated the task of the virtue of justice viewed from a general perspective is to rectify human acts toward others (*actus humanos rectificare*). Justice performs this task by regulating interpersonal actions and the external circumstances affecting those interpersonal actions. », « The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas. », *Medieval Philosophy and Theology*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>857</sup> Nicole ORESME: « Et comme il soit verité que tout juste ouvrer soit volontaire, il semble estre raisonnable que injuste souffrir et juste souffrir soit opposite semblablement », *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, V xviii, *op. cit.*, p. 310.

<sup>858</sup> *Ibidem*: « Et quant tel nuisement est fait senz pourvision despourveüment, et que l'en ne s'en donnoit garde, c'est une infortune, mais quant l'en scet bien que l'en fait tele chose et c'est senz malice, adonques c'est pechié. Car quant le principe du fait est dans la cause du faisant, c'est pechié ; et quant tel principe est hors de sa puissance, c'est infortune. », V xvii, p. 308.

<sup>859</sup> Nous employons ce terme à dessein dans la mesure où ce terme est employé par Oresme dans *Le livre de Ethiques d'Aristote*, III xxvii, *op. cit.*, p. 229.

<sup>860</sup> Nicole ORESME: « Donques justice est justice vertu parfaite, non pas simplement, c'est a savoir, ou regart tant seulement de celui qui a telle vertu ; mais avecques ce, ou regart de autre et en rapportant a autre. Et pour ce dison nous maintes foiz en proverbe que justice est la plus tres noble de toutes les vertus...Et pour ce justice seule et nulle autre vertu semble estre bien de autrui car elle est fait bien conferent et utile au prince ou au pueple commun. », *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, V 2, *op. cit.*, p. 278-279.

Pour indiquer à son lecteur de quelle manière il peut devenir un bon prince, Christine souligne que Charles V parfait son entendement en agissant de manière judicieuse. Le portrait qu'elle brosse des qualités du monarque réunit les vertus intellectuelles et morales puisqu'il est « Ameur de sapience »:

Et que nostre roy Charles fust vray philosophe, c'est assavoir, *ameur de sapience*, meismes imbuez en ycelle, appert par ce que il fu vray inquisiteur des haultes choses premieraines, c'est assavoir de haulte theologie, qui est le terme de sapience, qui n'est aultre chose que cognoistre Dieu et ses haultes vertus celestes, par naturele science. En ce le demoustra nostre bon roy, car il vout en ycelle par saiges maistres estre instruit et apris, et, pour ce que peut-estre n'avoit le latin, pour la force des termes soubtilz, si en usage comme la lengue françoise, fist de theologie translater plusiers livres de saint Augustin et aultres docteurs par sages theologiens, si comme sera cy après declairié, ou chapitre de ses translacions ; et de theologie vouloit ouir, entendoit les poins de la science, en sçavoit parler, sentoit par raison et estude ce que theologie demoustré, laquelle chose est vraye sapience ; et, à ce propos dirons ce que Aristote en sa *Methaphisique* et autre part desclaire sus ceste matiere<sup>861</sup>.

Sy est doncques ainsi que traittier nous convient particulièrement de ce que nous disons en general sagece, à savoir, quelz choses y sont comprises, à quoy elle s'estent, et de quoy elle vient, et en qui elle se termine ; et quoyque ceste matiere soit moult obscure et soubtille à la foiblece de mon pouvre engin, le cours des auteurs et leurs escripts nous en fera sages, dont, en usant de leurs motifs, dirons que art, prudence, entendement, science et sapience sont les suppoz de parfaite sagece ; et que aucun ne puist cuidier qu'ilz soient synonymes, c'est assavoir, qu'ilz segnefient tout un, Aristote ost ceste doubté, et pour la declairier il envoie aux moreles sciences, c'est assavoir, ou vi. d'*Ethiques*, ouquel il a moustré comment sont differens les vertus de l'ame, qui sont, comme dit est, art, prudence, entendement, science et sapience, ( et dit que ce sont vertus de la part speculative de l'ame, qu'on dit santtifique ) ; toutefois ilz different, car, entendement est abit des principes premiers des demoustrances ; science est abit des conclusions par les causes plus basses, et sapience considere les causes premieres ; et pour cela meismes il dit sapience estre chief de toutes les sciences ; mais prudence et art sont es parties de l'ame, où avient la pratique, laquelle est raciocinative des choses ouvrables contingentes<sup>862</sup>.

Christine se livre ici à un exposé savant sur les sciences et les vertus nécessaires pour bien gouverner. L'hyperbole qui caractérise le souverain : « suppellatif en haultece d'entendement » relie les vertus intellectuelles et morales à une poétique de la justice. En effet, la vertu de prudence permet de prévoir des lois plus justes pour régler les litiges dûs aux problèmes de succession:

...vout de saine memoire et entencion deliberée, pour le bien de la couronne de France et de la commune utilité, establir certaines loys, dont, entre les autres, ordenna, institua, fist jurer et promettre à tenir ferme et estable à tousjoursmais, à ses freres, aux pers de France et à tous les barons, que, ou cas que il yroit de vie à trespasement ainçois que son filz Charles, selon les ancienes coutumes de France, fust en aage de recepvoir la digneté royale, que neantmoins, par nouvelle institucion seroit couronné tres en l'aage de .XIIII.ans, s'il avenoit qu'avant lui fust faillis, et que dès lors en avant ceste loy vouloit et ordennoit fust ferme et estable, si que jouir en peussent tous les enfens premiers nez des roys, se le cas si acheoit<sup>863</sup>.

L'écrivaine montre que l'interprétation de la loi est fondamentale dans la mesure où elle requiert un raisonnement pratique qui tienne compte des circonstances.

Martha Nussbaum souligne, à cet effet, que ce raisonnement concerne aussi bien la morale que la politique :

---

<sup>861</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, II iii, *op. cit.*, p.13-14.

<sup>862</sup> *Ibidem*, II ii, p. 9-10.

<sup>863</sup> *Idem*, II vi, *op. cit.*, p. 22.

The idea that the law is a respectable academic field only if it is a science in one of these senses ignores an obvious possibility: that the law is a humanistic as well as a scientific field, and that its excellences include the special excellences of practical reasoning as they are understood in the humanities. As Aristotle long ago argued, reasoning in ethics and politics is and ought to be different from the deductive reasoning some seek in the sciences, for it must be concerned in a more fundamental way with historical change, with the complexity of actual practical contexts, and with the sheer diversity of cases<sup>864</sup>.

En conséquence, l'évocation de ces vertus soulève une problématique politique et morale. Charles V incarne le monarque idéal car il se montre prudent et juste. Selon Christine, il gouverne avec justice puisque ses actes reflètent un jugement droit. L'écrivaine illustre alors, dans cet ouvrage, ce que Karen Green nomme une philosophie morale et politique<sup>865</sup> liée à l'action, en opérant une synthèse de la sagesse et la prudence telles qu'elles sont évoquées chez Aristote et Thomas d'Aquin :

This suggests that through her reading of Aquinas and Aristotle himself, Christine had acquired a better understanding of the original distinction between knowledge as *sophia* and the practicability of *phronesis* than Hugh of St-Victor had demonstrated...Hugh, much less shaped by Ciceronian ideas of prudence than Abelard, took the practicability of prudence to imply that it is not concerned with spiritual matters as that it is active and applied<sup>866</sup>.

## 2) *Le bon prince sage et prudent*

L'évocation des qualités de Charles V vise à former le jugement du lecteur et à lui prouver que la prudence est nécessaire à bien gouverner dans ces temps troublés qui opposent fréquemment les princes de sang. Faisant alors de la prudence une priorité dans son discours<sup>867</sup>, elle illustre une pensée thomiste dans la mesure où le théologien précise que cette disposition exige d'adapter son comportement en vue de la fin requise et l'on sait que Christine souhaite voir s'installer la paix durablement :

La prudence est la vertu la plus nécessaire à la vie humaine. Bien vivre consiste en effet à bien agir. Or pour bien agir, il faut non seulement faire quelque chose, mais encore le faire comme il faut, c'est-à-dire par un choix bien réglé et non seulement par impulsion ou passion. Mais, comme le choix porte sur des moyens en vue d'une fin, sa rectitude exige deux choses : la fin qui est due, et des moyens adaptés à cette fin<sup>868</sup>.

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maxime necessaria ad vitam humanam. Bene enim vivere consistit in bene operari. Ad hoc autem quod aliquis bene operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodo faciat; ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quae sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem; et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem

---

<sup>864</sup> NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 86.

<sup>865</sup> Voir HICKS, Eric: « The Political Significance of Christine de Pizan », *Politics, Gender and Genre*, Boulder, Westview Press, 1992, p. 7-15.

<sup>866</sup> GREEN, Karen: « On translating Christine as a Philosopher », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, op. cit., p. 135.

<sup>867</sup> Voir NELSON, Daniel Mark, *The Priority of Prudence, Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, op. cit.

<sup>868</sup> Thomas d'AQUIN, *La Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 57 a. 5 co, t. 2, op. cit., p. 352.

homo convenienter disponitur per virtutem quae perficit partem animae appetitivam, cuius obiectum est bonum et finis<sup>869</sup>.

Si l'écrivaine avait déjà illustré de quelle manière elle envisage l'expression de la justice poétique (s'inspirant, pour cela de Dante), elle ancre davantage son discours dans une réalité historique qu'elle souhaite voir s'améliorer. C'est à cette fin qu'elle estime nécessaire d'insister sur le jugement qui favorise la prudence soulignant ainsi que c'est à travers cette vertu que le prince est véritablement à même de prendre les bonnes décisions<sup>870</sup>. Elle précise que cette bonne disposition à l'égard des fins peut s'acquérir<sup>871</sup> à condition de le désirer puisqu'il ne s'agit pas uniquement d'une vertu infuse. C'est pourquoi dans *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, Prudence apparaît comme la mère des vertus<sup>872</sup> et illustre la vertu acquise qui a trait aux bonnes moeurs<sup>873</sup> :

Bon me semble, à parfaire l'entencion de nostre œuvre, que distinctteement soit traitté les bonnes meurs et condicions d'icellui sage dont nous parlons; et comme prudence et sagece soit mere et conduiseresse des aultres vertus, laquelle lui estoit instruction dans tous ses fais...<sup>874</sup>

Si Christine se livre à l'éloge de ces vertus morales qui reflètent une disposition permanente qui nous incline à accomplir une bonne action, elle insiste davantage sur la prudence puisque la rubrique du chapitre XXI, par exemple, s'intitule : « *Item*, commence à parler des vertus du roy Charles et premierement de sa prudence et sagece<sup>875</sup>. » L'ordre des mots : prudence et sagesse n'est pas anodin. En effet, Christine semble poursuivre une idée qui lui est chère, amorcée dès *Le livre du chemin de long estude*. Si le débat insistait, comme on l'a vu précédemment, sur l'importance de la délibération précédant l'action et qu'il se rattachait en cela à la raison pratique<sup>876</sup>, dans *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy*

---

<sup>869</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [35918] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 57 a. 5 co, <http://www.corpusthomisticum.org>.

<sup>870</sup> Daniel WESTBERG: « In view of the many ways that decisions and executions may be deformed, moral virtues (right dispositions to certain ends) are required so that the agent will be able to select and use the appropriate principles. Avoiding sin and enjoying pleasurable things are both valid principles; prudence and moral virtues are required to be able to use the right principles in appropriate situations. », *Right Practical Reason, Aristotle, Action and Prudence in Aquinas*, op. cit., p. 221.

<sup>871</sup> Daniel Mark NELSON: « Prudence is obtained and perfected through practice in deliberation and action, just as the virtue of temperance, for example, is cultivated through acting temperately. Although Thomas acknowledges a divinely infused prudence, the cardinal virtue of acquired prudence is dependent of one's experience in moral deliberation over a lifetime, which is why it is seldom found in the young (II-II, q. 47, a. 14). », *The Priority of Prudence, Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, op. cit., p. 79.

<sup>872</sup> Voir, Christine DE PIZAN, *Le livre de Prudence*: [www.pizan.lib.ed.ac.uk](http://www.pizan.lib.ed.ac.uk).

<sup>873</sup> Voir Liliane DULAC, en collaboration avec Christine Reno: « *Le Livre de Prudence à l'enseignement de bien vivre*, dont sont absents ce prologue (remplacé par une introduction définissant les concepts de base du traité) ainsi que la conclusion et toute mention du prince dédicataire, offre par ailleurs un texte à peu près identique : le sujet de l'ouvrage est cependant désigné non par « prodommie » mais par « sapience », « mere et conduiseresse de toutes les vertus » (fol. 268a-268b)... », « Rhétorique, critique et politique *Le Livre de Prudence* de Christine de Pizan : quelques aperçus », Actes du colloque de Montpellier (mars 2008), in *La vertu de Prudence de Jean Gerson à Gassendi*, Paris, Garnier, à paraître, p. 1.

<sup>874</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, I xxii, op. cit, p. 59.

<sup>875</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>876</sup> Daniel Mark NELSON: « Prudence is obtained and perfected through practice in deliberation and action, just as the virtue of temperance, for example, is cultivated through acting temperately. Although Thomas

Charles V, il s'agit de lier la prudence à cette même notion dans la mesure où cette vertu caractérise l'homme bon et sage<sup>877</sup>.

La biographie de Charles V suggère que la prudence<sup>878</sup> est la droite règle de l'action qui exige d'être bien disposé à l'égard des fins (des actions à accomplir), ce qui relève du bon jugement. La deuxième partie de l'ouvrage comporte une rubrique intitulée: « Cy dit comment le roy Charles tenoit ses subgiez en amour, et preuves que ainsi doie estre fait ». Charles V apparaît comme un monarque qui gouverne ses sujets en illustrant cette même qualité<sup>879</sup> :

De la prudence du roy Charles, comme il fust parfait ameur de ses subgiez, avoist en toutes manieres de les tenir en amour et dilection vers lui, pour ce vult vers eulx tenir tel maniere que de touz estas se tenissent pour contens des ordenances, qui estoient necessaires et convenables a faire en la gouvernance des fais du royaume ; et, pour ce, non obstant que de sa seigneurie et autorité peust faire et ordener de tout à son bon plaisir, quant venoit à conseiller sus l'estat du royaume, il appelloit à son conseil les bourgeois de ses bonnes villes, et meismement des moyenes gens, et de celz du commun, affin qu'il leur moustrast la fiance qu'il avoit en eulz<sup>880</sup>.

Christine rappelle que la prudence consiste à tendre vers la réalisation du bien commun. C'est en lectrice d'Aristote traduit par Oresme<sup>881</sup> qu'elle favorise l'exercice du bon jugement et qu'elle établit un lien fondamental entre la rhétorique et la politique<sup>882</sup>.

Si la prudence du roi Charles V est assimilée à l'art de gouverner avec sagesse<sup>883</sup>, cette faculté permet alors de prendre les bonnes décisions et d'utiliser les moyens adéquats pour parvenir à la fin requise, c'est-à-dire à la justice. Rappelons que le chapitre XXIII illustre cette même vertu. C'est l'occasion pour Christine de préciser que le monarque résolut maintes

---

acknowledges a divinely infused prudence, the cardinal virtue of acquired prudence is dependent on one's experience in moral deliberation over a lifetime, which is why it is seldom found in the young (II-II, q. 47, a. 14). », *The Priority of Prudence, Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, op. cit., p. 79.

<sup>877</sup> Daniel Mark NELSON: « Prudence is a necessary virtue for practical reasoning because it enables one to do good deeds, the activity in which a good life consists, and to become a good and happy person...Prudence enables us to act in a right way, for the right reasons, and at the right time...The activity of prudence depends on a variety of subsidiary skills or habits as on some auxiliary virtues. Thomas says the chief acts of prudence are 'rightly to counsel, judge, and command concerning the means of obtaining due end' (II-II, q. 47, a. 10) », op. cit., p. 81.

<sup>878</sup> Voir HALL, P.M, *Narrative and the natural law: an interpretation of thomistic ethics*, University of Notre Dame Press, 1994.

<sup>879</sup> Voir DUDASH, Susan J: « Prudence et chevalerie dans le *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*. », *Cahiers de Recherches Médiévales*, 16, 2008, p. 5.

<sup>880</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, II viii, op. cit., p. 28.

<sup>881</sup> Voir BRUCE, Donald M. et MC WEBB, Christine: « Rhetoric as a Science in the Prose Works of Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, op. cit., p. 23-37 ; GREEN, Karen : « On Translating Christine as a Philosopher », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, op. cit., p. 125 ; LEFEVRE, Sylvie, « Christine de Pizan et l'Aristote oresmien », *Au champ des escriptures*, op. cit., p. 231-250.

<sup>882</sup> Voir EVDOKIMOVA, Ludmilla: « Ethique, Economie, Politique, Rhétorique. La classification aristotélicienne des sciences et la poésie didactique de Deschamps », *Cultures et Civilisations Médiévales* N°34, *Les « Dicter Vertueulx » d'Eustache Deschamps, Forme poétique et discours engagé à la fin du Moyen Âge*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, p. 58.

<sup>883</sup> Voir KRYNEN, Jacques, *L'empire du roi*, Paris, Gallimard, 1993, p. 215- 217.



affaires en manifestant le sens de la justice<sup>884</sup>. Il n'hésita pas à grâcier ceux qui le méritaient, jugeant ainsi la peine en fonction de la gravité de la faute et non selon les lois en vigueur:

*Item, à un Juif semblablement fist droit d'un tort et extorsion, que un crestien lui avoit faite, et fu de lui avoir baillé un faultz gage pour bon ; et vout le roy que la simplece du Juif fust vainquerresse de la malice du crestien ; et, comme il feist droit aux Juifs, n'est mie doute qu'à toute personne vouloit que il fust entierement tenus, et, se au contraire lui venist a congnoissance d'aucun de ses justiciers, en exemple donnant aux autres juges de bien et sagement gouverner justice, tantost commandoit qu'il fust desmis selon sa desserte. De mains cas particuliers lui mesmes fist droit par bonne equité...*<sup>885</sup>

L'écrivaine développe donc une typologie de discours<sup>886</sup> axée sur le respect des lois morales. Sa poétique insiste de manière constante sur le pouvoir d'interpréter les textes conduisant ainsi à bien agir<sup>887</sup>. Pour ce faire, les figures allégoriques rencontrées dans ses ouvrages incitent le lecteur à prendre de la distance par rapport au texte lu afin de réinterpréter le donné historique et social en vue d'un changement bénéfique. Il s'agit, en effet, de trouver des solutions plus justes pour rééquilibrer le corps politique et réparer les nombreuses injustices qui grèvent le royaume.

On comprend alors dans cette optique, pourquoi Charles V devient un modèle<sup>888</sup> digne d'être imité. Il représente le parfait exemple pour tout lecteur désireux de progresser. Au fil du texte, Christine construit un discours qui incite à agir. Elle développe une philosophie de la justice qui devient un mode d'action, une norme de conduite juste, au sens de règle de conduite<sup>889</sup>. Elle invite alors son lecteur princier à s'inscrire dans le sillage de Charles V qui est digne d'être imité car il agit avec prudence et sagesse. Christine propose, comme on le voit, une écriture de la louange<sup>890</sup> qui accorde une place au lecteur dans la construction du sens reposant prioritairement sur le principe du choix qui dépend d'une volonté orientée vers la fin requise, c'est-à-dire vers le bien de la patrie.

---

<sup>884</sup> Voir RENO, Christine et LE NINAN, Claire: « Charles V, modèle de justice, dans deux œuvres de Christine de Pizan », à paraître.

<sup>885</sup> Christine DE PISAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, I xxxiii, *op. cit.*, p. 61.

<sup>886</sup> ZUMTHOR, Paul, *Essai de poétique médiévale*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>887</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>888</sup> Voir DULAC, Liliane: « De l'art de la digression dans *Le livre des fais et bonnes meurs du sage Roy Charles V* », *The City of Scholars*, *op. cit.*, p. 148-157 ; NABERT, Nathalie: « Charles V le roi priant ou la voie de perfection », *Bien Dire et Bien Aprandre*, 18, 2000, p. 85-100.

<sup>889</sup> Voir VILLEY, Michel, *Philosophie du droit, Définitions et fins du droit, Les moyens du droit*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>890</sup> Voir ECO, Umberto, *Lector in fabula, Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, Biblio des Essais, 1979, p. 61-65.

### 3) *Les bienfaits de la volonté*

Chez Christine, la dynamique entre savoir et pouvoir, entre réflexion et action se matérialise à travers une problématique reliant l'exercice du pouvoir politique à la pratique des vertus. Pour elle, en effet, il s'agit moins de développer une morale politique que de redéfinir une politique qui se veut l'illustration des vertus morales. C'est ainsi qu'elle insiste de manière constante sur la volonté qui permet d'agir de manière juste, comme le firent les Sabines, qui devinrent ainsi médiatrices dans le conflit qui opposa leurs pères et leurs maris. Face à un dilemme impossible, ces femmes parviennent à instaurer la paix entre les deux factions ennemies, grâce à une volonté commune. C'est en écoutant le conseil prodigué par leur souveraine qu'elles trouvent la volonté de remédier au différend qui oppose leurs époux et leurs pères :

« Dames honorees de Sabine, mes chieres seurs et compaignes, vous savez le ravissement qui fu fait de nous par noz maris, pour laquelle cause noz peres et parens leur mainent guerre et noz maris a eulx. Si ne peut de nostre part en nulle maniere terminer ceste mortel guerre, ne estre maintenue. Qui qu'en ait victoire, que ce ne soit a nostre prejudice, car se noz maris sont vaincus, ce devra estre a nous qui les amons, si que raison est, et qui ja des enfans en avons grant courroux et desolacion que ja noz petis enfans demeurent orphelins. Et se il avient que noz maris ayent la victoire et noz peres et parens soient mors et destruis, certes moult devrions avoir grant pitié que pour nous soit tel meschief avenu. Et ce qui est fait, est fait, et ne peut autrement estre. Et, pour ce, me semble que moult seroit grant bien se aucun conseil par nous y pavoit estre trouvé que paix fust mise en ceste guerre. Et se mon conseil en voulez croire et me suivre et faire ce que je feray, je tiens que de ce vendrons nous bien a chief<sup>891</sup>. »

Elles décident de s'interposer entre les assaillants, sur le champ de bataille :

Aux paroles de la dame respondirent toutes qu'elle commandast et ilz obeiroient tres volentiers. Adonc la royne se eschevela et mist nuds piez, et toutes les dames pareillement le firent. Et celles qui avoient enfans les porterent entre leurs bras et menerent avecques elles. Si y avoit ja foison enfans et de femmes ençaintes. La royne se mist devant et toute celle piteuse procession apres. Si vint ou champ de la bataille droittement a l'eure que assembler devoient et entre les .ij. osts s'ala mettre telement que assembler ne peussent fors parmi elles. Si s'agenouilla la royne et toutes aussi firent cryant a haulte voix : « Peres et parens tres chiers et seigneurs maris tres amez, pour Dieu faites paix ou se non, toutes voulons ycy mourir soubz les piez de voz chevaux<sup>892</sup> ».

L'adverbe « volentiers », le verbe « voulons » et le pronom indéfini « toutes » expriment un désir univoque. L'adjectif épithète « amez » qualifie à la fois les pères et les maris.

Une alternative s'offre donc aux belligérants : faire la paix ou voir leurs filles et épouses mourir sous leurs yeux. La volonté de mourir est subordonnée à la providence divine chargée de faire régner la paix et la concorde. La reine rappelle que telle est la volonté de Dieu : « pour Dieu faites paix ou se non, toutes voulons ycy mourir soubz les piez de voz chevaux ». Elle illustre une perspective thomiste en insistant sur la fin qui gouverne les actions.

---

<sup>891</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II xxxiii, *op. cit.*, p. 306-308.

<sup>892</sup> *Ibidem*, p. 306-308.

Car désirant la paix à tout prix, les Sabines s'interposent entre les combattants et ouvrent le dialogue en proposant de se sacrifier elles-mêmes si personne n'entend raison. C'est donc la fin ultime, à savoir le désir de paix qui confère sa finalité à l'acte volontaire entrepris par ces femmes. Elles illustrent la volonté divine qui anoblit les actions humaines, comme le note Etienne Gilson :

Notons aussi que la connaissance de la fin lie l'étude de l'action volontaire à celle de la fin ultime et lui accorde toute la dimension de l'ordre de cette finalité. Pour S.Thomas, l'action volontaire et morale n'est pas cantonnée à l'intérieur de l'homme ; elle obtient une dimension universelle, cosmique même, parce qu'elle peut poursuivre une fin qui est le terme du mouvement de l'univers entier. L'acte volontaire, défini par sa connaissance de la fin, est capable d'orienter vers Dieu avec l'homme tous les êtres créés soumis à son action. L'acte humain se révèle ainsi assez puissant pour dominer, diriger, ennoblir, les créatures inférieures en les ordonnant à Dieu<sup>893</sup>.

Le discours de la reine des Sabines incite les belligérants à œuvrer pour la paix, conformément à la volonté divine :

Les maris qui la virent plourans leurs femmes et leurs enfans moult furent esmerveillez et bien envis- n'est pas doute-courussent parmy eulx. Semblablement apitoya et atendri moult les cuers aux peres d'ainsi veoir leurs filles, par quoy regardant les uns les autres pour la pitié des dames qui si humblement les prioient, tourna leur felonie en amoureuse pitié comme de filz a peres tant que ilz furent contrains a gitter jus leurs armes d'ambe .ij. pars et d'aller embracer les uns les autres et de faire paix. Romulus mena le roy de Sabine, son sire, en sa cité et grandement l'onora et toute la compaignie. Et ainsi par le sens et vertu de celle royne et des dames furent gardez les Rommains et les Sabins d'estre destruis<sup>894</sup>.

Cet exemple allégorise le discernement que Christine souhaite voir chez son lecteur princier et chez Isabeau car, en tant que lecteur impliqué, la reine peut y voir une illustration de la fonction de médiatrice. Même si elle ne gouverne pas et qu'elle est médiatrice, elle peut apaiser les conflits entre les princes en agissant comme le firent les Sabines qui n'hésitèrent pas à s'interposer entre les belligérants. Ce rôle souligne l'importance de la volonté qui œuvre dans le respect du bien commun et indique que la prudence est de mise dans toutes les actions concernant la politique pour que chacun tienne la place qui lui est attribuée.

#### 4) Incarner l'idéal de sagesse représenté par Charles V

Christine insiste donc sur l'idée que la lecture des traités d'éducation princière doit passer par le réveil du sens moral ; Virgine Minet-Mahy souligne que la réforme des mœurs vise à restaurer l'idéal de justice :

La sagesse du roi dont il est question ne consiste pas en la spéculation pure : elle participe de la vérité morale, en la clarté des mœurs tandis que le tyran gît dans l'erreur et l'ignorance des vertus. Sans la connaissance des choses et de la vérité, il n'y a pas de justice possible, mais règne de l'orgueil<sup>895</sup>.

---

<sup>893</sup> Thomas d'AQUIN, *Les Actes Humains I*, op. cit., p. 296.

<sup>894</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II xxxiii, op. cit., p. 308.

<sup>895</sup> Voir MINET-MAHY, Virginie, *Esthétique et pouvoir de l'œuvre allégorique à l'époque de Charles VI*, op. cit., p. 170.

Nécessaire à l'équilibre du corps social, la figure de la comparaison permet une meilleure cohésion entre les individus. Même si Christine écrit dans une époque profondément troublée par les conflits entre les princes de sang, elle reste convaincue que ses lecteurs peuvent illustrer, à nouveau, les vertus qui caractérisent un bon prince, telles qu'elles ont été pratiquées par Charles V.

L'évocation des vertus du monarque démontre que l'entrelacement des vertus intellectuelles et morales permet de cerner ce qui est juste en matière de politique.

Christine souligne que Charles V pèse toujours les conséquences de ses actes en examinant les circonstances relatives à ses choix. Il agit avec pondération et prudence. Elle insiste à nouveau sur la délibération qui permet d'agir de façon vraiment appropriée:

...nous avons veus et veons de noz yeux tres especiaux et excellens en ycellui aournement de belle faconde, si comme fu le tres ylustre sapient et prudent saige roy de France, Charles quint du nom, que cy devant ay ramenteu, lequel sans faille, avec le tres grant savoir, estoit grant beauté...Et quant en conseil ou autre part ouvroit une raison et le naroit au lonc, la ne failloit mie a bel et bien mettre ses premisses en bel ordre et les deduire a leur droit par divers poins, et puis conclure a son entencion moult noblement<sup>896</sup>.

Il est intéressant de relever, à cet endroit, que Christine emprunte, à nouveau, deux termes à Nicole Oresme. En effet, elle évoque les « prémisses » et le verbe « déduire » que l'on trouve dans le livre VI des *Ethiques* lorsqu'il est question des vertus intellectuelles<sup>897</sup>. On remarque que l'ordre des adjectifs qualificatifs « sapient » et « prudent » employés par Christine semble reproduire la hiérarchisation des vertus intellectuelles utilisée par Oresme pour s'attarder sur le concept thomiste de volonté<sup>898</sup>.

C'est vraisemblablement en s'inspirant de Nicole Oresme que Christine s'affirme alors en poète des vertus. Elle intègre, dans sa poétique de la justice<sup>899</sup>, des néologismes que l'auteur a lui-même introduits dans la langue française<sup>900</sup>. L'usage raisonné de la langue permet alors la mise en place d'une poétique de la justice qui dénote une véritable continuité dans la démarche intellectuelle de Christine. En effet, nous avons vu précédemment qu'elle a amorcé la querelle autour du *Roman de la Rose* à partir d'un usage impropre de la raison chez Jean de Meun. Or c'est la figure allégorique de Raison qui avait permis au poète d'allégoriser la justice. Christine avait reproché à Jean de Meun son manque de clarté et forgé plus tard dans *Le livre du chemin de long estude* une transformation concrète du discours allégorique sur les vertus reposant sur le concept de la raison pratique.

---

<sup>896</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre du corps de Policie*, I, 27, *op. cit.*, p. 45.

<sup>897</sup> Nicole ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, VI iv, *op. cit.*, p. 334.

<sup>898</sup> Voir KENT, Bonnie, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, D.C, Catholic University of America Press, 1995.

<sup>899</sup> Voir HUIDOBRO-GARCIA, Joaquim: « Nicolas de Oresme y su interpretacion del derecho natural aristotelico », *Topicos : Revista de Filosofia*, (Janero 2008), p. 37-56.

<sup>900</sup> Voir FINOLI, Anna Maria: « Les néologismes chez Nicole Oresme. Remarques et réflexions », *Le Moyen français : revue d'études linguistiques et littéraires*, (janvier 1997), p. 239-248.

Nous avons vu également qu'elle oppose Dante à Jean de Meun et souligne qu'il est préférable de lire *La Divine Comédie*, cent fois mieux composée que l'œuvre de Jean de Meun. Ce commentaire d'auteur n'est pas anodin dans la mesure où il avait permis à Christine d'amorcer cette réflexion dès cette époque puisque Dante forge, en grande partie, son concept de la justice à partir du commentaire des *Ethiques* d'Aristote par Thomas d'Aquin et plus particulièrement du livre V<sup>901</sup>.

Christine considère que la pratique des vertus intellectuelles et morales peut conduire les lecteurs à l'idéal de sagesse incarné par Charles V à condition de vouloir suivre son exemple. Car le bon gouvernement repose en partie, selon l'écrivaine, sur la volonté qui fait partie elle-même de la prudence dans la mesure où elle rend compte du lien qui existe entre cette même disposition et l'intellect pour illustrer une psychologie de l'action<sup>902</sup> qui se manifeste par la faculté de prendre les bonnes décisions au moment opportun.

### **III) La triade Raison, Droiture ou l'expression allégorisée du bon jugement**

#### **1) La raison à l'origine du jugement droit**

Si Christine manifeste une familiarité avec la pensée thomiste relative aux vertus intellectuelles et morales, elle semble aussi s'inspirer de la traduction par Nicole Oresme du *Livre de Ethiques* d'Aristote. Dans cet ouvrage (Livre VI), Oresme clarifie la distinction aristotélicienne entre les vertus morales et les vertus intellectuelles, répondant en cela à un objectif bien précis. En effet, sa préface insiste sur l'amour du bien commun<sup>903</sup> :

---

<sup>901</sup> Allan. H GILBERT: « Distribution ought to be in proportion to worthiness; but worth is not always the same, depending here on freedom, there on wealth, elsewhere on noble blood, and in the aristocratic state in excellence. Aquinas comments at some length on this, especially on the section in which Aristotle says that there are four terms, two people and two things, concerned in the proportionality of justice. He says, for example: "It is clear, therefore, that the joining of a twofold portion of property with a person who has a double measure of worth, and of a half share of property with a person having a half share of worth, is in accord with distributive justice. Such justice is a mean. For the mean is proportional between excess and defect, because proportionality is equality of proportion." This passage more than any other in the Ethics suggests Dante's definition of right (*jus*) in De Monarchia 2.5.3-6, for which no exact source has yet be found: "Right (*jus*) is a real and personal proportion of man to man, which maintained preserves society, and infringed destroys it. », *Dante's Conception of Justice, op. cit.*, p. 22.

<sup>902</sup> Voir WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason, Aristotle, Action and Prudence in Aquinas, op. cit.*, p. 36.

<sup>903</sup> Voir l'introduction du *Livre de Ethiques* et les commentaires d'Albert D. Menut au sujet de la préface d'Oresme qui précise le rôle politique joué par la traduction :

« In the remarkable preface to his version of the *Ethics*, Oresme states specifically the reason why Charles had charged him to make his translations of the three treatises: 'l'estude de tous livres engender et embat, ou acroist es cuers de ceuls qui y entendent, affection et amour au bien publique, qui est meilleur qui puisse estre en prince et en ses conseilliers, après l'amour de Dieu... Mais pour ce que les livres morals de Aristote furent faiz en grec, et nous les avons en latin moult fort a entendre, le Roy a voulu, pour le bien commun, faire les translater en françois, afin que il et ses conseilliers et autres les puissent mieulx entendre, mesmement *Ethiques* et *Politiques* desquels, comme dit est, le premier aprent estre bon homme et l'autre estre bon prince.' It is hardly to be wondered at that Charles V found the available Latin versions of the *Ethics* and *Politics* 'moult fort a entendre'.

Or est il ainsi, que vertus et vices ne sont pas passions. Premièrement, car selon les vertus ou les vices nous sommes diz ne bons ne mauvais, et selon les passions considerées, nous ne sommes diz ne bons ne mauvaiz. Item, selon les vertus ou les vices et malices nous sommes loéz ou vituperéz et selon les passions absolument considerées, nous ne sommes ne loéz ne vituperés ; car un homme n'est pas loé ou vituperé pour ce se il creint ou a paour ou pour se il se courrouce simplement, mais pour la maniere ou la qualité du fait. Item nous nous courrouçons et avons paour non pas de nostre volenté ne par eleccion. Et les vertus sont eleccions ou elle ne sont pas senz eleccion qui est faite par volenté. Item, les passions sont mouuemenz de l'apetit<sup>904</sup>.

Si certaines de ces vertus relèvent de la volonté, qui confère son principe de « moralité » à des actions orientées vers la fin requise, les autres se caractérisent par un jugement droit qui permet d'agir de façon raisonnée et appropriée en toute circonstance:

Et pour ce que vertu morale est habit electif et eleccion est appetit de chose devant conseilliee, pour ce convient il se l'accion est vertueuse que la raison soit vraie et que l'appetit soit droit par ainsi que l'entendement die voir, et que l'appetit poursuive ce que la raison ou entendement dit estre bon. Et donques tele raison est vraie, c'est la pensee et la verité pratique. Car le bien et le mal de pensee speculative, c'est absolument vray ou faulz ; pour ce que tele chose est operacion de tout entendement speculatif. Mais le bien de entendement pratique, c'est verité, non pas absolument, mais verité accordant soy avecques l'appetit droit ou droiturier<sup>905</sup>.

« L'appétit droiturier » mentionné par Oresme semble servir de départ à la réflexion de Christine pour présider la triade allégorique: Raison, Droiture et Justice que l'on trouve dans *Le Livre de la Cité des dames*. L'écrivaine modifie l'association traditionnelle des Commentateurs Bolonais : Raison, Equité, Justice<sup>906</sup> en remplaçant l'équité par la droiture. Ces trois figures allégoriques sont une émanation des vertus morales et intellectuelles qui permettent de tendre vers l'équilibre politique souhaité. A travers elles, Christine insiste sur le rôle de médiatrice d'Isabeau et souligne ainsi qu'il faut rendre justice à la femme, capable elle aussi de manifester, dans ses actes, les vertus qui favorisent l'harmonie politique.

A travers cet ouvrage, Christine prolonge le débat sur *Roman de la Rose*<sup>907</sup>, en abordant de manière raisonnée le rôle de la femme dans la société et le gouvernement. La parole féminine, telle qu'elle la conçoit, n'est donc plus associée à la déviance, à l'affabulation, à la critique ou au mensonge. Elle n'est plus une menace contre l'ordre

---

Even to the cleric well versed in that language, they must have presented numerous troublesome passages, the one derived from the Greek because of its close adherence to the terse and laconic style of the original, and the other derived from the Arabic by reason of its confused repetitiousness...When we consider that the king intended that these treatises should be read by members of his council and others-on this point Oresme's words are explicit-it becomes clear that translation in this case implied vulgarization in a broadly social sense. »,

*op. cit.*, p. 9.

<sup>904</sup> Nicole ORESME, *Le Livre de Ethiques d'Aristote*, II, vi, *op. cit.*, p. 158.

<sup>905</sup> *Ibidem*, VI vii, p. 332.

<sup>906</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « When Gerson argues that Jean de Meung had defamed Lady Reason he invokes a triad of terms, *justice*, *équité*, *raison*, which had first been popularized by the Bolognese commentators on Roman Law who had invoked the allegories of *Ratio*, *Aequitas* and *Justicia* as part of a larger discussion of the relationship between reason and justice. », « Christine de Pizan and Medieval Jurisprudence », *Contexts and Continuities*, volume III, *op. cit.*, p. 748.

<sup>907</sup> Voir BLUMENFELD KOSINSKI, Renate: « Jean Gerson and the Debate on the *Romance of The Rose* », Brill's Companion to the Christian Tradition, A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500-1700, volume 3, *A Companion to Jean Gerson*, éd. Brian Patrick Mc Guire, Leiden -Boston, 2006, p. 317-355.

établi<sup>908</sup> mais elle allégorise (à travers l'édifice) le nécessaire droit de cité pour les femmes. Ce procédé de construction semble rebâtir la représentation de la femme dans l'exercice du pouvoir<sup>909</sup>. Il devient la pierre angulaire d'un équilibre social et politique, en raison de l'aptitude à bien juger qui caractérise le lecteur des œuvres de Christine de Pizan<sup>910</sup>. L'édification de la cité, comme l'écriture de l'œuvre, reposent sur des micro-récits qui redressent les erreurs d'opinion<sup>911</sup>, mais permettent surtout de proposer une opinion fondée en raison et en droit<sup>912</sup>.

## 2) La notion d'auteur repensée à l'aune de la raison pratique

C'est à travers une pensée thomiste que Christine appréhende sa mission en tant qu'auteur. En effet, qu'ils soient adressés aux princes ou à Isabeau, les traités d'éducation qu'elle écrit reflètent une poétique de la prudence qui convoque les vertus intellectuelles associées à la volonté définie comme une faculté qui gouverne les choix et les décisions mais qui constitue aussi le siège de la liberté. Si Christine avait insisté sur le rôle de la délibération dans *Le chemin de long estude*, comme on l'a vu précédemment, elle poursuit ce cheminement intellectuel pour focaliser son attention sur le choix qui dépend de ce que l'on croit et de ce que l'on désire. Elle illustre alors le raisonnement pratique pour transformer les croyances, les jugements et les opinions sur les femmes et cherche à susciter ainsi le désir du bien commun, comme une fin éthique et politique. En effet, la figure allégorique de Raison dans *Le Livre de la Cité des dames* insiste sur les croyances puisqu'elle redresse les erreurs d'opinion révélant ainsi à Christine que le jugement et les croyances dépendent elles aussi d'un choix et d'une attitude intellectuelle que l'on peut transformer grâce à ce raisonnement pratique qui laisse toujours le lecteur libre de son interprétation tout en le poussant à l'action.

---

<sup>908</sup> Voir GONTIER, Nicole : « La parole condamnée d'après les relations judiciaires de la fin du Moyen Âge », *Conformité et Déviations au Moyen Âge*, Actes du deuxième colloque international de Montpellier, Université Paul-Valéry (25-27 novembre 1993), Les Cahiers du C.R.I. S.I.M.A. n°2, 1995, p. 145-157.

<sup>909</sup> Voir KELLOGG, Judith et LAIRD, Judith: « The *Cité des dames*: An Archeology of the Regendered Body Politic », *Contexts and Continuities*, Volume II, *op. cit.*, p. 431-441.

<sup>910</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Where are the Men in Christine de Pizan's City of Ladies ? Architectural and Allegorical Structures in Christine de Pizan's *livre de la Cité des dames* », *Translatio Studii : Essays by his Students in Honor of Karl D. Uitti for his Sixty-Fifth Birthday*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 221-243; SLERCA, Anna: « Dante, Boccace et le *Livre de la cité des dames* », *Une femme de lettres au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 221-230; SEMPLE, Benjamin: « The Critique of Knowledge as Power: The limits of Philosophy and Theology in Christine de Pizan », *Christine de Pizan and The Categories of Difference*, *op. cit.*, p.108-127.

<sup>911</sup> Voir MC LEOD Glenda, « Poetics and Antimisogynist Polemics in Christine de Pizan's *Le livre de la Cité des dames* », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 37-47.

<sup>912</sup> Voir VITALE-BROVARONE Alessandro: « L'emploi poétique du langage juridique », *Le Moyen Français* 15, 1995, p. 229-250 ; CHENEY-CURNOW, Maureen : « La Pioche d'Inquisition »: Legal-Judicial Content and Style in Christine de Pizan's *Livre de la Cité des Dames*, *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 157- 172.

Son intervention permet de comprendre que les accusations des clercs sont infondées dans la mesure où elles s'écartent de la notion de bien commun.

Cette démarche intellectuelle procède du doute déclenché par la lecture de l'œuvre de Mathéolus suscitant l'affliction mais surtout une certaine distance qui permet de porter un jugement de valeur sur le canon auctorial. Mathéolus fait partie d'une tradition littéraire issue d'Ovide. Or la distance de Christine vis-à-vis du texte lu amorce la mise en place d'une rhétorique qui s'oppose au discours ovidien dont Raison se porte alors garante. Christine exerce ainsi son discernement pour comprendre la nature des préjudices subis par les femmes. Il s'agit de la première étape d'un raisonnement qui la conduit naturellement vers le jugement poétique caractérisé par la double attitude de neutralité et d'empathie<sup>913</sup> pour tenter de conjoindre le féminin au masculin dans une nécessaire alliance politique. Raison stigmatise toute la tradition sur laquelle repose la littérature misogyne qu'elle remet ainsi en cause. Consciente de la nouveauté et de la singularité de sa démarche, Christine se livre à une sorte d'introspection :

Et ainsi m'en rapportoye plus au jugement d'autrui que a ce que moy mesmes en sentoye et savoye. En ceste pensee fus tant et si longuement fort fichee que il sembloit que je fusse si comme personne en letargie. Et me venoient au devant moult grant foison d'auteurs a ce propos que je ramentenoye en moy mesmes l'un apres l'autre comme si ce feust une fontaine ressourdant. Et en conclusion de tout, je determinoie que ville chose fist Dieux quant il forma femme, en m'esmerveillant comment si digne ouvrier daigna oncques faire tant abominable ouvrage qui est vaissel ou dit d'iceulx si comme le retrait et heberge de tous maulx et tous vices<sup>914</sup>.

A travers cette démarche, elle convoque ses connaissances juridiques et théologiques pour les appliquer à la notion même *d'autor*, *d'auctoritas*, *d'autorité*, afin de démontrer, comme l'affirme Raison, la fausseté des mauvais jugements portés sur les femmes. La figure allégorique utilise les notions de « contumaxe », de « cause », d' « injustice » et d' « injures » pour prouver à Christine que la défense des femmes est une cause juste dès lors qu'elle s'inscrit « à bon droit », dans la défense du bien commun :

Autre cause de nostre venue y a plus grant et plus especiale que tu saras par nostre relacion. Si saches que pour forclorre du monde la semblable erreur ou tu estoies encheute et que les dames et toutes vaillans femmes puissent dorenavant avoir aucun retrait et closture de deffence contre tant de divers assaillans, lesquelles dites dames ont par si lonctemps esté delaissees, descloses comme champ sans haye, sanz trouver champion aucun qui pour leur deffence comparust souffisamment, nonobstant les nobles hommes qui par ordenance de droit deffendre les deussent, qui par negligence et nonchaloir les ont souffertes fouler, par quoy n'est merveille se leur envieux ennemis et l'oultrage des villains, qui par divers dars les ont assaillies, ont eu contre elles victoire de leur guerre par faulte de deffence. Ou est la cité si forte qui tost ne fut prise se resistance n'y estoit trouvee ne si injuste cause qui par contumaxe ne feust gaignee de celui qui plaide sanz partie ? Et de simples debonnaies dames, a l'exemple de pacience que Dieu commande, ont souffert aimablement les grans injures qui tant par bouche de plusieurs comme par mains escrits leur ont esté faictes a tort et a pechié, eulx rapportant rapportant a Dieu de leur bon droit. Mais or est temps que leur juste cause soit mise hors des mains de Pharaon<sup>915</sup>.

---

<sup>913</sup> Voir NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 91.

<sup>914</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I i, op. cit., p. 44.

<sup>915</sup> *Ibidem*, I iii, op. cit., p. 54.



Par l'intermédiaire de cette figure allégorique, Christine assume pleinement son statut d'auteur, dans la mesure où elle reprend les poètes ayant porté de faux jugements sur la femme en conférant à son acte une signification juridique<sup>916</sup>. Telle l'*auctor* qui prenait l'initiative d'un acte ou qui, en droit privé, le transmettait à titre onéreux et responsable à une personne donnée<sup>917</sup>, l'écrivaine se porte garante d'un nouveau discours « moralisé » qui reflète son expérience de femme et de lectrice pour rectifier les opinions erronées. La valeur juridique du terme *auctor* possède un emploi renforcé dans la langue théologique<sup>918</sup>. Marie-Dominique Chenu souligne l'importance de cette double signification:

Utilisant les documents surabondants et le classement habile du *Thesaurus linguae latinae*, nous pouvons dégager ainsi le développement sémantique du mot. Que « auctoritas » soit pris dans son sens juridique ou dans le sens large de dignité, il signifie d'abord la qualité en vertu de laquelle un homme-magistrat, écrivain, témoin, prêtre-est digne de crédit, de considération, de créance.

Par métonymie, l'« auctoritas » désigne ensuite la personne même possédant cette qualité ; puis bientôt par transposition du sujet humain à son acte extérieur, l'écrit, la pièce, où s'exprime l'avis ou la volonté de ce sujet : cet instrument revêt une autorité, ou ce qui est la même chose, est considéré comme authentique<sup>919</sup>.

Christine exploite toute la richesse sémantique du mot. Elle évoque les *auctoritas*, les auteurs, comme des écrivains dignes de foi. Cependant elle souligne que ceux qui ont médité des femmes peuvent être contestés dans la mesure où ils affirment des opinions sans preuves qui ne reposent ni sur l'expérience ni sur la raison. Elle ne peut s'opposer à une tradition reconnue qu'en utilisant une méthode différente, une analyse qui accepte les règles et les normes imposées par les *auctoritates* pour mieux en souligner les erreurs. Christine ne peut en effet se désolidariser d'une norme admise qu'en interprétant les textes qu'elle lit, à partir de cette dernière que Marie-Dominique Chenu juge indispensable à l'acte d'interpréter :

Tandis que, plus ou moins efficacement, ces règles et ces pratiques tendent à dégager l'intention de l'auteur, et donc le sens historique du texte, il est des cas où l'interprète renonçant à tenir ce sens, ne veut cependant pas ni ne peut écarter l'*auctoritas* qu'on lui propose... Les *auctoritates* doivent donc être acceptées, particulièrement dans l'argumentation théologique où elles fournissent un appui traditionnel de soi décisif. Mais devant leurs insuffisances, leurs imprécisions, leurs divergences, devant les exigences systématiques d'une construction homogène, il les faut « interpréter », *exponere*...<sup>920</sup>

L'intention de Christine est d'offrir une synthèse personnelle de ses lectures, une interprétation au service du prince, conforme à la vérité de la foi, nourrie par son expérience. Son analyse des textes s'assimile donc à l'exposition théologique mais aussi aux procédés mis en œuvre par les juristes :

Convenons que les modernes, moins attentifs, se laissent parfois prendre au jeu, et, non sans précipitation, découvrent en ces délicates concordances de textes une uniformité que les penseurs du XIII<sup>e</sup> siècle n'y avaient point vue. C'est parfaitement sortir de leur mentalité que de soutenir, en leur nom, comme seule exégèse historiquement exacte, une interprétation qui, de leurs propres aveu et

---

<sup>916</sup> CHENU, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 109.

<sup>917</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>918</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>919</sup> *Idem*, p. 110.

<sup>920</sup> *Idem*, p. 122.

intention, était au service de leur synthèse personnelle, et, le cas échéant, au service de la vérité de foi maladroitement exprimée, ici ou là, par tel ou tel Père. Les théologiens d'ailleurs ont de bonnes raisons\_ d'objet et de méthode\_ pour procéder ainsi ; mais, hors leur cas particulier, c'est règle commune, à la faculté des arts aussi, pour les glossateurs de Priscien ou de Boèce. C'est surtout procédé de juristes, habitués à traiter les textes de manière à ce que, sans perdre le bénéfice de leur vénérabilité, ils étendent leur puissance d'innervation juridique à des réalités sociales ou administratives fort évoluées ; interprétation tendancieuse que les maîtres modernes du droit reconnaissent être méthodologiquement opportune et légitime : cette casuistique appartient aux méthodes scientifiques d'élaboration du droit positif<sup>921</sup>.

La méthode théologique et juridique semble être une constante dans l'écriture christinienne. Utilisée déjà pour *Le débat sur le Roman de la Rose* et *le chemin de long estude*, comme on l'a vu précédemment, cette méthode reflète une pensée et un style qui se nourrit de la grammaire, de l'argumentation puisées dans la tradition afin de proposer un modèle nouveau qui décloisonne des champs bien distincts : ceux de la littérature, de la philosophie, de la théologie et de la jurisprudence.

La figure allégorique sensibilise donc Christine à l'importance du commentaire qui la transforme en *auctor* :

Se tu veulx aviser mesmement aux plus haultes choses qui sont les ydees, c'est assavoir les choses celestielles, regardes se les tres plus grans philosophes qui ayent esté que tu argues contre ton mesmes sexe en ont point determiné faulx et au contraire du vray et se ilz reppunent l'un l'autre et reprennent, si comme tu mesmes l'a veu ou livre de Methaphisique, la ou Aristote redargue et reprennent leurs oppinions et recite semblablement de Platon et d'autres. Et nottes derechef se saint Augustin et autres docteurs de l'Eglise ont point repris mesmement Aristote en aucunes pars, tout soit il dit le prince des philosophes et en qui la philosophie naturelle et morale fu souverainement. Et il semble que tu cuides que toutes les paroles des philosophes soient article de foy et que ilz puissent errer. Et des poetes dont tu parles, ne scez tu pas bien que ilz ont parlé dans en plusieurs choses en maniere de fable et se veulent aucunefois entendre au contraire de que leurs diz demonstrent ? Et les peut on prendre par une figure de grammaire qui se nomme antifrasis qui s'entent, si comme tu scez, si comme on diroit tel est mauvais, c'est a dire que il est bon, aussi a l'opposite.

Si te conseille que tu faces ton prouffit de leurs dis et que l'entendes ainsi, quelque fust leur entente es lieux ou ilz blasment les femmes. Et par aventure que celui homme qui se nomma Matheolus en son livre, l'entendi ainsi, car maintes choses y a lesquelles qui a la letre tenir les voudroit, ce seroit pure heresie. Et la vituperacion que dit, non mie seulement lui, mais d'autres et mesmement le Rommant de la Rose (ou plus grant foy est adjousteé pour cause de l'auctorité de l'auteur) de l'ordre de mariage, qui est saint estat digne et de Dieu ordené, c'est chose clere et parouvee par l'experience que le contraire est vray du mal qu'ilz proposent et dient en ycellui estat...<sup>922</sup>

Rappelons en effet que la première hottée à la construction de la cité fut apportée par Raison et qu'elle précise que les hommes usent de mauvais droit, et portent préjudice aux femmes, en blâmant toute la condition féminine<sup>923</sup>.

---

<sup>921</sup> Voir CHENU, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 123.

<sup>922</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I ii, op. cit., p. 48.

<sup>923</sup> *Ibidem*, I viii, p. 67-68.

### 3) De la spéculation au jugement légal

La figure allégorique de Raison forme Christine au bon jugement qui tient compte des actes et qui s'appuie sur des arguments logiques et rigoureux, hérités de la méthode scolastique. En effet, dans la première partie du *livre de la Cité des dames*, l'échange entre Christine et Raison s'inspire des critères formels liés à la rédaction des sommes théologiques. Le dialogue permanent entre Christine et son interlocutrice se présente sous forme de dispute, évoquant en cela, les questions disputées en vigueur à l'époque de Thomas d'Aquin. Le choix de cette forme n'est pas anodin car la réflexion de Christine, liée à une culture masculine et misogyne, adopte les procédés de cette méthode.

Marie-Dominique Chenu précise que la scolastique questionne les textes afin d'en interpréter le sens au moyen d'une argumentation logique qui oppose des arguments afin d'en élaborer une synthèse :

Il est naturel, que dans une lecture quelconque d'un texte, on s'arrête ici et là, devant un mot obscur ou une pensée plus difficile, qui soudain font question. Que si la lecture s'est organisée en exercice d'école, comme c'est le cas, ces reliefs du texte vont devenir l'occasion d'une recherche active et d'une élaboration plus poussée. Ainsi vont naître, au cours de la *lectio*, des *quaestiones*. Déjà, dans l'antiquité chrétienne, s'était créée, en dehors des commentaires suivis de la Bible, une littérature de *quaestiones et responsiones*, dans lesquelles on traitait, en marge et déjà hors des textes, des problèmes particuliers, où la recherche doctrinale débordait l'exégèse. Ainsi, au moyen âge, la *lectio* va susciter, au delà de l'explication des textes mais nourries encore de leur substance, des « *quaestiones* » où entrera en jeu, avec les ressources de l'ancienne dialectique, puis avec celles de la logique de la démonstration, la grande problématique provoquée au XIII<sup>ème</sup> siècle par l'entrée d'Aristote et par les nouvelles curiosités théologiques. C'est l'essor de la scolastique, dans le genre littéraire qui répond le mieux à son inspiration créatrice, en philosophie comme en théologie<sup>924</sup>.

Les termes employés par Raison illustrent également le vocabulaire de l'exégèse ; le substantif « *speculacion* » est mentionné une fois et on trouve deux occurrences du verbe « *demonstrent* ». Raison emploie la méthode scolastique en insérant la spéculation dans son raisonnement :

L'insertion d'une spéculation dans le tissu d'un texte : telle est, avons-nous dit, l'une des démarches caractéristiques de la pensée scolastique, démarche modeste, mais par laquelle nous passons de l'autorité à la raison, et donc étape déjà notable de l'élaboration d'une théologie, ou d'une philosophie, à base de maîtres anciens. Voyons-en de près les modalités, car bon nombre d'articles de saint Thomas, dans les sommes ou les questions disputées, relève de ce genre, bien éloigné des syllogismes de forme. La question pouvait naître, à fleur de texte, soit d'une expression vague demandant précision, soit de la rencontre de deux interprétations divergentes, soit enfin de l'opposition de deux « *autorités* » contraires dans leur solution d'un même problème<sup>925</sup>.

Cependant les commentaires qu'elle expose semblent relever également du jugement légal, soucieux d'examiner les circonstances changeantes des actes humains et abordent alors l'histoire sous l'angle du progrès.

---

<sup>924</sup> Marie-Dominique CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, op. cit, p.133-134.

<sup>925</sup> *Ibidem*, p. 71.

Martha C. Nussbaum précise que cette démarche relève d'une poétique de la justice:

Although fixed rules have a very important place to play in legal judgment—for example, in ensuring stability, in preventing bias, and in reducing errors of judgment, legal judgments must also accommodate changing circumstances and changing values, confronting the case that is actually at hand. Aristotle's norm of practical reason is well exemplified in the characteristic procedures of common law, with its rich attention to history and circumstance<sup>926</sup>.

Ce progrès est rendu possible à travers la réflexion puisque la figure allégorique reflète la propre spéculativité de son discours et invite à poursuivre une pensée éthique et politique, matérialisée, chez Christine, par le terme de « spéculation ». Introduit dans la langue française par Oresme<sup>927</sup>, ce mot est l'aboutissement d'une démarche intellectuelle qui s'inspire du raisonnement scolastique.

De plus, la mention du terme « reponce » qui ponctue l'échange entre Christine et Raison évoque les sommes théologiques mais semble renvoyer aussi à la traduction du *Livre de Ethiques d'Aristote*, dans laquelle Oresme insère un dialogue qui présente le même schéma dialogué. Les réponses qui ponctuent le chapitre xix du livre V sont présentées comme une émanation de la raison<sup>928</sup>:

Je, Cristine, qui ces choses entendoye de Dame Raison, lui repliquay sur ce pas en tel maniere : « Dame, je voy bien qu'assez et a grant nombre trouverés femmes apprises en sciences et ars, mais vous demande se nulles en savez qui, par vertu de sentement et de soubtilleté d'engin et d'entendement, ayent d'elles mesmes trouvees aucunes nouvelles ars et sciences neccessaires, bonnes et convenables, qui par avant n'eussent esté trouvees ne congneues, car n'est mie si grant maistrise de suivre et apprendre apres autre aucune science ja trouvee et congneue comme est trouvee de soy mesmes chose nouvelle et non accoutumee ? »

Reponce : « Ne doubtes pas de contraire, chere amie, que maintes notables et grans sciences et ars ont esté trouvee par engin et soubtiveté de femmes, tant en speculacion d'entendement, lesquelles se demonstrent par escript, comme en ars, qui se demonstrent en œuvres manuelles et de labour et de ce te donray assez exemple<sup>929</sup>. »

#### 4) Du jugement légal à la loi naturelle

Si Raison forme au bon jugement, on comprend, dans cette optique, qu'elle initie également Christine à l'importance de la loi naturelle qui dépend elle-même de cette puissance rationnelle. C'est à cet effet que la figure allégorique évoque Sémiramis qui sut agir

<sup>926</sup> NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 86.

<sup>927</sup> Voir l'article « Spéculation » dans le *Dictionnaire du Moyen Français 2009*, en ligne, <http://www.atilf.fr/dmf>.

<sup>928</sup> Nicole ORESME: « Responce : Briefment, je dy que nul pour raison de office publique ne autrement ne peut estre obligié a pechier ne a faire chose qui est quant est de soy mauvaise. Quintement : au propos principal que le juge ne doit pas l'innocent condempner ou cas dessus mis, il appert que le droit divin, escript *Exodus xxxiii* la ou il semble que Nostre Seigneur determine ceste question ; et dist ainsi 'Garde que tu n'ensuives la tourbe ou multitude a faire mal, et ne consent pas en jugement a la sentence de plusieurs en tele manière que tu denies et voisies hors de vérité'. », *Livre de Ethiques*, V xix, op. cit., p. 318-319.

<sup>929</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I xxxiii, op. cit., p.165-166.

pour le bien de son royaume, illustrant en cela, une des caractéristiques de la pensée thomiste liée à ce même concept<sup>930</sup>.

En effet, Raison brosse le portrait de Sémiramis qui édifia plusieurs cités mais fut blâmée pour avoir épousé son fils, à la mort de son mari Ninus, et fut accusée d'inceste.

Soucieuse du bien de ses sujets et de son royaume, Sémiramis représente la première pierre de la cité car c'est le rapport à autrui qui a motivé ses choix d'épouse et de souveraine. Pour justifier le choix de Sémiramis, Christine soulève l'argument de la loi naturelle (*loy de Nature*) en affirmant que cette reine a bien agi puisque le souci de son peuple a guidé son choix. Ce faisant, elle occulte complètement la question de l'inceste :

Bien est vray que plusieurs lui donnent blasme, et a bon droit lui fust donné se de nostre loy eust esté, de ce que elle prist a mari un filz que elle avoit eu de Ninus son seigneur. Mais les causes qui la murent a ce faire furent ij principales : l'une qu'elle ne vouloiet mie que en son empire eust autre dame couronnee que elle, laquelle chose eust esté se son filz eust espousee autre dame...Mais de ceste erreur, qui trop fu grande, ycelle noble dame fait aucunement a excuser pour ce que adonc n'estoit ancores point de loy escripte, ains vivoient les gens a loy de Nature ou il loisoit a chacun de faire sans mesprendre tout ce que le cuer lui apportoit<sup>931</sup>.

Cette problématique nécessite, de la part du lecteur, une faculté d'interprétation bien précise puisque l'exemple de Sémiramis provoque une réflexion sur les caractéristiques de la loi naturelle<sup>932</sup>. En effet, selon Christine, cette souveraine agit conformément à sa nature et poursuit une fin bien précise. Il s'agit de trouver un souverain digne de succéder à son défunt mari. Ne trouvant aucun homme susceptible de prendre la couronne, elle choisit alors d'épouser son fils de sorte qu'il y ait un roi digne de ce nom à la tête du royaume. Christine évoque, à cet endroit, la loi naturelle qui ne s'oppose pas à la loi écrite. Le commentaire: « et a bon droit lui fust donné » associé à la tournure hypothétique : « se de nostre loy eust esté » ne remet pas en cause les fondements du droit. Cette explication apporte une justification légale aux décisions de la souveraine. Aussi, à cet endroit, elle soulève la question de l'interprétation littéraire et juridique reposant sur les motifs du choix et de l'acte. De ce fait, la problématique liée à l'inceste peut être dépassée si l'interprétation de ce récit met en exergue la notion de bien commun. Martha C. Nussbaum précise à ce sujet qu'il est nécessaire, pour cela, de convoquer la justification rationnelle:

It is important to emphasize the nonskeptical character of ordinary reading, since a highly skeptical approach to legal reasoning has recently been defended from within literary theory, using the activity of

---

<sup>930</sup> Daniel Mark NELSON: « The statement that whatever 'stands to reason' with respect to the attainment of the last end of human life has the nature of law is significant because it underscores the breadth of Thomas's use of the concept of law in relation to practical reason. Law is tied to the two themes of reason and of inclination to an end...When Thomas says that some act "belongs" to the natural law, he does not necessarily mean that the judgement about its rightness is a conclusion deduced from independently known first principles. To be sure, practical reasoning depends on the first principle of our nature (which can be stated as the claim that we act for the sake of the good)... », *The Priority of Prudence*, op. cit., p. 106-107.

<sup>931</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I xv, op. cit., p. 108.

<sup>932</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Political Thought as Improvisation: Female Regency and Mariology in Late Medieval French Thought », op. cit., p. 2-3.

literary interpreting as an alleged paradigm. Stanley Fish, perhaps the leading proponent of this sort of view of law, holds that without standards that transcend history and human interpretive activity—which he thinks we have failed to find—we are left with the play of political and historical forces which cause us to believe certain things but which can give no principled justifications for those beliefs. In other words, take away extrahistorical justification and do away with all rational justification<sup>933</sup>.

En effet, Sémiramis justifie son choix en montrant que son royaume est sa priorité. Aussi la question morale liée au mariage avec son fils devient-elle caduque dès lors qu'elle met en avant son rôle de souveraine, préoccupée, avant tout, du bien-être et de la sécurité de son peuple. Dans la mesure où Sémiramis agit pour le bien de son pays, elle est digne de poser la première pierre<sup>934</sup> de la Cité des Dames et de devenir défenseur de la loi naturelle étant donné qu'elle n'a trouvé aucun homme digne de succéder à son époux, parmi ses sujets. Il est à noter que cette loi n'est pas dictée par une passion mais émane d'une sorte de conscience morale qu'on appelle aussi *syndérèse*<sup>935</sup>. Au regard de ce concept thomiste, il devient possible de juger de façon positive le comportement de la souveraine qui obéit uniquement aux prescriptions de la raison<sup>936</sup>.

L'exemple de cette reine propose un nouveau discours conçu comme un espace ouvert puisque le lecteur devient acteur d'une nouvelle interprétation reposant sur la justice légale telle qu'elle est définie par Thomas d'Aquin. De même que la justice légale ou sociale est « toute vertu » du côté du sujet, et comme la matière de chaque vertu, de la même manière l'injustice légale est matériellement tout péché. Et c'est conformément à cette notion de l'injustice légale que S. Ambroise a défini le péché :

L'inclination de la nature relève des préceptes de la loi naturelle. La coutume honnête a force de loi ; S. Augustin écrit en effet : « La coutume du peuple de Dieu doit être considérée comme une loi. » Voilà pourquoi le péché, aussi bien que la transgression, peut aller contre les coutumes honnêtes et contre l'inclination naturelle<sup>937</sup>.

(Ad primum ergo dicendum quod sicut iustitia legalis est omnis virtus subiecto et quasi materialiter, ita etiam iniustitia legalis est materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum definitur Ambrosius, secundum scilicet rationem iniustitiae legalis.

Ad secundum dicendum quod inclinatio naturae pertinet ad praecepta legis naturalis. Consuetudo etiam honesta habet vim praecepti, quia ut Augustinus dicit, in epistola de ieiunio sabbati *mos populi Dei pro lege habendus est*. Et ideo tam peccatum quam transgressio potest esse contra consuetudinem honestam et contra inclinationem naturalem.

Ad tertium dicendum quod omnes enumeratae species peccatorum possunt habere transgressionem non secundum proprias rationes, sed secundum quandam specialem rationem, ut dictum est. Peccatum tamen omissionis omnino a transgressione distinguitur<sup>938</sup>.)

---

<sup>933</sup> Voir NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 84.

<sup>934</sup> Voir COWLING, David, *Building the Text: Architecture as a Metaphor in Late Medieval and Early Modern France*, Oxford, Clarendon, 1998.

<sup>935</sup> Voir Thomas d'AQUIN, *La Somme théologique* Ia, IIa, q.94, a.1, t. 1, op. cit, p. 590.

<sup>936</sup> *Ibidem*, Ia, IIa q. 94, a. 2, p. 592.

<sup>937</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 79 a. 2 ad 2 et 2 ad 3, t. 3, op. cit., p. 498.

<sup>938</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [42325] II<sup>a</sup>-IIae q. 79 a. 2 ad 2 et [42326] II<sup>a</sup>-IIae q. 79 a. 2 ad 3, <http://www.corpusthomicum.org>.

Christine argumente et raisonne en « juriste » puisque la mention d'une loi naturelle évoquée par la figure allégorique de Raison permet d'établir un parallèle avec la pensée thomiste. Thomas d'Aquin précise que tout acte de raison est conforme à notre nature<sup>939</sup>:

Toute opération de raison et de volonté dérive en nous de ce qui est conforme à notre nature, on l'a déjà dit. Car tout raisonnement se fonde sur des principes connus naturellement, et tout vouloir portant sur les moyens qui concourent naturellement à une fin dérive de l'attrait naturel pour la fin ultime. Ainsi faut-il aussi que l'orientation première de nos actes vers leur fin soit assurée par la loi naturelle<sup>940</sup>.

(Ad secundum dicendum quod omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis. Et sic etiam oportet quod prima directio actuum nostrorum ad finem, fiat per legem naturalem<sup>941</sup>.)

Le raisonnement de cette figure allégorique dépasse une tradition littéraire qui voit dans l'utilisation de celle-ci un schéma ou un cadre fixe à l'intérieur duquel des concepts philosophiques ou moraux apportent des solutions<sup>942</sup> ou encore un mode de transmission habituel du savoir ou de la sagesse<sup>943</sup>. Il ne s'agit plus en effet de raisonner selon des schémas bien établis mais de frapper les esprits, en proposant à la fois un nouveau discours « moralisé » mais aussi une réelle réflexion juridique qui s'applique au cas particulier de la situation historique française, contemporaine de l'époque de Christine. Pour revendiquer l'aptitude de la femme à gouverner et conférer ainsi plus d'autorité à Isabeau, l'écrivaine substitue alors le terme de droiture à celui d'équité pour insister sur une meilleure interprétation des lois en vigueur. Earl Jeffrey Richards précise à ce sujet que l'écrivaine fut poussée à réfuter une erreur d'interprétation liée au droit commun, véhiculée par Jean de Montreuil :

In 1374, the same year when Charles V issued an edict on royal majority, an anonymous legist at the court of Charles V compiled the legal arguments excluding women in the *Somnium Viridarii*. This compilation manipulates legal texts to falsify French historical practice. The high point of this seventy year old propaganda blitz by the Valois chancery came in 1390 when Jean de Montreuil- later Christine's opponent in the *Rose* quarrel-cited a passage from the Salic Law and proclaimed it French Custom...Christine...offers an implicit correction to the use of customary law to exclude women. Her innovative response is to employ in her *City of Ladies* the allegories *Raison* and *Droiture*-Reason and Law (*droiture* had the specific sense of contract law and charter rights of privileges<sup>944</sup>.)

La question récurrente liée à l'implication des femmes dans le gouvernement oriente l'œuvre vers une lecture qui se concentre sur la raison écrite et le droit coutumier tel qu'il a été modifié par Jean de Montreuil, en 1390. Si la loi salique stipulait originellement qu'à défaut d'héritier mâle, les filles pouvaient hériter de leur père, Jean de Montreuil modifia la loi qui

---

<sup>939</sup> Christine DE PIZAN: «Car l'un est don de Dieu par naturelle influence, et l'autre est acquis par lonc estude. Si sont bons tous .ij... », *La Città delle Dame*, I xliiii, *op. cit.*, p. 196.

<sup>940</sup> Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 91 a. 2 ad 2, t. 2, *op. cit.*, p. 574-575.

<sup>941</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [37473] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 91 a. 2 ad 2, <http://www.corpusthomaticum.org>.

<sup>942</sup> Voir STRUBEL, Armand, « *Grant senefiance a* », *Allégorie et littérature au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 321.

<sup>943</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>944</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey: « Political Thought as Improvisation: Female Regency and Mariology in Late Medieval French Thought. », *op. cit.*, p. 3.

releva désormais du droit coutumier. Il insista sur la nécessité de fonder sur la raison écrite l'inaptitude des femmes à gouverner. A l'aune de ce contexte juridico-légal, l'indignation de Christine, dans la Querelle sur *Le Roman de la Rose*, est éclairée par cette déconstruction de la notion même de raison. La figure allégorique évoque l'antiphrase pour insister sur les dangers d'une pratique qui ne se préoccupe que du sens littéral :

Et des poetes dont tu parles, ne scez tu pas bien que ilz ont parlé en plusieurs choses en maniere de fable et se veulent aucunesfois entendre au contraire de ce que leurs diz demonstrent ? Et les peut on prendre par une figure de grammaire qui se nomme antifrasis...<sup>945</sup>

Christine ne cesse en effet de répéter qu'en s'attaquant à la raison, comme le font les partisans du *Roman de la Rose*, on détruit la justice. Grâce à ce type de raisonnement, elle affine son argumentation puisqu'elle conclut que si personne ne tire réellement profit de ces accusations, il est donc inutile de médire ainsi des femmes, la diffamation portant atteinte au bien public :

Mais sur le point que tu m'as touchié que ilz dient que pour le bien commun le firent, je monstreray que pour ce ne fust ce mie, et voicy la raison : autre chose n'est bien commun ou publique en une cité ou pays ou communauté de peuple fors un prouffit et bien general, ouquel chacun, tant femmes comme hommes, participent ou ont part. Mais la chose qui seroit faicte en cuidant proffiter aux uns et non aux autres, seroit appellé bien privé ou propre, et non mie publique. Et encore moins le seroit le bien que on touldroit aux uns pour donner aux autres et tele chose doit estre appellee non mie seulement bien propre ou privé mais droicte extorcion faite a autrui en faveur de partie et a son grief pour soustenir l'autre<sup>946</sup>.

##### 5) De la loi naturelle à une réflexion politique sur le droit

Si Christine aborde certaines notions juridiques relatives au bien privé, la figure allégorique de Raison lui préfère cependant le concept de droit naturel qui permet la reconnaissance d'une communauté féminine représentée par un pouvoir et une autorité bien précis<sup>947</sup>. Cette représentation implique, selon Jeannine Quillet, des responsabilités politiques et plus particulièrement une fonction délibérative ou judiciaire, selon le rang :

S'agit-il là du sens symbolique de la représentation, selon lequel la « valentior pars » serait assimilée au peuple tout entier ? Mais, dans la communauté politique, est citoyen- le peuple est l'ensemble des citoyens- « celui qui participe au gouvernement ou à la fonction délibérative ou judiciaire selon son rang ». N'est donc citoyen que celui qui a des responsabilités politiques précises<sup>948</sup>.

Les femmes peuvent assumer le pouvoir, selon Christine, et agir ainsi de manière responsable en témoignant de véritables sentiments pour la *patria*, comme le montre Porcia<sup>949</sup>, fille de Caton et femme de Brutus qui tenta de dissuader son époux de tuer Jules César, en se coupant elle-même avec un rasoir. Pour représenter cette fonction politique féminine, Droiture évoque

<sup>945</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I ii, *op. cit.*, p. 48.

<sup>946</sup> *Ibidem*, II liv, *op. cit.*, p. 376.

<sup>947</sup> Voir QUILLET, Jeannine: « Universitas populi et représentation au XIVe siècle », *op. cit.*, p. 192-193.

<sup>948</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>949</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II xxv, *op. cit.*, p. 280.



aussi Blanche de Castille, mère de Saint Louis dont les sentiments maternels et patriotiques reflètent la droiture et l'intelligence étant donné qu'elle œuvre pour la paix et la concorde :

Semblablement fu amee pour son tres grant savoir...la tres noble royne de France Blanche, mere de Saint Louys, du conte de Champagne...escoutant la sage et bonne royne parlant a lui par si sages parolles lors que il avoit entrepris guerre contre le dit roy Saint Louys et la vaillant dame l'en reprenoit sagement, en disant que ce ne deüst il mie faire, considéré les biens que son filz lui avoit fais, le conte la regardoit par grant entente, s'esmerveillant du grant bien et vertu d'elle...Toutesvoies lui respondi adonc que elle ne se doubtast que jamais guerre ne feroit au roy, ains vouloit estre tout sien et que elle fust certaine que cuer et corps, et quanque il avoit, estoit tout soubmis au commandement d'elle<sup>950</sup>.

Cette figure allégorique défend, comme on le voit, le droit naturel décliné au féminin : les femmes sont aptes à agir conformément à la raison. Elle illustre en cela la pensée thomiste relative à cette notion :

Ainsi que nous venons de le dire, le droit (jus) ou juste nature, c'est ce qui par nature se proportionne à autrui : soit qu'on envisage la chose absolument et en soi...soit qu'on l'envisage, non plus absolument, mais relativement à ses conséquences...Cependant le fait d'envisager une chose absolument ne convient pas seulement à l'homme, mais encore aux autres animaux ; c'est pourquoi nous partageons avec eux le droit naturel première manière, « dont le droit des gens aux dires du Jurisconsulte, diffère en ce qu'il ne s'applique qu'aux rapports des hommes entre eux et non à tous les animaux, comme le droit naturel » ainsi entendu. Au contraire, le fait d'envisager une chose en la comparant à ses conséquences n'appartient qu'à la raison. De là vient que la conduite dictée à l'homme par la raison lui est naturelle au titre d'être raisonnable. C'est aussi l'opinion du jurisconsulte Gaius : « ce que la raison naturelle établit chez tous les hommes, ce que les nations observent, on l'appelle droit naturel<sup>951</sup>. »

(Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriet. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur, puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius, sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per philosophum, in II Polit. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut iurisconsultus dicit, *quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est*. Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc quidem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus, *quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*<sup>952</sup>.)

Si la morale est envisagée comme la science de la bonne ou mauvaise conduite illustrée par les vices et les vertus qui lui correspondent, on comprend, dans cette optique, que Christine s'intéresse au droit qui se définit comme l'objet même de la justice<sup>953</sup>. En conséquence, dans *Le Livre de la Cité des dames*, elle suggère que le point de vue des clercs sur le féminin repose sur une interprétation erronée du droit, ce qui lui permet de s'opposer, de façon pertinente, aux partisans du *Roman de la Rose*, en développant une opinion fondée en raison :

<sup>950</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II Ixii, *op.cit.*, p. 413-414.

<sup>951</sup> Thomas d'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 57 a. 3 co, t. 3, *op. cit.*, p. 380.

<sup>952</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [41404] II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 57 a. 3 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>953</sup> Thomas d'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 57 a. 1, t.3, *op. cit.*, p. 378.

Se on te occidoit a bonne entente et par fol cuidier, seroit ce dont bien fait ? Mais ont, en ce faisant, quiqu'ilz soient, usé de mauvais droit, car faire grief et préjudice a une partie pour cuider secourir a une autre n'est pas équité, et de blasmer tous les meurs femenins au contraire de verité, si que je te monstreray par l'experience<sup>954</sup>.

Aussi, les connaissances juridiques de Christine la conduisent-elles à développer, dans ses écrits, une pensée qui apparaît comme l'objet de la justice en s'attachant à ce qui est juste. Le concept de droit permet à l'écrivaine de représenter efficacement la cause féminine et de s'impliquer dans la querelle sur le *Roman de la Rose*<sup>955</sup> pour défendre l'idée qu'elle se fait de la politique. C'est ainsi qu'elle s'oppose à l'opinion de Pierre Col, relative à la coutume, lors du débat sur *le Roman de la Rose* :

Et yci en droit te prens tu a la cordelle ou tu m'as cuidié prandre (quant tu dis que on ne doit mie prandre les mos si a la letre : car tu sés bien que la plus grant partie est prise pour le tout, et vraiment a la plus grant partie desplairoit oïr nommer en publique deshonesteté...

Tu dis qu'il ne fault ja dire que bone coustume deffent en parler proprement, dont tu te tais, ce dist tu, « se la coustume est bone ou mauvaise » : si ne sçay pour quoy tu t'en tais se tu y sés rien de bon , mais au contraire penses, tu as folle oppinion, que fames ne l'aient mie acoustumé. Ce dist dame Eloquance, come tu dis : elle dist voir, et donmaiges seroit se autrement fut et que tant de reprouche peust estre rapporté es autres contrees des fames de ce royaume ! Car on dist ung proverbe commun : « A la langue est congneue l'affection » ; car ycelle Raison que tu tant auctorises dist que « ce n'est fors desacoustumance » en France : ce n'est mie desacoustumance, car onques ne l'acoustumerent !<sup>956</sup>

A l'instar de Thomas d'Aquin, Christine relie l'honnêteté à la coutume. Elle évoque la « deshonesteté » et aborde ainsi une problématique thomiste liée à la loi:

Le but de la loi humaine, c'est l'utilité des hommes, comme l'affirme Justinien. C'est pourquoi, en décrivant les caractéristiques de la loi, S. Isidore a posé d'abord trois éléments : « qu'elle soit en harmonie avec la religion », en ce sens qu'elle soit conforme à la loi divine ; « qu'elle s'accorde avec la discipline des mœurs », en ce sens qu'elle soit conforme à la loi de nature ; « enfin qu'elle favorise le salut public », en ce sens qu'elle soit adaptée à l'utilité des hommes... Que la loi humaine doive être *honnête*, cela revient à dire qu'elle soit en harmonie avec la religion. Si l'on ajoute : *qu'elle soit juste, réalisable selon la nature et la coutume du pays, adaptée au temps et au lieu*, cela signifie que la loi devra être adaptée à la discipline des mœurs. La discipline humaine, en effet, se définit : l'ordre par rapport à l'ordre de la raison, et c'est ce qu'on exprime en disant que la loi est juste<sup>957</sup>. »

(Finis autem humanae legis est utilitas hominum; sicut etiam iuris peritus dicit. Et ideo Isidorus in conditione legis, primo quidem tria posuit, scilicet quod religioni congruat, in quantum scilicet est proportionata legi divinae; quod disciplinae conveniat, in quantum est proportionata legi naturae; quod saluti proficiat, in quantum est proportionata utilitati humanae. Et ad haec tria omnes aliae conditiones quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur honesta, refertur ad hoc quod religio congruat. Quod autem subditur, *iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens*, additur ad hoc quod conveniat disciplinae. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur iusta. Secundo, quantum ad facultatem agentium. Debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturae (non enim eadem sunt imponenda pueris, quae imponuntur viris perfectis); et secundum humanam consuetudinem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliis morem non gerens. Tertio, quantum ad debitas circumstantias, dicit, loco temporique conveniens. Quod vero subditur, *necessaria, utilis, etc.*, refertur ad hoc quod expediat saluti, ut necessitas referatur ad remotionem malorum; utilitas, ad consecutionem bonorum; manifestatio vero, ad cavendum

<sup>954</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I viii, *op. cit.*, p. 68.

<sup>955</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Bartolo da Sassoferrato as a possible source for Christine de Pizan's *Livre de paix* », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 81-97.

<sup>956</sup> Christine DE PIZAN, « Epistre a Pierre Col, Secrétaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>957</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 95 a. 3 co, t. 2, *op. cit.*, p. 600-601.

nocumentum quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis ostenditur<sup>958</sup>.)

Mais il ne faut pas perdre de vue que Christine écrit aussi pour défendre la cause du bon prince, capable de faire régner l'ordre dans les temps troublés ponctués par les crises de folie de Charles VI. Elle se montre sensible à la pensée thomiste liée au droit basé sur le principe de proportion qui doit gouverner le rapport à autrui, en réglant les relations entre les hommes et les femmes :

Le droit ou le juste, se définit par rapport à autrui. Mais il y a deux façons d'entendre autrui : la première absolue, où l'autre est absolument autre, et tout à fait distinct, comme le sont deux hommes individuellement indépendants, quoique soumis tous deux au même chef de la cité ; entre ces deux hommes, au dire du Philosophe, le droit est absolu ; - la seconde relative, où l'autre n'est pas absolument autre, mais fait pour ainsi dire partie de celui avec qui il est en relation...<sup>959</sup>

(Respondeo dicendum quod iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat, dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur iustari. Aequalitas autem ad alterum est. Aliae autem virtutes perficiunt hominem solum in his quae ei conveniunt secundum seipsum. Sic igitur illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium obiectum, non accipitur nisi per comparationem ad agentem<sup>960</sup>.)

### ***III) Christine de Pizan et la poétique de la justice***

Le jugement poétique allégorisé par la triade Raison, Droiture et Justice conduit Christine à penser que les femmes possèdent une aptitude naturelle pour agir conformément à la droite raison qui règle leurs actes. Elle oriente son discours vers une poétique de la justice et fait allusion au parallèle établi par Cicéron entre la justice et l'honnêteté<sup>961</sup>. Selon son opinion, lire c'est connaître la loi. Il s'agit d'un acte fondateur. L'étymologie écrite du mot est formée à partir du verbe *lier* car la loi oblige à agir. Earl Jeffrey Richards note que Christine affine son analyse sur la façon de gouverner, à partir de ses connaissances juridiques:

What is significant is that Christine in the *Livre de paix* repeats the earlier recommendation of that the wise king needs legal counsel, whereby Christine use there of the term *clerics legistes* in combination with her knowledge of Roman law commentaries would suggest that she meant quite specifically the Bolognese commentators. There is a much larger pattern in Christine's career at work here: namely that Christine's apparently solid knowledge of Roman law led her to criticize the *Roman de la rose*, she alludes to the *gloses d'Orleans* in her letter to Pierre Col of 2 October 1402...Why does Christine mention the *glossa Aurelianensis* as *le proverbe commun* as though her reader would immediately understand the reference? The reason is that the most prominent reference to the destructive glosses of Orleans comes at the beginning of Bartolo da Sassoferrato's commentary of Roman law, perhaps one of the most widely read legal texts of the late Middle Ages<sup>962</sup>.

<sup>958</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [37652] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 95 a. 3 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>959</sup> Thomas D' AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 57 a. 1 co, t. 3, *op. cit.*, p. 378.

<sup>960</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [41388] II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 57 a. 1 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>961</sup> Thomas d' AQUIN, *Somme théologique*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 95 a. 3 co, t. 2, *op. cit.*, p. 600.

<sup>962</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey: « Bartolo da Sassoferrato as a possible source for Christine de Pizan's *Livre de paix* », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 90.

## 1) Une écriture envisagée comme un miroir d'équité

En opposant l'autorité de Dante à celle de Jean de Meun, Christine définit le contexte de sa poétique de la justice. En tant que poète des vertus, elle analyse plusieurs notions dans une perspective thomiste, telles la vertu, la justice et la loi qui apparaissent de façon récurrente dans ses œuvres. Lorsqu'elle évoque la *glossa aurelianensis* qui détruit le texte, elle réagit en critique du texte de Jean de Meun et fait allusion au droit canon et au droit romain<sup>963</sup>. Elle s'inspire des Commentateurs Bolonais et prend pour exemple cette fameuse glose afin de débattre des stratégies de lecture qu'elle mentionne dans l'épître qu'elle envoie au Prévôt de Lille :

Bien est vray que je ne condampne mie l'acteur ou aucteurs ent toutes pars du dit livre, car ce ne pouroie fere veritablement : et de bonnes choses y a et bien dictes. Et de tant est plus grant peril come le bien y est plus autentiquement dit, car mieulx autressy est ajoustes foy au mal. Et par ce ont mains soubilz aucunefois fames de grans erreurs par les enramesler avec grans vertus, verités et choses belles et bien dictes...<sup>964</sup>

L'écriture poétique, selon Christine, ne saurait se dissocier de préoccupations morales et éthiques. Elle suit en cela Bartolo da Sassoferato qui présentait la potentialité destructrice de la glose elle-même<sup>965</sup> et commente ce procédé pour mettre en évidence le risque de corruption lié à des commentaires qui obscurcissent le sens au lieu de l'éclairer<sup>966</sup>.

Christine s'inspire de ces commentateurs et construit son autorité sur une glose qui participe à l'élaboration du sens. Elle pointe systématiquement la subversion référentielle pratiquée par Jean de Meun pour indiquer que cette technique ne détruit pas seulement le texte mais avec lui, les notions de raison et de justice<sup>967</sup>. Ainsi, la mise en abyme des stratégies discursives tend à corrompre les mœurs car la lettre mal interprétée porte atteinte à l'esprit des lois et à la raison.

L'écrivaine se montre fidèle à la pensée de Dante qui envisage son écriture comme un miroir d'équité. Le chant XVIII du *Paradis* met en exergue l'amour de la justice terrestre et céleste<sup>968</sup>. Dante invoque une phrase tirée du Livre de Sagesse, citée à partir de la Vulgate : « diligete iustitiam. Qui iudicatis terram ». Ces mots sont prononcés par les âmes des

---

<sup>963</sup> RICHARDS, Earl. Jeffrey : « Christine de Pizan and medieval jurisprudence », *Contexts and Continuities*, volume III, *op. cit.*, p. 752.

<sup>964</sup> Christine DE PIZAN : « L'Épître Cristine au Prevost de Lisle, Envoyé par la dicte contre le *Romant de la Rose* », *Le débat sur le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>965</sup> RICHARDS, Earl Jeffrey : « Christine de Pizan and medieval jurisprudence », *Contexts and Continuities*, Volume III, *op. cit.*, p. 753.

<sup>966</sup> *Ibidem.*, p. 752-753.

<sup>967</sup> *Idem.*, p. 753.

<sup>968</sup> Voir JACOFF, Rachel : « 'Diligete iustitiam': Loving Justice in Siena and Dante's *Paradiso* », *MLN*, 124 Supplement (2009), The John Hopkins University Press, 2010, p. 582-584.

bienheureux. A travers cette invocation, le poète est le messager de la volonté divine. Il devient un intermédiaire entre l'espace divin et l'espace historique à l'intérieur duquel la justice doit s'inscrire en lettres capitales. La lettre M du mot *iustitiam* fait allusion à la monarchie mais aussi à l'empire<sup>969</sup>.

Outre la notion de justice qui permet d'établir un parallèle supplémentaire entre Christine de Pizan et Dante, on trouve également des concepts juridiques relatifs à la raison écrite dans les œuvres de l'écrivaine. Earl Jeffrey Richards précise qu'elle s'inspire des traductions effectuées par Dante sur cette notion juridique de raison écrite:

Here Christine's arguments dovetail with Gerson's, for her objections arise from the literary culture of northern Italy that was heavily influenced by legal traditions, a literary culture hardly in evidence in her early lyric compositions. Dante, for example, had translated the first sentence of the *Corpus*, 'jus est ars boni et aequi' in *Convivio*, IV, ix, 8: 'e pero è scritto nel principio del Vecchio Digesto: La ragione scritta è arte di bene e d'equitate' (where 'jus' is rendered by 'ragione scritta')... Christine's use of legal lore springs from the legal culture of Bologna where, after all, four generations of her direct male ancestors had been notaries with connections to the faculty of Roman Law there<sup>970</sup>.

A l'instar de Dante qui sensibilise ses lecteurs à la justice, l'écrivaine souligne donc qu'il est nécessaire de s'écarter de la glose d'Orléans. Il faut, au contraire, privilégier la *recta ratio* pour agir conformément à la justice. En effet, Earl Jeffrey Richards souligne que le travail d'interprétation des textes littéraires est étroitement lié à la justice elle-même :

The theme of justice has been overlooked in the « Quarrel of The Rose » even though the controversial in the *Rose* containing the word "coilles" ( which in part sparked the dispute) speaks of "Joutice, qui jadis regnot, / au tens que Saturnus regne ot, / Cui Jupiter coupa les coilles". Significantly, Jean Gerson pleads against the *Rose* in "the holy court of Christianity" with "Justice Canonique la droiturière seant sus le throne d'equité". When Gerson argues that Jean de Meung had defamed Lady Reason, he invokes a triad of terms, *justice*, *équité*, *raison*, which had first been popularized by the Bolognese commentators on Roman Law who had invoked the allegories of *Ratio*, *Aequitas* and *Justitia* as part of a larger discussion of the relationship between reason and justice<sup>971</sup>.

## 2) Droiture et les normes du bon jugement

Droiture expose, à cet effet, le projet architectural lié à la construction de la cité des dames, selon certaines normes qui relèvent à la fois du bon jugement<sup>972</sup> et des règles de l'art :

Par ceste ligne sont toutes choses limitees, car infinies sont les dignitez d'elle. Si saches qu'elle te servira, et bien besoing en as a l'edefice mesurer de la cité qui a faire t'est commise, et bien besoing en

---

<sup>969</sup>Voir JACOFF, Rachel: « What is extraordinary, however, is that the souls of the blessed form the signs of our own alphabet and of a text of the Vulgate before they go on to become other kinds of signifiers—the M which probably signifies "Monarchia" and the heraldic eagle that, as we know from *Paradiso* VI, recalls the "sacrosanto segno" (sacred sign v.32) of empire. », « Diligete iustitiam': Loving Justice in Siena and Dante's *Paradiso* », *op. cit.*, p. 582-583.

<sup>970</sup>Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: « Christine de Pizan and medieval jurisprudence », *Contexts and Continuities*, volume III, *op. cit.*, p. 749.

<sup>971</sup>*Ibidem*, p. 748.

<sup>972</sup> Voir PHILIPPS, D: « The middle ground in moral semantics », *American philosophical quarterly*, 198, Volume 35, N° 2, p. 141-155; GARDNER-VILLANUEVA, Catherine, *Rediscovering Women Philosophers: Philosophical Genre and the Boundaries of Philosophy*, Boulder, Westview, 2000.

aras pour laquelle dicte cité maisonner au par dedens faire les haulx temples, les palais compasser, les maisons et toutes les mansions<sup>973</sup>.

Si le rôle de Raison est essentiellement normatif et qu'elle se porte garante des valeurs et des opinions à respecter, Droiture constitue, pour sa part, le pivot de la poétique de la justice développée par Christine. Le regard porté sur les femmes témoigne d'une construction qui utilise la notion de droiture comme un mortier servant de base à une nouvelle réflexion. Il se construit, au fil de l'œuvre, une forme de discours qui préserve le féminin de toute forme de préjudice :

Mais trop plus fort edefice sera par toy basti en ceste cité que tu as a faire, pour laquelle commencer suis commise d'entre nous .iij. dames ensemble a te livrer mortier durable et sans corrupcion a faire les fors fondemens et les gros murs, tout a l'environ levez haulx, larges et a grosses tours et fors chastiaux fossoyez, bastides...tout ainsi qu'il appartient a cité de fort et durable deffense<sup>974</sup>.

Le groupe nominal « sanz corrupcion » dénote l'idée de pureté d'un matériau mais se rattache également à l'action. La création allégorique précise que le comportement vertueux des femmes contribue à la construction de ce lieu imprenable. Toutes les femmes qui peuplent la cité choisissent naturellement la voie de la vertu. Elles s'inscrivent dans un projet qui lie le féminin à la durée et à l'histoire. L'argumentation de Droiture apparaît donc comme le point d'ancrage du discours « moralisé » de Christine. L'écrivaine évoque la loi naturelle lorsqu'elle s'adresse à cette figure allégorique et insiste sur le lien qui unit la loi à la raison :

Moult volentiers vous feroit aucunes demandes, se jas avoie que ennuyer ne nous en deust, pour ce que la matiere sur quoy je parleroie, quoyque la chose soit fondee sur loy de nature, yst aucunement hors de l'atrempement de raison<sup>975</sup>.

Les propos de Droiture relèvent de la science du juste et de l'injuste. Elle évoque le récit de Cassandra injustement battue par son père et ses frères, pour avoir alerté le peuple au sujet de la guerre de Troie :

Et toutesvoies comme celle qui moult plaignoit, et a bon droit, celle grant perte et ce dommage, ne s'en pouvoit taire, par quoy maintes foiz en fu batue de son pere et de ses freres qui disoient que fole estoit<sup>976</sup>.

Cette figure allégorique qualifie aussi les habitantes de la cité de « preudéfemmes » :

Mais quieulx citoyennes y mettrons nous ? Seront ce femmes dissolues ou diffamees ? Certes non, ains seront toutes preudéfemmes de grant beauté et de grant autorité, car plus bel peuple ne plus grant parement ne peut estre en cité que bonnes preudéfemmes<sup>977</sup>.

C'est dans cette perspective que les figures allégoriques de Raison et de Droiture évoquent des femmes légistes pour apporter un autre regard sur les femmes. Elles modifient alors le rapport à la loi à travers un raisonnement pratique nécessaire à une conception plus

---

<sup>973</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I v, *op. cit.*, p. 60.

<sup>974</sup> *Ibidem*, I v, *op. cit.*, p. 58.

<sup>975</sup> *Idem*, II liii, *op. cit.*, p. 374.

<sup>976</sup> *Idem*, II v, *op. cit.*, p. 232.

<sup>977</sup> *Idem*, II xij, *op. cit.*, p. 250.

juste de l'acte de gouverner. En décrivant des femmes qui promulguèrent des lois, Christine souligne qu'elles illustrent une pensée juridique et politique. Elles développent ainsi la notion de bien commun dans la mesure où leurs actes se révèlent utiles aux règles de la communauté qu'elles pérennisent.

### 3) Une approche féminine des lois et du savoir

Raison évoque des femmes législatrices<sup>978</sup> à l'origine de nombreux bienfaits pour leur peuple. Carmenta sut se montrer utile en promulguant des lois qui ordonnèrent au peuple de « vivre par ordre de droit et de raison selon la justice » :

Et comme elle eust trouvez les hommes du pays comme tous bestiaux, escript certaines lois es quelles elle leur enjoignoit a vivre par ordre de droit et de raison selon justice. Et fu la premiere qui en celle contree, qui puis fu tnat renommee et dont toutes les loys de droit vindrent et yssirent, qui premierement y establi lois<sup>979</sup>.

Le commentaire d'auteur : « vivre par ordre de droit et de raison selon la justice » indique que la pensée de Christine évolue vers une poétique de la justice. Il ne s'agit plus d'évoquer la justice poétique puisque le triomphe de la vertu, n'est pas, ici, l'objet de son discours mais de provoquer une réflexion sur les apports des lois, le progrès et les bienfaits de l'histoire, susceptibles de faire évoluer les hommes. Ce commentaire opère presque une synthèse entre les trois figures allégoriques utilisées par Christine et subordonne la raison et le droit à la justice. Ainsi hiérarchisées, ces notions éclairent l'ordre d'apparition des figures allégoriques : on comprend alors pourquoi Justice apparaît dans la troisième partie de l'ouvrage étant donné qu'elle est la vertu suprême. Raison et Droiture préparent et précèdent, en somme, sa mise en pratique.

Grâce à Carmenta, l'homme accède aux sciences qui l'éclairent sur la notion de bien commun :

Si ne fu pas petite science ne pou prouffitable que ceste femme trouva ne dont petit gré lui doit estre sceu, car pour la soubtivité de la dicte science et pour la grant utilité et bien qui au monde en est ensuivi, on peut dire que oncques chose plus digne ne fut trouvee au monde.<sup>980</sup>

En raison de ces apports bénéfiques, Carmenta est qualifiée de déesse :

Si ne fu pas petite science et pour la grant utilité et bien qui au monde en est ensuivi, on peut dire que oncques chose plus digne ne fut trouvee au monde. Et de ce benefice n'ont pas esté ingras les Ytaliens, et a bon droit, a qui ceste chose fu tant merveilleuse que ilz ne reputerent mie seulement ceste femme plus que homme, mais deesse, pour laquelle chose meismes en sa vie l'onorerent d'onneurs divines<sup>981</sup>.

---

<sup>978</sup> Voir CASE, Mary-Ann: « From the Mirror of Reason to Measure of Justice », *Yale Journal of Law and the Humanities*, Volume 5, N° 1 (Winter 1993), p. 113-135.

<sup>979</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I xxxiiij, *op. cit.*, p. 166.

<sup>980</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>981</sup> *Idem*, I xxxiiij, *op. cit.*, p. 168.

Christine insiste sur la gratitude des Italiens qui voient en Carmenta une déesse.

Cet exemple semble faire allusion à la justice légale, définie comme la science des échanges sociaux dans une perspective liée au bien de la communauté. La reconnaissance exprimée à travers le culte de Carmenta témoigne d'une familiarité avec le concept d'*eusébia* que Thomas d'Aquin définit comme un culte bien réglé :

En ce sens, trois vertus se rattachent à l'amitié ; la bienveillance ou affection, la concorde, et la bienfaisance, synonyme d'humanité...

Cette liste d'Andronicus énumère des vertus dont certaines relèvent de la justice particulière, et certaines de la justice légale. De la justice particulière relèvent les « bons échanges », dont il nous dit que c'est l'*habitus* qui fait observer l'égalité en cette matière. A la justice légale, quant à ce que tous doivent observer, appartient la « législative » qui, selon lui, est « la science des échanges sociaux relativement au bien de la communauté ». Pour les cas particuliers qui échappent aux lois générales, on trouve l'*eugnôsynè*, ou bonne *gnômè* ; c'est elle qui nous dirige en de tels cas, comme nous l'avons déjà vu traité de la prudence. Andronicus dit à son sujet qu'elle est une « justification volontaire » : en effet, par elle et non par la loi écrite, l'homme observe librement ce qui est juste. Ces deux dernières vertus sont rattachées à la prudence en tant qu'elle les dirige, et à la justice en tant qu'elle les exécute.

Quant à l'*eusébia*, elle signifie « culte bien réglé » ; elle est donc identique à la religion. C'est pourquoi Andronicus dit qu'elle est « la science du service de Dieu », parlant à la manière de Socrate pour qui « toutes les vertus sont des sciences ». C'est à elle que se ramène la sainteté, comme nous le dirons plus loin<sup>982</sup>.

(Ad tertium dicendum quod obedientia includitur in observantia, quam Tullius ponit, nam prae excellentibus personis debetur et reverentia honoris et obedientia. Fides autem, per quam fiunt dicta, includitur in veritate, quantum ad observantiam promissorum... Ad quartum dicendum quod in illa enumeratione ponuntur quaedam pertinentia ad veram iustitiam. Ad particularem quidem, bona commutatio, de qua dicit quod est *habitus in commutationibus aequalitatem custodiens*. Ad legalem autem iustitiam, quantum ad ea quae communiter sunt observanda, ponitur legispositiva, quae, ut ipse dicit, est *scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum*. Quantum vero ad ea quae quandoque particulariter agenda occurrunt praeter communes leges, ponitur eugnôsyna, quasi bona gnôme, quae est in talibus directiva, ut supra habitum est in tractatu de prudentia. Et ideo dicit de ea quod est voluntaria iustificatio, quia scilicet ex proprio arbitrio id quod iustum est homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem haec duo prudentiae secundum directionem, iustitiae vero secundum executionem. Eusebia vero dicitur quasi bonus cultus. Unde est idem quod religio. Ideo de ea dicit quod est scientia Dei famulatus (et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias). Et ad idem reducitur sanctitas, ut post dicitur. Eucharistia autem est idem quod bona gratia, quam Tullius ponit, sicut et vindicativam. Benignitas autem videtur esse idem cum affectu, quem ponit Macrobius. Unde et Isidorus dicit, in libro Etymol., quod *benignus est vir sponte ad benefaciendum paratus, et dulcis ad eloquium*. Et ipse Andronicus dicit quod *benignitas est habitus voluntarie benefactivus*. Liberalitas autem videtur ad humanitatem pertinere<sup>983</sup>.)

L'explication de Raison reflète un contexte juridique et légal<sup>984</sup> ; les Italiens expriment leur gratitude relativement aux lois qui leur permirent de devenir un peuple civilisé, initié aux arts et aux techniques. La figure allégorique établit un lien de cause à effet entre les bienfaits dispensés par Carmenta et le culte qui lui fut voué. Le raisonnement de Christine insiste sur ce qui unit la religion aux lois. Raison poursuit avec l'exemple de Minerve, vénérée pour sa très grande sagesse, également considérée comme une déesse par les Athéniens.

<sup>982</sup> Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 80 ad 3 et II<sup>a</sup>-IIae q. 80 ad 4, t. 3, *op. cit.*, p. 503.

<sup>983</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [42356] II<sup>a</sup>-IIae q. 80 ad 3 et [42357] II<sup>a</sup>-IIae q. 80 ad 4, <http://www.corpus.thomisticum.org>.

<sup>984</sup> Voir CURNOW, Maureen: « 'La Pioche d'Inquisition' : Legal -Judicial Content and Style in Christine de Pizan's *Livre de la Cité des Dames* », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 157-172.



La figure allégorique ne partage pas, cependant, l'opinion des Grecs et conteste le caractère divin de Minerve:

Minerve, si que toy mesmes en as ailleurs escript, fu une pucelle de Grece et fu surnommee Pallas. Ceste pucelle fu de tant grant excellence en engin que la fole gent de lors, pour ce que ilz ne savoient pas de quieulx parens elle estoit et lui veoient faire de choses qui oncques n'avoient esté en usage, distrent que elle estoit deesse venue du ciel, car de tant que moins congnoissoient sa venue, si que dit Bocace, de tant leur fu plus merveillable le grant savoir d'elle sur toutes les femmes en son temps<sup>985</sup>.

Elle oppose le merveilleux à la connaissance et au savoir. L'épithète : « fole » stigmatise la méconnaissance des sciences. La connaissance du réel s'oppose donc à un émerveillement produit sur les sens. Car Christine axe son discours sur les sciences au détriment du mythe. Minerve devient un exemple car elle a permis aux hommes de transformer leur environnement grâce à l'apport des arts et des techniques. Cette figure allégorique éloigne peu à peu son propos de la fable pour illustrer la science poétique. Hervé Campagne précise que cette science vise à subordonner le mythe à la raison :

La question terminologique qui se posait d'abord dans l'*Archilogie* est le symptôme d'un problème plus profond, car la notion de *science poétique* se double d'une conception très particulière de la *fabula* : le mythe, s'il est au départ poésie, sera domestiqué, placé sous le joug de la raison, de la mémoire et de la classification<sup>986</sup>.

La fable n'est pas rejetée, chez Christine au point d'être occultée mais ramenée à une explication rationnelle, car elle procède d'une erreur, issue de l'imagination, dont le pouvoir séduit ceux qui ne voient pas les choses dans l'intelligence de leur être. Ainsi réinterprétés, la fable ou le mythe ne s'écartent en rien du projet poétique puisqu'ils dévoilent les étapes progressives d'une connaissance qui rend sage.

Si le mythe s'inscrit dans un discours rhétorique envisagé comme un art de la métamorphose<sup>987</sup>, on peut établir un rapport métonymique entre le sujet traité et la métaphore architecturale liée à la construction de la cité. L'argumentation de Raison montre le triomphe d'un discours rationnel sur le mythe. En faisant don de la langue écrite aux hommes, Minerve permet de rationaliser le passage de l'oral à l'écrit. En outre, le mythe de ses origines dit l'importance de la pierre puisque Rhéa trompe Chronos avec ce matériau pour sauver ses enfants. La pierre sauve donc les individus du temps de l'oubli, symbolisé par le dieu avalant ses enfants. Elle leurre l'action corrosive du temps et permet de restituer la matière oubliée.

---

<sup>985</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I xxxiiiij, *op. cit.*, p. 170.

<sup>986</sup> Voir CAMPAGNE, Hervé, *Mythologie et rhétorique aux XVe et XVIe siècles en France*, Paris, Champion, 1996, p. 21.

<sup>987</sup> *Ibidem*, p. 46.

Pour sa part, Christine écrit et dit le féminin, à l'abri des injures, dans une forteresse de pierres. Elle se livre alors à une double métamorphose du mythe et du regard porté sur la femme en faisant ainsi œuvre de mémoire<sup>988</sup>.

Si elles ne sont pas elles-mêmes dispensatrices de savoir, les femmes évoquées par Raison ont pu se frayer un accès à la connaissance pour inventer des sciences « prouffitables »<sup>989</sup> :

De sciences trouees par femmes bonnes et convenables et prouffitables, entre les autres ne fait mie a oublier celle que trouva la noble Pamphile qu fu du pays de Grece. Ceste dame fu de tres soubtil engin en divers ouvrages et tant se delicta investiguer et encercher choses estranges qu'elle fu la premiere qui trouva toute l'art de la soye<sup>990</sup>.

Que veulx tu que je te dise se nature de femme est abile et prompte a apprendre les sciences speculatives et aussi a les trouver et semblablement les ars manuelles ? Je te promet que aussi est elle tres propre et tres soubtive a les excecuter et mettre a œuvre tres soubtivement quant apprises les a, si qu'il est escript d'une femme qui ot nom Thamar qui fu de si grant soubtiveté en l'art et en science et painterie qu'elle en estoit a son vivant la souveraine que sceust<sup>991</sup>.

Minerve est donc qualifié de déesse, par son peuple, en raison de la supériorité de son intelligence :

...distrent que elle estoit deesse venue du ciel, car de tant que moins congnoisçoient sa venue, si que dit Bocace, de tant leur fu plus merveillable le grant savoir d'elle sur toutes les femmes de son temps<sup>992</sup>.

Elle illustre surtout, selon Christine, le don de science tel qu'il est évoqué par Thomas d'Aquin:

Comme nous l'avons dit à propos du don d'intelligence, tout homme qui fait acte d'intelligence n'a pas ce don, mais seulement celui qui le fait par l'habitus de la grâce. De même encore, à propos du don de science, il faut comprendre que ceux-là seuls le possèdent qui ont par infusion de la grâce un jugement sûr, concernant ce qu'il faut croire et faire, si bien qu'on ne s'écarte en rien de la droiture de la justice<sup>993</sup>.

(Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est de dono intellectus quod non quicumque intelligit habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiae; ita etiam de dono scientiae est intelligendum quod illi soli donum scientiae habeant qui ex infusione gratiae certum iudicium habent circa credenda et agenda, quod in nullo deviat a rectitudine iustitiae. Et haec est scientia sanctorum, de qua dicitur Sap. X, *iustum deduxit dominus per vias rectas et dedit illi scientiam sanctorum*<sup>994</sup>.)

Dans le sillage de Minerve, Yo place son intelligence au service des hommes. Qualifiée, également de déesse, cette femme quitte la Grèce pour l'Égypte et apporte l'agriculture à son peuple. *Le livre de la Mutacion de Fortune* évoque l'exemplarité d'une femme qui se consacra à son peuple en lui enseignant les arts et les techniques:

La mer de Grece grant et lee

<sup>988</sup> Voir ZIMMERMANN, Margarete: « Christine de Pizan ou la *memoria* au féminin », *Contexts and Continuities*, III, *op. cit.*, p. 919-930.

<sup>989</sup> Voir PAUPERT, Anne: « Philosophie 'en fourme de sainte Theologie' : l'accès au savoir dans l'œuvre de Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p. 39-52.

<sup>990</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I xlj, *op. cit.*, p. 188.

<sup>991</sup> *Ibidem*, p. 189-190.

<sup>992</sup> *Idem*, I xxxiiij, *op. cit.*, p. 170.

<sup>993</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 9 a. 3 ad 3, tome 3, *op. cit.*, p. 74.

<sup>994</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [39167] II<sup>a</sup>-IIae q. 9 a. 3 ad 3, <http://www.corpusthomicum.org>.

Passa Yo la damoiselle,  
 Qui moult fu sage, preux et belle.  
 En Egipte ala demourer ;  
 Aux gens apprist a labourer  
 Les terres, car riens n'en savoient  
 Avant, ains, sanz arer, semoient  
 Les blez et les cultivemens.  
 Si trouva les estoremens,  
 Pour la terre areer et fouïr,  
 (De ce se porent esjouïr,  
 Car la terre en amenda moult !)  
 Autres choses enseigner vout  
 Soubtilles, non lors en usage.  
 Tant tindrent celle dame a sage  
 Qu'ilz l'ont sur toutes honoree,  
 Et, après sa mort, aouree  
 Comme deesse l'ont la gent  
 Folle, incredule et non sachant ;  
 Et disoient « qu'elle ou ciel yere,  
 Ou pouoir d'ouïr leur priere  
 Ot, et en tous cas aydier,  
 A leur besoing, a leur cuider. »  
 Images en firent drecier,  
 Et, en son honneur, commencier  
 Festes, mais son nom remuerent  
 Et *deesse* Ysis l'appellerent<sup>995</sup>. (v. 11892-11916).

L'intelligence et la science de cette femme passent pour fabuleuses et suscitent l'admiration de tous. Christine lui refuse cependant la caractérisation de déesse et insiste au contraire sur son ingéniosité. En foulant le sol égyptien, Yo transforme son nom en celui d'Isis. Elle change d'identité en abordant une terre nouvelle. Yo la grecque devient Isis l'égyptienne pour communiquer son savoir à son peuple d'élection. Christine énumère alors les arts et les techniques qu'elle a découverts et qui furent source de nombreux progrès pour l'humanité. Cependant, le don de la culture ne signifie pas un changement de nature. Yo reste avant tout une femme savante et cultivée qui sut placer son art au service des autres. Elle mérite, pour cela, d'être honorée sans être déifiée. C'est ainsi que *Le Livre de la Cité des dames* met l'accent sur les notions de justice et de droiture et occulte l'aspect divin du personnage:

Elle donna et ordonna certaines lois bonnes et droituriers, apprist aux gens d'Egipte, qui vivoient rudement et sanz loy, justice n'ordenance, a vivre par ordre de droiture<sup>996</sup>.

Ces femmes sont dignes d'être admirées en raison de qualités intellectuelles et morales qui ne relèvent pas de la divinité mais d'une intelligence placée au service de la communauté.

Ainsi, Cérés qualifiée de « déesse des blez »<sup>997</sup> est honorée en raison de son savoir. Cependant le commentaire d'auteur insiste davantage sur les apports bénéfiques de la civilisation<sup>998</sup> :

<sup>995</sup> Christine DE PISAN, *Le livre de la Mutacion de Fortune*, t. 2, *op. cit.*, p. 579.

<sup>996</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I xxxvj, *op. cit.*, p. 176.

<sup>997</sup> *Idem*, I xxxvj, *op. cit.*, p. 176.

Encore fist plus ceste dame, car les gens de lors qui avoient a coustume de demourer ça et la par bois et par lieux sauvages, vagans comme bestes, fist assembler a grans tourbes et leur apprist a faire villes et citez maisonnees, es quelles ilz demourassent ensemble. Et ainsi par ceste dame fu ramené le siecle de bestialité a vie humaine et raisonnable<sup>999</sup>.

Dans *L'Epistre Othea*, le qualificatif de déesse est hyperbolique car il caractérise l'intelligence d'une femme qui a permis à l'humanité de progresser :

Et sur ce, maintes belles allegories peuent estre faites, et comme yceulx eussent coustume de toutes choses aourer qui oultre le commun cours des choses eussent prerogative d'aucune grace, plusieurs femmes sages qui furent en leur temps appellerent deesses<sup>1000</sup>.

Ce faisant, l'écrivaine distingue la fable du merveilleux et de la science.

La glose de ce récit associe le don et le bienfait au devoir de largesse qui caractérise le chevalier. A l'instar de Cérés qui trouva l'art de « arer et semer sans labourer », le chevalier ne doit pas laisser à l'abandon ceux qui lui sont confiés.

Christine reconstruit la notion de mythe<sup>1001</sup> et montre que le merveilleux permet d'établir un parallèle entre les sciences et la politique. Les trois exemples de Minerve, d'Isis et de Cérés tissent une poétique de la justice ; Christine évoque des femmes qui s'inscrivent dans une dynamique liée au progrès. Les lois ou les sciences trouvées par ces trois femmes ont permis aux hommes de comprendre en quoi consiste la vie en communauté. De plus, Christine exerce son activité de poète et de juge lorsqu'elle attire l'attention du lecteur sur la distinction entre les philosophes qui recherchent les causes et les philomites qui aiment les fables. Elle suggère que la fable doit être dépassée pour remonter aux causes, permettant ainsi l'exercice du bon jugement dans le processus d'interprétation des textes littéraires, comme des lois.

Elle insiste alors sur les notions de droiture et de justice qui témoignent d'un bon jugement. Carmenta, Minerve et Isis sont présentées, par Raison, comme des femmes savantes et légistes qui allégorisent la manière dont la science et le savoir sont transmis utilement aux hommes pour les faire bénéficier du progrès :

Comme ainsi soit que a fourir ignorance yceulx anciens furent faiz filozophes, c'est chose manifeste, car, pour savoir, ilz ont poursuivi estude, non pour cause de nul quelconque usage, dont, comme ce soit chose evident, dist-il, que doubte et admiracion procedent d'ignorence et par admiracion, en investigant les causes, on devient philosophe, car, encoure au jour d'ui, quans grans effets adviennent, desquelz les causes ne nous sont pas cogneues, yceulz nous merveillons et en querons la source. « Tout ainsi (dist il) comme admiracion si fu cause mouvent à estre philozophe, autresi aucunement pevent estre appelez *philomites*, c'est-à-dire *ameurs de fables*, car ainsi que comme philosophie vient d'admiracion, aussi les fables sont faites de merveilles, dont, dist-il, comme les premiers, qui par maniere de fables ont traittié des principes des choses, ont esté diz pouetes, si comme Orpheus et aucuns qui furent ainçois que les

---

<sup>998</sup> Voir RIBEMONT, Bernard: « De l'architecture à l'écriture : Christine de Pizan et la *Cité des dames* », in *La Ville : du réel à l'imaginaire, Colloque du 8 au 10 novembre 1988*, Edition Jean- Marie Pastré, Publications de l'Université de Rouen, 1991, p. 27-35.

<sup>999</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I xxxvj, *op. cit.*, p. 176.

<sup>1000</sup> Christine DE PIZAN, *Epistre Othea*, *op. cit.*, p. 199.

<sup>1001</sup> Voir STECOPOULOS Eleni et UITTI. Karl D: « Christine de Pizan's *Livre de la Cité des Dames* : The Reconstruction of Myth », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 48-62.

.vii. sages, et la cause est, car les fables vers lesquelles estudioient sont contenues de choses merveilleuses<sup>1002</sup>. »

L'émerveillement et l'ignorance sont transcendés au profit de la compréhension et de la connaissance des causes qui conduisent à l'action juste et droite.

#### 4) *Du jugement poétique à une poétique de l'équité*

Qu'ils traitent de savoir, de science, ou de dévouement patriotique, les récits évoqués par Raison ou Droiture sous-tendent que Christine se montre fidèle à la pensée thomiste relative au raisonnement pratique articulé autour de la loi naturelle. Ce raisonnement qui se rapproche du jugement moral<sup>1003</sup> confère à la volonté toute sa droiture. Earl Jeffrey Richards rappelle que la droiture vise à redresser les erreurs et encourage la pratique de la justice<sup>1004</sup>. Cette figure allégorique est donc fondamentale ; elle permet à Christine de redresser les erreurs de jugement liées à la nature féminine.

C'est donc dans cette perspective que l'écrivaine analyse le concept de droiture en rendant hommage, dans *Le Livre de la Cité des dames*, aux bienfaitrices de l'histoire et de la mythologie qui manifestent cette vertu en privilégiant leur rapport aux autres (leurs maris, leurs pères, leurs enfants, leur souverain et Dieu).

Cette figure allégorique explique à Christine que les vices ne sont pas naturels aux femmes :

Amie chiere, je te dis certainement que avarice n'est point plus naturelle es femmes ne que es hommes. Et se moins y est-ce scet Dieux et ce peux tu veoir-par ce que trop plus de maulx se font au monde et encuerent par la grant avarice des divers hommes que par celle des femmes<sup>1005</sup>.

---

<sup>1002</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, II lxvii, *op. cit.*, p. 171-173.

<sup>1003</sup> Matthias LUTZ BACHMANN: « As we have already seen, however, Aquinas defines as the first rule of reason affecting actions "natural law", which on the one hand contains the foremost, though formal basic rule for all moral judgements, and on the other hand determines the framework within which in all generality the ends of actions which can be qualified as "good" for the human agent can be determined. », «The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas. », *op. cit.*, p. 12.

<sup>1004</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « Droiture n'est pas seulement un synonyme du mot droit, employée selon les besoins de la rime, comme les exemples tirés des oeuvres de Chrétien de Troyes l'indiquent, mais se rencontre surtout et très souvent dans les documents légaux qui définissent contractuellement des privilèges et des titres exacts s'appliquant ou à des institutions ou à des personnes particulières. Les locutions qui dérivent de droiture comme l'adjectif droiturier l'adverbe droitement, et le verbe droiturer se rencontrent principalement dans les chartes par exemple, le verbe droiturer signifie, selon Godefroy, «redresser, regier ce qui est derange» et au figuratif «redresser, régler, rendre la justice au sujet de», « Le concept de droiture chez Christine de Pizan et sa pensée politique », *op. cit.*, p. 311.

<sup>1005</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, II lxv, *op. cit.*, p. 416.

Pour confondre l'opinion des clercs, elle évoque des épouses naturellement aimantes et loyales :

...ha ! quantes bonnes femmes sont autant songneuses de leurs maris servir, sains et malades, par loyale amour que ce fussent leurs dieux ? Je croy que on ne trouveroit point tel serviteur. Et pour ce qu'entrees sommes en ceste matiere, je t'en donray mains exemples de grant amour et loyauté de femmes portee a leurs maris. Et or sommes, Dieu merci, retournees a nostre Cité a tout belle compaignie de nobles, preudes femmes que nous y hebergerons et voicy ceste noble royne Hipsicrate, femme jadis du riche roy Mitridates...<sup>1006</sup>

Christine s'étonne auprès de son interlocutrice de la préférence des parents à l'égard de leurs fils. Aussi la figure allégorique aborde-t-elle la loyauté et la fidélité des filles pour faire triompher l'argument moral:

Amie chiere, pour ce que tu demandes la cause dont ce vient, je te respons certainement que ce vient de tres grant simplece et ignorance a ceulx qui s'en troublent...Mais toutes ces causes au regart de raison sont nulles, car quant est a la doute qu'elles facent folie, il n'y a que de les sagement introduire quant elles sont petites et que la mere leur donne bon exemple par soy mesmes en honnesteté et doctrine, car se la mere estoit de fole vie, petit exemple seroit a la fille, et qu'elle soit gardee de mauvaie compaignie et court tenue et en crainte, car discipline tenue a enfans et aux jeunes leur est preparatoire de bonnes meurs a toute leur vie<sup>1007</sup>.

Son argumentation oppose l'expérience au doute et à l'ignorance. L'expression « bonnes meurs » doublée du complément circonstanciel de temps : « a toute leur vie » inscrit une fois de plus le féminin dans la durée à travers un raisonnement pratique qui met en lumière le rapport des femmes au bien commun. Dotées d'une bonne éducation et d'une nature généreuse, elles sont utiles à leurs parents vieillissants et manifestent un sens de la vie en communauté, à travers la piété filiale qui relève, là encore, du concept thomiste de volonté.

De ce fait, l'évocation du droit et de la droiture permet à Christine de mieux cerner la notion de morale associée à la justice puisque l'argumentation de cette figure allégorique montre de quelle manière les femmes vertueuses illustrent cette même notion. Ce faisant, l'écrivaine illustre une poétique de la justice à l'intérieur de laquelle le lecteur est constamment sollicité dans son double rôle d'acteur et de spectateur d'une réalité sociologique et historique qu'il peut transformer en aiguisant son discernement. Martha C. Nussbaum explique, à cet effet, que les données politiques et historiques sont susceptibles d'être décryptées à la lumière d'un jugement rationnel hostile à la justification systématique des actes politiques s'ils s'écartent de la morale :

Stanley Fish, perhaps the leading proponent of this sort of view in the law, holds that without standards that transcend history and human interpretative activity-which he thinks we have failed to find-we are left with the play of political and historical forces which cause us to believe certain things but which can give no principled justifications for those beliefs. In other words, take away extrahistorical justification and you do away with all rational justification.. You are left with causes but no good reasons<sup>1008</sup>.

---

<sup>1006</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, op. cit., II xiii, op. cit., p. 256.

<sup>1007</sup> *Ibidem*, II vii, p. 240.

<sup>1008</sup> Voir NUSSBAUM, Martha.C, *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 84.

Droiture insiste donc sur l'importance des vertus morales mais convoque également la loi naturelle comme l'indique l'expression « au regart de raison. »

A travers ces exemples de femmes vertueuses, Christine s'assimile à un juge dont la particularité est, selon Martha C. Nussbaum, d'examiner les cas particuliers pour témoigner d'un jugement équitable sur la politique de son époque auprès des lecteurs à qui elle s'adresse :

...the poet does not merely present abstract formal considerations, he presents equitable judgements, judgments that fit the historical and human complexities of the particular case<sup>1009</sup>.

Elle bâtit alors grâce aux allégories, un discours fondé sur un ordre plus juste qui rend justice à toutes les femmes méritantes:

Et toutevoyes voycy tant de si grant accusacions, voire toutes jugees, determinees et concluses contre elles. Je ne scay en tendre ceste repugnance. Et s'il est ainsi, beau sire Dieux, que ce soit vray que ou sexe femenin tant d'abominations habondent, si que tesmoignent maint, et tu dis toy mesmes que le tesmoignage de plusieurs fait a croire, par quoy je ne doy doubter que ce ne soit vray, hélas !<sup>1010</sup>

Le respect de la loi, le désir de réformer les lois injustes président donc à l'écriture de la cité, conçue comme un collège de femmes désireuses d'agir pour le bien de la communauté. D'autre part, Christine s'appuie également sur sa connaissance des villes et des cités. Car l'espace qu'elle construit, n'est pas un espace clos, il n'est ni un couvent, coupé du monde, ni une cage, mais une cité proche d'une ville et donc synonyme de liberté.

A mesure que les erreurs d'opinions sont rectifiées, les murs de la cité s'élèvent et forment une véritable forteresse comme l'énonce Droiture, à la fin du livre II :

Dès or me semble, chere amie, que bien est avancié nostre edifice et la Cité des Dames hault maisonne tout au lonc de ces larges rues, et les palais royaulx fort ediffiez et ces donjons et tours deffensables hault levez et drois que de loings ja les peut on veoir. Si est bien dorenavant qu'a peupler commencions ceste noble Cité affin qu'elle ne soit ne vague ne vuide, ains habitee tout de dames de grant excellence, car autres gens n'y voulons<sup>1011</sup>.

##### 5) *La justice et l'équité à travers les regards croisés de juge et de poète*

Pour bien gouverner, le prince doit s'adapter à la variété des cas sur lesquels il devra statuer. Il doit manifester le bon jugement qui nécessite un raisonnement pratique pour interpréter la loi d'un point de vue scientifique mais surtout humain<sup>1012</sup>.

En établissant ce parallèle, Christine rend compte du jugement poétique. D'une part, elle s'adresse au prince, donc au législateur et adopte un style notarial, d'autre part, elle dénonce les maux qui agitent le royaume et son point de vue est celui des victimes. Par conséquent,

<sup>1009</sup>Voir NUSSBAUM, Martha.C, *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 81.

<sup>1010</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I i, op. cit., p. 44.

<sup>1011</sup>*Ibidem*, II, l. xi, p. 250.

<sup>1012</sup> NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 86.

son style reflète, à cet effet, un certain lyrisme. Il n'est donc pas étonnant de la voir insérer une ballade au sein d'un texte en prose. Dans la troisième partie du *livre de l'advison Cristine*, l'écrivaine insère une ballade qui reflète l'expression de la douleur :

Helas ! ou donc trouveront reconfort  
Povres vesves de leurs biens despouillees,  
Puisqu'en France ou sieult estre le port  
De leur salut, est ou les exillees  
Seulent fuir et les desconseillees,  
Mais or n'y ont mais amistié ?  
Les nobles gens n'en ont nulle pitié,  
Aussi n'ont clers li greigneur ne li mendre,  
Ne les princes ne les daignent entendre<sup>1013</sup>.

Inséré dans un récit autobiographique, le poème actualise la double attitude du spectateur et de l'acteur ; Christine s'adresse à ses « sœurs d'infortune », veuves comme elle. Ce poème apparaît, de prime abord, comme un réquisitoire contre l'injustice. Il plaide en faveur de la veuve et de l'orphelin et rend compte également d'un contexte théologique car le vocabulaire juridique : (loy de droit) côtoie la vertu théologique de l'espérance dans le commentaire d'auteur qui précède la ballade : « esperant que comme loy de droit les oblige au secours des vesves et orphelins<sup>1014</sup> ». Plus loin, Christine adopte un ton presque sermonnaire : elle s'insurge contre toutes les injustices qui grèvent le royaume :

Ou pourront mais fouir, puisque ressort  
N'ont en France, la ou leur sont baillees  
Esperances vaines, conseil de mort.  
Voies d'enfer leur sont appareillees  
Se elles veullent croire voies brouillees  
Et faulx consaulx, ou apointié  
N'est de leur fait ; nul n'ont si acointié  
Qui de leur aide sans a aucun mal tendre,  
Ne les princes ne les daignent entendre<sup>1015</sup>.

Le *topos* de la souffrance reflète une visée politique bien précise. L'envoi : « Ne les princes ne les daigne entendre » marque un engagement en faveur de la proportion, de l'ajustement à autrui. Christine s'adresse au lecteur juste et magnanime capable de comprendre la souffrance d'autrui et d'y remédier. Elle ne condamne pas son lecteur mais décrit une situation désastreuse qui peut changer car le lecteur reste capable de manifester la vertu de justice. La phrase : « Secourez les et croiez mon dictie<sup>1016</sup> » exprime cette possibilité de changement qui repose sur le concept thomiste de volonté. Christine devient en quelque sorte un juge. Evoquée par Martha C. Nussbaum, cette fonction permet de combler les inégalités en examinant avec soin les cas sur lesquels il faut statuer. Il s'agit de déterminer

---

<sup>1013</sup> Christine de PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, III vi, l. 186-194, *op. cit.*, p. 105.

<sup>1014</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>1015</sup> *Idem*, III, vi, l. 204-212, p. 106.

<sup>1016</sup> *Idem*, l. 216, p. 106.



avec précision les circonstances des actes. Martha. C Nussbaum précise que pour évaluer la gravité du préjudice subi, il importe de se laisser gagner par une certaine empathie :

...the ability to imagine vividly, and then to assess judicially, another person's pain, to participate in it and then to ask about its significance, is a powerful way of learning what the human facts are and of acquiring a motivation to alter them<sup>1017</sup>.

Cependant, il est nécessaire de trouver une distance qui permette de rester spectateur pour mieux évaluer la situation et trouver ainsi des remèdes efficaces.

On comprend mieux, dans cette optique, la pertinence de l'insertion d'une ballade lyrique dans un traité adressé aux princes car ce choix illustre à la fois le statut de spectateur judiciaire et d'acteur. En effet, dépassant le stade de la souffrance, celui-ci peut comprendre le sens de cette épreuve et l'interpréter en rationalisant ses émotions. En tant que veuve, Christine dépasse sa propre émotion et confère un sens à la douleur qu'elle inscrit dans sa poétique de la justice. Elle montre ainsi qu'elle va au-delà du processus d'empathie pour illustrer sa mission de poète des vertus :

Her emotions should be those of the judicious spectator, not personale motions bearing on her own profit or loss in the case at hand...They should not simply be the emotions of the actors involved, though empathy with the actors will usually be one important part of the process of judicious spectatorship, through which the judge takes the measure of the suffering people. The judicious spectator must go beyond empathy, assessing from her own spectatorial viewpoint the meaning of those sufferings and their implications for the lives involved<sup>1018</sup>.

On peut établir un parallèle entre la souffrance de Christine et la plainte de Dame Couronnée étant donné que Christine était, dans la première partie de l'ouvrage, spectateur judiciaire de la douleur de cette figure allégorique qui semblait remettre en cause, de manière voilée, la justice distributive<sup>1019</sup> en décrivant les nombreux vices qui infestent le royaume<sup>1020</sup>. *Le livre de l'advison Cristine* semble donc s'inscrire dans une perspective juridique. En effet, les plaignants et les victimes sont représentés par la figure de la veuve ou de la mère<sup>1021</sup>. Dame Couronnée est une personnification de la France. Christine assiste en spectateur et en juge à l'expression de la douleur causée à cette figure allégorique par les nombreuses injustices que lui infligent ses enfants : les princes de sang.

---

<sup>1017</sup> Voir NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, The Literary Imagination and Public Life*, op. cit., p. 91.

<sup>1018</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>1019</sup> Voir Nicole ORESME: « Une autre espece de justice est, qui nous adrece en ce qui est fait en commutations tant volontaires comme involontaires. Et ceste justice ou chose juste selon elle est de autre espece que celle de devant. Car justice distributive est tousjours faite en distribucion de choses communes et selon la porporcionalité dessus dite. Et ce appert en exemple ; car se aucuns ont contribué pecunes pour mettre en marchandise, quant vient au distribuer l'en distribue a chascun selon la porporcion des pecunes qui furent contribuees. », *Le Livre de Ethiques*, V ii, op. cit., p. 288.

<sup>1020</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre de l'advison Cristine*, I xvi, p. 29-31.

<sup>1021</sup> Voir RIBEMONT, Bernard: « Christine de Pizan et la figure de la mère », in *Christine de Pizan 2000*, éd. John Campbell and Nadia Margolis, *Studies in Honour of Angus J. Kennedy*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p. 149-161.

L'écrivaine utilise la métaphore du corps politique souffrant<sup>1022</sup> pour provoquer l'empathie du lecteur. Elle semble insinuer que les princes qui jouissent de nombreux privilèges devraient se montrer plus sensibles à la douleur du peuple, accablé d'impôts.

Christine puise son expérience dans son parcours personnel, les livres et l'histoire collective pour ancrer son discours dans une vérité poétique et politique<sup>1023</sup>. Sa sensibilité de poète doit trouver un équilibre avec la neutralité du législateur caractéristique d'une pensée juridique. Elle privilégie une certaine distance lorsqu'elle évoque les préjudices subis par les femmes. Et quand elle s'exprime, comme représentante du sexe féminin, elle argumente en faveur de la loi naturelle.

*Le débat sur le Roman de la Rose et Le Livre de la Cité des dames* sensibilisent le lecteur à la justesse d'un raisonnement en l'éprouvant à l'aune de la raison. Ce concept n'apparaît plus sous la plume de Christine comme une prosopopée traditionnelle, mais comme un véritable outil qui forge le jugement et permet une juste interprétation de son écriture et de ses textes. Elle convoque la notion de proportion, c'est-à-dire la nécessité de se proportionner, de s'ajuster à autrui, répondant, en cela, à la définition de la justice légale<sup>1024</sup> utilisée par Nicole Oresme. Cette notion caractérise le bon prince qui préserve l'utilité publique et le bien commun.

Fréquemment assimilée à la droiture dans les textes juridiques, l'équité doit permettre une réflexion sur la possibilité de transformer les lois lorsqu'elles sont inadaptées au contexte socio-politique. Selon Aristote, cette notion se rattache à l'intention du législateur et à celle du prince<sup>1025</sup>. *L'épikie* en appelle donc à une forme de justice qui est meilleure que la justice légale. Elle dépasse la lettre de la loi pour s'attacher à ce qui est juste<sup>1026</sup>. Christine entre ainsi au cœur d'une question thomiste liée à la nature même de la justice qui concerne le pouvoir d'interpréter les lois et de les juger en fonction de la fin requise :

L'épikie ne se détourne pas purement et simplement de ce qui est juste, mais de la justice déterminée par la loi. Et elle ne s'oppose pas à la sévérité, car celle-ci suit fidèlement la loi quand il le faut ; suivre la lettre de la loi quand il ne le faut pas, c'est condamnable. Aussi est-il dit dans le *Code* : « Il n'y a pas de doute qu'on pêche contre la loi si en s'attachant à sa lettre, on contredit la volonté du législateur... »

---

<sup>1022</sup> Voir DULAC, Liliane: « A propos des représentations du corps souffrant chez Christine de Pizan », *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Age offerts à Pierre Demorolle*, éd. Charles Brucker, Paris, Champion, 1998, p. 313-324.

<sup>1023</sup> Voir MÜLHETHALER, Jean-Claude: « 'Traictier de vertu ou prouffit d'ordre de vivre' : relire l'œuvre de Christine de Pizan à la lumière des miroirs des princes », *Contexts and Continuities*, volume II, *op. cit.*, p. 585-601.

<sup>1024</sup> Nicole ORESME: « Et en justice legal est contenue toute vertu ensemble et est vertu mesmement parfaite, pour ce que par elle a l'en usage de vertu parfaite, laquelle est parfaite en ce et par ce que celui qui le a en peut user quant a autre ou en regart d'autre et non pas tant seulement a lui-meisme... Et pour ce justice seule et nulle autre vertu semble estre bien de autrui car par elle est fait bien conferent et utile au prince ou au pueple commun. », *Le livre de Ethiques d'Aristote*, V ii, *op. cit.*, p. 279.

<sup>1025</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 120 a. 1 ad 1, t. 3, *op. cit.*, p. 717.

<sup>1026</sup> *Ibidem*, p. 718.

L'interprétation a lieu dans les cas douteux, où il n'est pas permis, sans la décision de l'autorité, de s'écarter des termes de la loi. Dans les cas évidents, ce qu'il faut, ce n'est pas interpréter mais agir<sup>1027</sup>.

(Ad primum ergo dicendum quod epieikes non deserit iustum simpliciter, sed iustum quod est lege determinatum. Nec etiam opponitur severitati, quae sequitur veritatem legis in quibus oportet, sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur in codice, de legibus et Constit. Princip., *non dubium est in legem committere eum qui, verba legis amplexus, contra legis nititur voluntatem*<sup>1028</sup>.)

(Ad tertium dicendum quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet, absque determinatione principis, a verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione<sup>1029</sup>.)

D'autres textes abordent également cette notion. Ainsi, dans *l'Épître au Dieu d'amours*, la plaidoirie en faveur de la cause féminine relève de la vertu d'*epikie*-équité, au sens d'« inclination vertueuse à juger, à décider et à agir selon le droit<sup>1030</sup>. »

Ce concept est au cœur de la poétique de la justice développée par Christine qui oriente son discours autour d'une norme de jugement dont Martha C. Nussbaum rappelle la définition :

Whitman calls the poet-judge « the equable man », thus setting his idéal in a tradition of thought about legal and judicial reasoning that stretches directly back to Aristotle, who developed a normative conception of equitable judgement to take the place of an excessively diple or reductive reliance on abstract general principles. Whitman, like Aristotle, claims that this flexible context-specific judging is not a concession to the irrational, but the most complete expression of the politically rational...<sup>1031</sup>

Dans *Le livre du corps de policie*, c'est toujours le concept d'équité qui définit le bon prince :

Comment le prince usera du conseil des sages pour bien **tenir justice et faire équité**<sup>1032</sup> a lui-meismes et a tous est que il se prendra garde que ceulx qui par lui seront commis es offices ne soient mie gens corrompus ne de malle vie, et que ses justichiers ne soient favourables a une partie plus que a autre, si comme ja est touché, ne qu'il ne vueille mie que les grans soient espargnez ne que les petis<sup>1033</sup>.

Proche de la notion de justice légale, cette norme de jugement établit une juste proportion entre les choses et les personnes. L'écrivaine insiste à dessein sur ce qui relie la justice et l'équité :

De justice de quoy elle sert, et a qui elle s'estent, est assez chose connue qu'il appertient a bon prince punir ou faire punir les malfaiteurs. Et de ce me passerai pour ce que autres fois en ay touchié, comme dit est, et procederai sur ce que il appertient aussi au dit bon prince selon la vertu de justice que il rende a chascun selon son povoir ce qui lui appertient et par ceste regle tenir, laquelle est juste, ne fausdra mie a faire équité en toutes choses, et par ainsi a lui-meisme rendra ce qui lui est deu<sup>1034</sup>.

Christine rappelle à propos que l'exercice d'un office public nécessite la réparation des torts mais aussi une juste distribution des richesses. Elle sensibilise alors son lecteur au devoir d'attribuer à chacun son dû.

<sup>1027</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 120 a. 1 ad 1, t. 3, *op. cit.*, p. 717.

<sup>1028</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [43956] II<sup>a</sup>-IIae q. 120 a. 1 ad 1, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>1029</sup> *Ibidem*, [43958] II<sup>a</sup>-IIae q. 120 a. 1 ad 3.

<sup>1030</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 120 a.1, note 1, t. 3, *op. cit.*, p. 716.

<sup>1031</sup> Voir Martha C. Nussbaum, *Poetic Justice, the Literary Imagination and Public Life*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>1032</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>1033</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre du corps de policie*, I, xxii, *op. cit.*, p. 38.

<sup>1034</sup> *Ibidem*, I, xxi, *op. cit.*, p. 36.

Dans *Le livre du corps de policie*, l'écrivaine suggère qu'il faut obtenir une meilleure proportion entre les personnes et les choses car les iniquités sont dues à une mauvaise répartition des honneurs et des biens. Ce qui a pour effet de nuire à l'équilibre du corps social :

Que pleust a Dieu que ains feust fait en toutes contrees, car par ce chascun mettroit paine d'estre bon et d'acquerir bonne renommee, car adont selon l'exercitation des œuvres vertueuses estoient distribuez les honneurs, et non pas selon la faveur des personnes<sup>1035</sup>.

Plus loin, Christine poursuit son analyse lorsqu'elle commente les trois façons de juger mises en pratique par les Romains. Elle précise que les honneurs dépendaient de jugements qui s'exerçaient de manière tripartite et que le peuple y participait activement. Le juge est à la fois acteur et spectateur. Il illustre la fonction de spectateur judiciaire évoquée par Martha C. Nussbaum :

...car a avoir triomphe, ains qu'il feust donné, convenoit trois voix, c'est-à-dire trois jugemens. Les premiers qui jugeoient estoient les gens d'armes, lesquelz avoient esté a la besongne et a la victoire, car ceulx savoient le fait s'en pouvoient jugier. Secondement c'estoit que on bailloit par escript au senat, c'est-à-dire aux princes de Romme qui tenoient le conseil, et selon les fais ceulx qui jugeoient s'il i avoit deserte de triomphe. Le tiers estoit le consentement de la commune voix du peuple<sup>1036</sup>.

Adressés à Isabeau de Bavière, comme aux princes de sang, chargés de gouverner pendant les crises de folie de Charles VI, les textes de Christine proposent un changement (et illustrent donc le jugement légal qui repose sur le changement) à travers un nouvel édifice social reposant sur une stratégie de lecture à l'intérieur de laquelle la loi est lue comme une émanation de la raison. L'écrivaine en appelle à la qualité de juge de son lecteur pour décrypter la réalité sociale et historique dans laquelle il est impliqué.

Le bon prince est farouchement opposé à toute forme d'injustice, comme à l'*acceptio personae* qui relève selon Thomas d'Aquin, de la considération, du respect, de l'action de tenir compte des personnes, au sens juridique du terme:

Au contraire, lorsqu'on ne considère pas, chez celui à qui on accorde un avantage, si la charge qu'on lui confie est en rapport avec son mérite ou lui est due, mais seulement que cet homme est un tel, Pierre ou Martin : il y a acceptation de personne, parce qu'on ne lui accorde pas ce bien pour un motif qui l'en rendrait digne, mais simplement parce qu'il est telle personne<sup>1037</sup>.

(Put a si aliquis promoveat aliquem ad magisterium propter sufficientiam scientiae, hic attenditur causa debita, non persona, si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur esset ei proportionatum vel debitum, sed solum hoc quod est iste homo, puta Petrus vel Martinus, est hic acceptio personae, quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quae faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personae<sup>1038</sup>.)

---

<sup>1035</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre du corps de policie m*, I xxxiii, *op. cit.*, p. 39.

<sup>1036</sup> *Ibidem*, I xxix, *op. cit.*, p. 49.

<sup>1037</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 63 a. 1 co, t. 3, *op.cit.*, p. 419.

<sup>1038</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [41717] II<sup>a</sup>-IIae q. 63 a. 1 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

Dans *Le livre du corps de police*, Christine substitue le terme « faveur » à la notion juridique d'*acceptio personae*. Elle rappelle que chez les Romains, les honneurs venaient couronner un comportement vertueux et précise ce qui caractérise un choix politique juste :

Que pleust a Dieu que ainsi feust fait en toutes contrees, car par ce chascun mettroit paine d'estre bon et d'acquérir bonne renommee, car adont selon l'exercitation des œuvres vertueuses estoient distribuez les honneurs, et non pas selon faveur des personnes<sup>1039</sup>.

Son discours évolue alors vers une écriture des vertus (hérité de Thomas d'Aquin mais sensiblement différent de la pensée d'Aristote<sup>1040</sup>) pour tendre vers la justice, appréhendée comme la réalisation pleine et entière du bien commun.

Christine insiste sur le fait que le prince doit s'entourer de sages conseillers à même de respecter et de réaliser les préceptes de justice et de droiture :

Mais il couvient aviser entre quelz gens choisira le prince ses conseilliers pour estre bien conseilliez. Sera-ce entre les jeunes ? Non, car ilz conseillierent jadis malvaisement le roy Jerobouan, si ont-il fait maint autre. Ains prendra d'entre les anciens les plus saiges preudommes experts, car qu'ilz soient plus ydoines et propices a bien conseiller que les jeunes, et qu'il soit de neccessité au loyal conseiller que il soit **bien avisé**<sup>1041</sup> de la chose ains qu'il la conseille et qu'il ne croie mie de legier a l'aparance d'une chose se devant bien n'a esprouvee la verité et atainte et encerchiee, pour ce que souvent de premier front aparent maintes choses autres que elles ne sont.

Dit Aristote des meur de vieux et des anciens ou livre de *Rethorique* que ilz ne croient mie de legier pour ce qu'il ont esté en leur vie plusieurs fois fraudez. Il ne determinent pas tost des choses douteuses, ains les interpretent souventes fois a la pire partie, pour ce que maintes fois ont veu en leur temps ainsi avenir, et pour ce ne donnent pas conseil a la volee. Ilz ne prennent pas grant esperance sur petit fondement et sur pou d'achoisson, car ilz ont veu plusieurs fois les choses avenir autrement que on ne pensoit, et pour ce ne conseillent mie les grans emprises sans grant conseil et advis<sup>1042</sup>.

Le bon conseiller est un homme « avisé » qui peut aider le prince à prendre les bonnes décisions en l'éclairant sur l'interprétation des textes juridiques. Christine insiste sur ce travail d'équipe et semble suggérer que l'esprit des lois nécessite une lecture plurielle. Elle relève la fonction de pédagogue des conseillers les plus âgés capables de dispenser leur sagesse aux plus jeunes. Un conseiller expérimenté sera plus à même d'expliquer ou de rappeler que la loi naturelle qui dérive de principes divins peut et doit trouver des applications pratiques dans les ordonnances qui relèvent du droit civil car elle est partie prenante de la pensée politique.

---

<sup>1039</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre du corps de police*, I xxiii, *op. cit.*, p. 39.

<sup>1040</sup> Matthias LUTZ-BACHMANN: « ...as Aquinas had already explained in ST I-II, q.90, the 'chief and main concern of the law' is to direct toward the common good. He therefore also refers to the general virtue under discussion as 'legal justice'...At this point, the fundamental distinction between the arguments of Aquinas and those of Aristotle becomes evident. Aristotle does not understand the 'legal' which he largely identifies as a goal of the general virtue of justice, in terms of normative reason: rather he equates it with the de facto legal systems of stats and their highly diverse ends. As such, Aristotle does not assign to the general virtue of justice any normative force founded in reason tha would direct acts toward the idea of common good, and which would support a claim of universal normativity for all politics. », « The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St.Thomas Aquinas », *op. cit.*, p. 9.

<sup>1041</sup> C'est moi qui souligne.

<sup>1042</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre du corps de police*, I xx, *op. cit.*, p. 34.

L'écrivaine suggère, comme on l'a vu, que son lecteur peut progresser grâce au raisonnement moral. Elle reste convaincue que le poids de la faute originelle n'accable pas l'homme sous le joug d'une nature fondamentalement peccamineuse.

C'est la raison pour laquelle elle illustre la pensée thomiste relative au perfectionnement par les vertus acquises et insiste plus particulièrement, à travers le rôle des conseillers, sur la conscience politique liée à la *synderesis* qui permet d'appliquer des principes moraux à l'art de gouverner, grâce à une prise de conscience qui reflète un sens moral inhérent à une sorte de conscience juridique ou légale<sup>1043</sup>.

Le bon conseiller illustre aussi la *synesis* que Thomas d'Aquin définit comme le bon jugement en tant qu'objet de la prudence :

La *synesis* désigne un jugement droit, non en matière de spéculation, mais en matière d'actions particulières, qui sont aussi l'objet de la prudence. Aussi, en rapport avec ce mot, dit-on en grec que certains sont *synétoi*, c'est à dire sensés, ou *eusynétoi*, c'est-à-dire hommes de bon sens ; au contraire, on appelle ceux qui sont privés de cette vertu *asynétoi*, c'est-à-dire insensés. Or, la diversité des vertus doit correspondre à la différence des actes qui ne se ramènent pas à la même cause. Mais il est clair que la bonté du conseil et la bonté du jugement ne se ramènent pas à la même cause ; beaucoup en effet sont de bon conseil qui ne sont pas cependant de bon sens, c'est-à-dire doués d'un jugement droit<sup>1044</sup>.

(Respondeo dicendum quod synesis importat iudicium rectum non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quae etiam est prudentia. Unde secundum synesim dicuntur in Graeco aliqui syneti, idest sensati, vel eusyneti, idest homines boni sensus, sicut e contrario qui carent hac virtute dicuntur asyneti, idest insensati. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quod bonitas consilii et bonitas iudicii non reducuntur in eandem causam, multi enim sunt bene consiliativi qui tamen non sunt bene sensati, quasi recte iudicantes. Sicut etiam in speculativis aliqui sunt bene inquirentes, propter hoc quod ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa, quod videtur provenire ex dispositione imaginativae virtutis, quae de facili potest formare diversa phantasmata, et tamen huiusmodi quandoque non sunt boni iudicii, quod est propter defectum intellectus, qui maxime contingit ex mala dispositione communis sensus non bene iudicantis<sup>1045</sup>.)

Cette faculté permet à l'homme de bien agir, d'accomplir des actes jugés bons, grâce à la délibération, que l'on appelle aussi l'*eubulia*<sup>1046</sup>.

Thomas d'Aquin précise que le jugement fondé en raison tend vers le bien :

2. Le jugement tient le milieu entre le conseil et le commandement. Mais il n'y a qu'une vertu de bon conseil, l'*eubulia*, et une vertu du bon commandement, la prudence. Donc il n'y a qu'une seule vertu du bon jugement, et c'est la *synesis*<sup>1047</sup>.

(Et ideo eubulia, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus, non autem synesis, quae est iudicativa. Praeceptum autem respicit in omnibus unam rationem boni. Et ideo etiam prudentia non est nisi una<sup>1048</sup>.)

---

<sup>1043</sup> Voir NELSON, Daniel, Mark, *The Priority of Prudence, Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, op. cit., p. 13.

<sup>1044</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 51 a. 3 co, t. 3, op. cit., p. 347.

<sup>1045</sup> Thomas AQUINAS, Thomas, *Summa theologiae*, [41180] II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 51 a. 3 co,

<http://www.corpusthomaticum.org>.

<sup>1046</sup> Thomas D'AQUIN, *la Somme théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 51 a. 1, t. 3, op. cit., p. 346.

<sup>1047</sup> *Ibidem*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 51 a. 4 ad 2, tome 3, op. cit., p. 347.

<sup>1048</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [41190] II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 51 a. 4 ad 2, <http://www.corpusthomaticum.org>.

Pour servir son pays avec justice, le prince doit savoir s'entourer. Il ne peut œuvrer seul et illustrer la vertu de bon jugement sans une aide extérieure éclairée. Christine adopte, elle-même, l'attitude de la conseillère, pour s'adresser à son lecteur. Elle considère qu'il est de son devoir de rappeler que la justice est l'affaire de tous. C'est une façon de lui dispenser un conseil important: « dirons comment le bon prince garder la doit » et professe son engagement moral dans la politique de son époque :

Mais a passer outre exemples de si grant rigueur, dirons comment le bon prince garder la doit (la justice), et quelz choses lui sont necessaires. Tout premierement et principalement il lui couvient estre garni pour ce faire de tres bons saiges preudoms et loyaux conseillers, et qui plus aiment la vie et l'honneur de lui que et le bien du pays que leur propre prouffit. Mes je me doubt que presentement feussent mauvais a trouver, et que par telz loyaux sages conseillers peut estre le prince et son pais, tant ou fait de la justice comme es autres particulieres ordonnances, tres bien ordené et acroistre et monteplier en force, puissance et richesse. O qui est le prince qui peust assez souffisamment meriter le sage loyal bon conseiller pour le grant bien que de suivre son conseil lui peut avenir s'il le veut croire<sup>1049</sup> ?

Christine valorise la fonction de conseillers qui placent l'intérêt de la nation au dessus de leurs intérêts personnels. Mais, comme elle le dit elle-même, l'agitation politique et les temps troublés ne disposent pas toujours le prince à bien savoir exercer son jugement. Le commentaire d'auteur dénote un certain pessimisme ou plutôt une interrogation inquiète. Elle en appelle à la fibre patriotique, à l'amour de la justice comme le souligne l'interrogation rhétorique qui place une fois de plus le lecteur au cœur de son œuvre comme de sa rhétorique poétique, juridique et politique.

Au terme de cette étude, il apparaît que la poétique de la justice telle que l'envisage Christine repose principalement sur le rôle de la volonté ou plus précisément sur une bonne volonté qui permet alors de tendre vers la fin requise et permet le passage à l'action. Cette poétique se déploie par la manière de relier les vertus intellectuelles et morales dans la mesure où le perfectionnement des mœurs concerne les notions de justice, d'injustice, de préjudice et de licite<sup>1050</sup>. Selon Christine, la notion de vertu s'applique aux principes qui caractérisent la bonté des actes. Elle est assimilée à la notion de justice :

Toute vertu étant un habitus, c'est-à-dire le principe d'actes bons, il faut définir la vertu par l'acte bon ayant pour objet la matière même de la vertu. Or la justice envisage comme sa matière propre tout ce qui est en relation avec autrui, on le verra bientôt. C'est pourquoi l'on considère l'acte de la justice dans sa relation avec sa matière propre et son objet lorsqu'on dit qu'elle attribue à chacun son droit car Isidore donne l'étymologie suivante du mot juste : « Celui qui observe le droit (*jus*). » Mais pour qu'un acte, quelle que soit la matière sur laquelle il s'exerce, soit vertueux, il faut qu'il soit volontaire et qu'il soit stable et ferme ; car le Philosophe nous dit que tout acte de vertu requiert trois conditions : 1) que son auteur sache ce qu'il fait, 2) qu'il le fasse par un choix réfléchi et pour la fin requise, 3) qu'il agisse avec constance<sup>1051</sup>.

<sup>1049</sup> Christine DE PIZAN, *Le livre du corps de policie*, I xix, *op. cit.*, p. 33-34.

<sup>1050</sup> Voir Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I xxxix, *op. cit.*, p. 186.

<sup>1051</sup> Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 58 a.1, t. 3, *op. cit.*, p. 384.

(Respondeo dicendum quod, cum omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est, uno modo, quia facit facultatem bene operandi; alio modo, quia cum facultate, facit etiam usum bonum. Et hoc, sicut supra dictum est, pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eo quod vis appetitiva animae est quae facit uti omnibus potentiis et habitibus. Cum igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam; possunt quidem dici virtutes inquantum faciunt facultatem bonae operationis, quae est consideratio veri (hoc enim est bonum opus intellectus), non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes bene uti potentia seu habitu. Ex hoc enim quod aliquis habet habitum scientiae speculativae, non inclinatur ad utendum, sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam, sed quod utatur scientia habita, hoc est movente voluntate. Et ideo virtus quae perficit voluntatem, ut caritas vel iustitia, facit etiam bene uti huiusmodi speculativis habitibus. Et secundum hoc etiam, in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex caritate fiant, sicut Gregorius dicit, in VI Moral., quod *contemplativa est maioris meriti quam activa*<sup>1052</sup>.)

Christine illustre en cela la pensée thomiste relative à la fin, dans sa raison universelle de bien :

De même que l'image d'un objet ne peut mouvoir l'appétit sensible que si cet objet est estimé convenable ou nuisible, ainsi la connaissance du vrai ne peut-elle être motrice que dans la mesure où il apparaît bon et désirable. Ce n'est donc pas l'intellect spéculatif qui meut mais l'intellect pratique, comme le remarque Aristote.

La volonté meut l'intelligence quant à l'exercice de l'acte, car le vrai lui-même, qui est la perfection de l'intelligence, est contenu dans le bien universel comme un certain bien particulier. Mais pour ce qui est de la détermination de l'acte, laquelle vient de l'objet, c'est l'intelligence qui meut la volonté, car le bien lui-même est saisi sous une certaine raison particulière comprise sous la raison universelle de vrai<sup>1053</sup>.

(Ad secundum dicendum quod sicut imaginatio formae sine aestimatione convenientis et nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni nec appetibilis ; unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in 3, de Anima (cap.9, num.7).

Ad tertium dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus : quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono ut quoddam bonum particulare ; sed quantum ad determinationem actus, quae est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, qui et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri<sup>1054</sup>.)

L'écrivaine se montre sensible au concept théologique et juridique de la volonté qui apparaît comme une des clés de voute de la philosophie thomiste<sup>1055</sup>. Cette notion en effet est le moteur principal des actes humains. Chez Christine, il vise les hommes au même titre que les femmes. Elle ne s'adresse pas uniquement aux princes qu'il s'agit de former à l'acte de bien gouverner. Son discours vise également les femmes comme le montre la conclusion de l'œuvre qui invite toute créature vertueuse à rejoindre la cité.

<sup>1052</sup> Thomas d'AQUIN, *Summa theologiae*, [35886] I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 57 a. 1 co, <http://www.corpusthomicum.org>.

<sup>1053</sup> Saint Thomas D'AQUIN, *Les Actes Humains*, I, op. cit., p. 93.

<sup>1054</sup> *Ibidem*, op. cit., p.93.

<sup>1055</sup> Jean-Pierre TORRELL: « Alors que précédemment la raison semblait seule en cause-la liberté de la volonté délibérée étant basée sur l'indétermination du jugement précédent-, Thomas souligne désormais le concours de quatre facteurs : la raison comme cause formelle, les passions de l'appétit sensitif qui influent sur la manière dont l'objet est présenté à la volonté, la volonté qui se meut elle-même en raison de la fin qu'elle poursuit, Dieu lui-même enfin. » *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, « Vestigia - Pensée antique et médiévale », Paris-Fribourg, Les Editions du Cerf, 1993, p. 358.



Espace ouvert à l'interprétation juridique, comme le prévoit le lien entre la loi et l'équité,<sup>1056</sup> *Le Livre de la Cité des dames* insiste sur l'émergence d'un destinataire qu'il s'agit de mouvoir à l'action, grâce à une lecture plus juste et plus équitable des lois.

La science, la raison et la loi font appel à la poétique de la justice, au sens où l'entend Martha C. Nussbaum, puisqu'ils contrebalancent la misogynie cléricale en proposant une réflexion à la fois poétique et juridique :

In particular, I shall contrast the literary judge with three rivals: a judge who cultivates skeptical detachment, a judge who conceives of judicial reasoning on the model of formal reasoning in the sciences, and a judge who cultivates a lofty distance from particulars for reasons of judicial neutrality. I shall argue that the literary judge has good reasons for eschewing skeptical detachment and for preferring to quasi scientific models an evaluative humanistic form of practical reasoning; these reasons are deeply rooted in the common-law tradition<sup>1057</sup>.

Le discours s'adresse aux princes comme à Isabeau, à « égale proportion » et illustre ainsi une véritable poétique de la justice. Cet ouvrage se présenterait alors comme une tentative, à travers ce discours au féminin, de sensibiliser Isabeau à la nécessité d'une action politique pour rétablir le corps politique malade, secoué par les crises de folie de Charles VI et les luttes intestines des princes de sang. Articulé et construit autour de la notion architectonique de loi naturelle, le message de Christine fait sens si on interprète les *exempla* de femmes législatrices et de femmes régentes à la lumière de cette même notion juridique.

L'écriture allégorique permet sous cet angle d'envisager la politique comme l'expression de l'*épikie*, nécessitant une autre lecture, une interprétation plus juste des rapports hommes femmes, conduisant alors à la réalisation pleine et entière de la justice.

Si les trois notions (Raison, Droiture, Justice) se définissent comme une seule et même entité qui permet d'examiner le lien entre la justice et l'équité, le lien entre la justice et le droit naturel<sup>1058</sup>, Christine transforme, dans *Le Livre de la Cité des dames*, la triade traditionnelle en insistant davantage sur le rôle normatif de la raison qui oriente la justice et l'équité vers le bien commun. Elle semble, là encore, s'inspirer de Nicole Oresme qui commente cette notion en insistant sur l'attitude des princes au regard des lois qu'il faut savoir adapter en fonction des cas à juger et des circonstances. L'équité participe de ce jugement droit et relève même de

---

<sup>1056</sup>Voir RICHARDS, Earl Jeffrey: «Christine de Pizan and Medieval Jurisprudence», *Contexts and Continuities*, volume III, *op. cit.*, p. 756.

<sup>1057</sup> NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, the Literary Imagination and Public Life*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>1058</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « Préciser le contexte juridique du mot droiture nous aide à comprendre le choix d'une métaphore d'une «cite» habitée par des dames nobles en vertu, cette cite qui constitue non seulement une défense des femmes, mais aussi une apologie de la Raison. Dans l'imagination de Christine la Cite des Dames jouit d'une autonomie et d'une liberté exceptionnelles pour la France du xv e siècle, mais non pas pour l'Italie contemporaine qu'elle aurait dû connaître grâce à son père, surtout si on pense au statut unique et spécial dans l'Empire de sa ville natale Venise. N'oublions non plus que Christine se décide pour la ville et non pas pour le couvent comme modèle de sa communauté féminine, c'est-à-dire, pour une corporation ouverte, presque indépendante, qui profite d'une liberté ville, et non pas pour un groupement clos et fermé, établi sous un patron. », « Le concept de droiture chez Christine de Pizan et sa pensée politique », *op. cit.*, p. 312.

ce qu'Oresme traduit par justice droiturière<sup>1059</sup>. Cette forme de justice serait incomplète sans l'apparition finale de Marie, dans la troisième partie de l'ouvrage qui vient allégoriser cette vertu suprême en honorant ces femmes de sa présence céleste. Ayant évoqué à plusieurs reprises la raison naturelle, Christine montre qu'elle est une des expressions de la Justice divine, qui rend à chacun son dû. Justice en effet précise qu'elle peut « debouter toute chose vicieuse »<sup>1060</sup>. Car la structure de cette oeuvre répond à deux facteurs, au moins, évoqués par Thomas d'Aquin : la raison comme cause formelle de l'ouvrage puisque c'est Raison qui ordonne à Christine de bâtir la cité des dames<sup>1061</sup> et l'intervention de la providence divine. Marie illustre, comme le souligne Earl Jeffrey Richards, l'expression de la justice divine<sup>1062</sup>. L'œuvre répond alors à une logique bien précise qui relève à la fois du jugement poétique et de la poétique de la justice puisque la volonté qui anime Christine de dire le juste est constamment orientée vers son lecteur qu'elle meut à la réflexion comme à l'action grâce à une écriture axée sur le raisonnement pratique.

De sorte que le pessimisme n'est pas de mise dans une écriture qui n'est plus pensée comme une condamnation des vices mais qui se veut au contraire le reflet de la bonté et de la perfection des vertus que le lecteur peut atteindre en écoutant les préceptes de la loi naturelle qui le relie aux autres comme à Dieu.

---

<sup>1059</sup> Nicole ORESME: « Donques juste et *epykyes* sont une chose. Et comme selon verité tous les deux soient bons, toutesfois *epykyes* est meilleurs. Et en ceste partie la doubtte est pour ce que *epykyes* est juste, mais non pas selon la loy ; mais c'est direccion et adreusement de juste legal, c'est-à-dire de droit positif. Et la cause pour quoy *epykyes* est meilleur que juste legal et est adreusement de tel droit, c'est pour ce que toute loy est donnee universelment. Et aucunes choses sont desquelles l'en ne peut pas droiturierement dire universelment. », *Le livre de Ethiques d'Aristote*, V xxi, *op. cit.*, p. 324.

<sup>1060</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I vj, *op. cit.*, p. 60

<sup>1061</sup> *Ibidem*: « Et pour ce, entre nous .iij. dames que tu vois cy, meues par pitié, te sommes venues annoncer un certain edifice en maniere de closture d'une cité fort maçonnee et bien ediffiee qui a toy faire est predestinee et establee par nostre ayde et conseil, en laquelle n'abitent fors toutes dames de renommee et femmes dignes de loz, car a celles ou vertue ne sera trouvee les murs de nostre cité seront forclos. », I iij, p. 54.

<sup>1062</sup> Earl Jeffrey RICHARDS: « Even if Droiture means something like promulgated rights or contractual rights and privileges rather than *Aequitas*, Christine reverses the expected order: Raison precedes Droiture who precedes Justice. Crucially, Christine explicitly connects Justice with the rule of the Virgin Mary over the City of Ladies, Connection between Mary and justice. », « Justice in the *Summa* of St. Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p.96.

## Conclusion.

Les divers points abordés dans cette étude permettent de conclure que le discours « moralisé » adopté par Christine de Pizan est pertinent pour adopter un nouveau regard sur les femmes et leur histoire. Dans un contexte politique qui demeure agité malgré toutes les tentatives d'Isabeau de Bavière de mettre un terme, en sa qualité de médiatrice, aux conflits incessants qui opposent les princes du sang, Christine prend son rôle de poète très à cœur. Même si le fait qu'elle est une femme la discrédite aux yeux des premiers humanistes français, elle tente néanmoins de se faire entendre lors de la querelle sur *Le Roman de la Rose* pour faire comprendre à ses adversaires que le discours misogynne n'est plus de mise dans une situation politique aussi troublée, surtout dans la mesure où il remet en question la position d'Isabeau en tant que régente. Son nouveau discours « moralisé » s'articule autour de la notion de raison et oppose aux arguments développés par les figures allégoriques qui peuplent le *Roman de la Rose*, un jugement moral qui s'inspire de la notion cicéronienne d'honnêteté. Reprochant à Jean de Meun non seulement sa misogynie, mais aussi sa remise en question de la raison par le biais de l'ambiguïté, au sein d'une démarche qui ironise sur toute intention d'auteur bien définie, Christine précise, dans ses épîtres, que les propos allégoriques (et par extension tout discours politique) doivent être pleinement assumés afin de permettre l'édification morale du lecteur :

Tu dis oultre que qui lit et entent le dit romant, « que il entendra que maistre Jehan de Meung ne devoit autrement parler qu'il parla. » Tu dis trop bien, mais que il l'entende a ta guise. Sés tu comment il va de celle lecture ? Ainsy come des livres des arguemistes : les uns les lisent et les entendent d'une manière, les autres qui les lisent les entendent tout au rebours ; et chascun cuide trop bien entendre<sup>1063</sup>.

Même si cet auteur affirme illustrer les concepts de justice et de droiture, Christine pour sa part voit de la diffamation dans le dénigrement systématique des femmes, une attitude qui découle inévitablement du « jeu » ambigu cultivé par Jean de Meun :

Et de par moi leur respoigniez  
Que ce que requeroit la matire  
Qui vers teus paroles me tire  
Par les proprietiez de sai :  
Et pour ce teus paroles ai.  
Car chose est droituriere et juste,  
Selonc l'auctorité de Saluste  
Qui nous dist par samblance voire :  
« Tout ne soit il samblable gloire  
De celui qui la chose fait  
Et del escrivain qui le fait  
Veult metre proprement en livre,  
Pour mieus la verité descrivere,  
Si ce n'est pas chose legiere,

---

<sup>1063</sup> Christine DE PISAN: « L'Epistre a Maistre Pierre Col, Secretaire du Roy Nostre Sire », *Le débat sur le Roman de la Rose*, op. cit., p. 126.

Ainz est mout fort de grant manière  
Metre bien les faiz en escrit,  
Se dou voir ne vous veult embler,  
Le dit doit le fait ressembler ;  
Car les voiz as choses voisines  
Doivent estre a leur faiz cousines<sup>1064</sup>. » (v. 15176-15196).

Ce dénigrement de la nature féminine est à l'origine de son désir de forger une poétique de la justice qui accorde aux femmes la place qui leur revient de droit, au vu de leurs qualités, de leurs vertus et de leurs mérites.

Or, le fait d'être femme et de se trouver en butte à un discours intellectuel issu de la tradition ovidienne oblige Christine à construire son argumentation sur une analyse linguistique et juridique orientée sur l'œuvre de Jean de Meun, pour montrer sa maîtrise de la question. Elle emploie un vocabulaire forgé dans le milieu curial par Nicole Oresme pour répondre de la façon la plus érudite à ses adversaires. Sa plaidoirie en faveur de la raison utilise le terme de « volenté » tel qu'il est véhiculé par Oresme dans le *Livre de Ethiques d'Aristote*, c'est-à-dire, comme une « faculté de se déterminer librement à l'action<sup>1065</sup> » : *homme a ame, laquelle a [...] raison, laquelle est divisee en deux puissances, ce sont entendement et volenté<sup>1066</sup>*. La défense morale des femmes reprend bien sûr la question de leur responsabilité dans le péché originel, mais précise qu'elles se révèlent capables « de grant charité et fervente volenté<sup>1067</sup> », dans une perspective qui semble faire écho à la phrase de Thomas d'Aquin :

Un acte de vouloir est exigé avant la foi ; mais non un acte de vouloir informé par la charité ; un tel acte au contraire, présuppose la foi, car la volonté ne peut tendre vers Dieu d'un amour parfait si l'intelligence ne possède pas une foi droite en ce qui concerne Dieu<sup>1068</sup>.

(*Distinctio autem fidei formatae et informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, idest secundum caritatem, non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata et informis non sunt diversi habitus<sup>1069</sup>.*)

Bien que l'écrivaine se défende d'être « logicienne », elle démontre que les femmes ne sont pas les êtres vils et luxurieux dépeints par la tradition ovidienne. Dans *L'Epistre au Dieu d'amours*, les exemples de Marthe et Marie révèlent que les femmes sont capables d'agir en vue du bien commun, c'est-à-dire en donnant des exemples positifs de la vertu dans la vie active et dans la vie contemplative.

Pour soutenir la position d'Isabeau pendant les crises de folie de Charles, Christine remet en question le discours sur l'exclusion des femmes du pouvoir ; elle fait appel à Marie

---

<sup>1064</sup> Voir Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 800.

<sup>1065</sup> Voir Nicole ORESME, *Le livre de Ethiques d'Aristote*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>1066</sup> *Ibidem*, I ix, p. 120.

<sup>1067</sup> Voir Christine DE PIZAN, *L'Epistre au Dieu d'amours*, *op. cit.*, p. 19.

<sup>1068</sup> Voir Thomas d'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-IIae q. 4 a. 4 co, t. 3, *op. cit.*, p. 52.

<sup>1069</sup> Voir Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [38972] II<sup>a</sup>-IIae q. 4 a. 4 co, <http://corpusthomisticum.org>.

qui règne, elle aussi, sur le royaume céleste. C'est ainsi que la notion de justice devient le fer de lance de sa réflexion et qu'elle lui permet de réfuter efficacement Jean de Meun. Si les questions posées par le personnage d'Amant demeurent sans véritable réponse et que Raison les élude<sup>1070</sup>, Christine développe, dans *Le Livre de la Cité des dames*, une poétique de la justice conçue comme une réponse à Jean de Meun. Le souhait du personnage de recevoir un enseignement clair sur la justice reste inexaucé, malgré des demandes réitérées :

Ha ! dame, pour dieu, de joustice  
Dont jadis fu si granz li renons,  
Tant dis com parole en tenons  
Et d'enseigner moi vous penez,  
S'il vous plaît, .i. mot m'aprenez<sup>1071</sup>. (v. 5470-5474)

Contrairement à Jean de Meun qui laisse ses lecteurs dans l'attente de la « définitive sentence », la figure allégorique de Raison éclaircit la notion de justice et donne des définitions précises de cette vertu à travers des exemples que l'on trouve surtout dans la première partie du *Livre de la Cité des dames*. Elle explique d'abord à Christine qu'il s'agit principalement d'un ordre maintenu au moyen de lois établies « par raison de droit<sup>1072</sup> ». Puis elle évoque des femmes qui illustrèrent cette vertu, telle la reine Jeanne, épouse de Charles IV pour qui la justice est une manière de vivre :

Mais puisque nous sommes entrez a parlez des dames de France, sans aler plus loings histoires querre, tu veys en ton enfance la noble royne Jehanne, vesve du roy Charles ·iiij·<sup>e</sup> de cellui nom. Se tu en as memoire, avises les grans biens que renommee tesmoigne de celle dame, tant en nottable ordonnance de sa court, comme en maniere de vivre et en souveraine justice tenir<sup>1073</sup>.

La figure allégorique vante également les qualités de Blanche de Castille, mère de Saint Louis ou encore de Blanche de France, épouse de Jean qui « gouverna par grant ordre de droit et de justice<sup>1074</sup> ». Qu'il s'agisse de récits tirés de l'histoire ou de la mythologie, ces exemples définissent la justice comme un ordre de droit<sup>1075</sup> ou un ordre de raison<sup>1076</sup> qui permet de bien gouverner sans que le peuple ne se rebelle ou qu'il ne se plaigne d'injustice<sup>1077</sup>. Toutes ces

---

<sup>1070</sup> Voir Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, v. 5470-5530, *op. cit.*, p. 314-316.

<sup>1071</sup> Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, p. 314.

<sup>1072</sup> Christine DE PIZAN: « Combien que l'espece humaine abuse souvent en ce que elle doit faire, il a donné aux hommes corps fort puissant et hardi d'aler, de venir, de parler hardiment, et pour ce, les hommes qui ont celle nature apprennent les lois et faire le doivent pour tenir le monde en ordre de justice. Et sont tenus que ou cas que aucun ne voudroit obeir aux lois estables par raison de droit que ilz les feissent obeir par force de corps et par puissance d'armes, laquelle exxecucion ne pourroient mie faire les femmes, lesquelles, combien que Dieu leur ait donné entendement moult grant - et de teles y a - toutevoies pour l'onnesteté ou elles sont enclines, ce ne seroit point chose convenable que elles se alassent monstren en jugement baudement comme les hommes, car il y a assez qui le fait. A quoy faire envoyeroit on ·iiij· hommes lever un fardel que ·ij· pevent legierement porter? »

*La Città delle Dame*, I xj, *op. cit.*, p. 92-94.

<sup>1073</sup> *Ibidem*, I xiiij, *op. cit.*, p. 98.

<sup>1074</sup> *Idem*, p. 98.

<sup>1075</sup> *Idem*, p. 98.

<sup>1076</sup> *Idem*, I xlvi, p. 212.

<sup>1077</sup> *Idem*: « Et que peut on dire de la vaillant et sage duchece d'Anjou, fille jadis de saint Charles de Blois, duc de Bretagne et feu femme de l'ainsné frere apres lui du sage roy Charles de France, lequel duc fu puis roy de Cecile? Comment tint celle dame soubz grant verge de justice les terres et pays tant de Prouvence, comme d'ailleurs que elle

occurrences du terme « justice » apparaissent dans un contexte qui permet de cerner la notion de façon plus précise que ne le fait Jean de Meun. La figure allégorique de Raison évoque ensuite la castration de Saturne par Jupiter et donc la disparition de la justice<sup>1078</sup>. Si Jean de Meun s'adonne au plaisir de moraliser par le biais de la satire<sup>1079</sup> qui constitue en fait une parodie des moralisations traditionnelles. Christine propose un nouveau discours « moralisé » qui établit un lien très étroit entre l'amour-charité et la justice dans la mesure où la vertu théologique illustrée par Marthe et Marie devient un modèle pour Isabeau en suggérant que les femmes sont capables de faire régner l'ordre et de défendre ainsi le bien commun.

En évoquant des exemples concrets de personnages tirés de l'histoire, Christine s'inscrit aussi dans le sillage de Dante qui a forgé sa propre conception de la justice à partir de *Commentaire des Ethiques* d'Aristote, traduit par Thomas d'Aquin<sup>1080</sup>. Influencée par Dante<sup>1081</sup> et Thomas d'Aquin<sup>1082</sup>, Christine développe un discours sur les vertus qui vise à enseigner à ses lecteurs de quelle façon il est possible d'illustrer un bon comportement qui traduise cette vertu de justice. Dans *Le livre du chemin de long estude*, Christine cherche à réveiller la conscience des princes qui commettent parfois des injustices. La réflexion qu'elle mène et qui adopte la forme du songe allégorique repose sur la notion de liberté et de volonté chères à Dante<sup>1083</sup>. A l'instar du poète, elle souligne que seul un comportement droit permet de respecter la volonté divine et de faire régner l'ordre et la justice sur terre. La fin du *livre du chemin de long estude* illustre la question du choix inhérent à l'exercice des vertus morales permettant d'illustrer cette même vertu de justice<sup>1084</sup>.

---

gouverna et tint en sa main pour ses tres nobles enfans tant comme ilz furent petis. O com grandement fait a louer ceste dame en toutes vertus! En sa jeunece fu de si souveraine beauté que elle passa toutes autres dames, et de tres parfaicte chasteté et sagece en son parfaict aage, de tres grant gouvernement et souveraine prudence et force et constance de courage, comme il y paru. Car apres la mort de son seigneur qui mourut en Ytalie, auques toute sa terre de Prouvence se rebella contre elle et ses nobles enfans, mais ceste noble dame tant fist et tant pourchaça que par force que par amours que **elle la remist toute en bonne obediencia et subgecion et si bien la maintint soubz ordre de droit que oncques clameur ne plainte ne fu ouye de injustice qu'elle feist.** » (C'est moi qui souligne), p. 98-100.

<sup>1078</sup> Voir Jean DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, v. 5530-5550, *op. cit.*, p. 316-318.

<sup>1079</sup> Armand STRUBEL : « Dans le discours de Raison, qui a perdu de vue la question de l'amour, se glisse une satire de la justice-ou plutôt des juges, serviteurs imparfaits de l'institution-qui préfigure d'autres formes de satire plus apparentes dans la suite : celle des femmes, celle des Ordres. Moraliser ne se réduit pas seulement à dire ce qu'il faut faire, mais conduit inévitablement à la dénonciation des travers et des vices. », *Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, note de bas de page n°2, p. 319.

<sup>1080</sup> Voir GILBERT, Allan H, *Dante's Conception of Justice*, *op. cit.*, p. 11 et p. 66.

<sup>1081</sup> *Ibidem* : « Justice lies at the heart of the Commedia. The poem cannot be morally or even aesthetically acceptable unless the punishments and rewards of which it treats are accepted as justly assigned. Its structure and purpose cannot be grasped without an understanding of its author's conception of justice, nor can its allegory appear rational or artistic. », p. vi.

<sup>1082</sup> Nous employons le terme « influencée » à dessein car ce travail ne repose pas sur une recherche de sources mais vise à opérer d'autres rapprochements entre Christine de Pizan, Dante et Thomas d'Aquin, pour éclairer ce que nous avons appelé une poétique de la justice, c'est-à-dire une pensée et un discours qui illustrent la vertu de justice à même de réparer, chez Christine, le préjudice dont sont victimes les femmes et de guider efficacement son lecteur princier dans l'art de gouverner.

<sup>1083</sup> GILBERT, Allan H, *Dante's Conception of Justice*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>1084</sup> *Ibidem*, p. 31.

En outre les connaissances juridiques de Christine la conduisent à aborder les thèmes de la justice légale<sup>1085</sup> à travers une défense morale des femmes grâce à laquelle elle s'affirme en poète des vertus.

En effet, les exemples de Carmenta et d'Isis dans le *Le Livre de la Cité des dames* suscitent une réflexion sur la bonté des lois; dans les deux cas, ces femmes permirent à leur peuple de s'élever à la notion de progrès et de développement intellectuel et moral et contribuèrent au bien de la communauté. Elles permirent de faire régner la justice en établissant des lois utiles, dispensatrices de bienfaits intellectuels et de bonheur<sup>1086</sup>. Ces exemples semblent s'inspirer de la justice légale évoquée par Dante, dans *Le Banquet*. En faisant référence au *Livre de Ethiques d'Aristote*, texte clé pour Christine, il précise que cette vertu ordonne d'apprendre et d'enseigner les sciences :

Car, comme dit le Philosophe au cinquième de l'Ethique, la justice légale dispose à apprendre les sciences, et commande, afin qu'elles ne soient abandonnées, de les apprendre et enseigner...<sup>1087</sup>

(Ché, sì come dice lo Filosofo nel quinto dell'Etica, la giustizia legale ordina le scienze ad apprendere, e comanda, perché non siano abandonate, quelle essere apprese e amaestrate<sup>1088</sup>;) )

C'est à partir d'une analyse très précise des mœurs féminines vivement décriées par Jean de Meun que Christine se livre à une analyse linguistique et morale du caractère des femmes qui repose sur son observation personnelle et son expérience de lectrice.

Ce statut de lectrice se révèle fondamental pour justifier un usage de la glose qui se focalise sur l'importance des vertus morales et intellectuelles. *L'Epistre Othea* souligne l'importance du commentaire qui favorise l'apprentissage et l'illustration de ces vertus et montre que Christine adopte le rôle de pédagogue auprès de son lecteur. Forte de cette pratique de l'allégorèse, l'écrivaine critique les gloses d'Orléans qui corrompent et subvertissent le sens du texte, et avec lui les notions de morale et de justice<sup>1089</sup>. A l'instar de Dante, elle exploite toutes les ressources offertes par l'usage de l'allégorie pour amener son lecteur à l'amour la

---

<sup>1085</sup> *Idem*: « However, where Aristotle speaks only of justice, he speaks of legal justice. He uses the term to indicate justice as established by laws directed to their proper end. », p. 11.

<sup>1086</sup> *Idem* : « Having learned that from the commentary that Aquinas made legal justice include all virtue, in relation to man's conduct in society, Dante felt justified in assuming that legal justice would inculcate the pursuit of studies which he thought contributory to human happiness. », *Dante's Conception of Justice, op. cit.*, p. 12.

<sup>1087</sup> DANTE, *Le Banquet*, II xiv, *op. cit.*, p. 358.

<sup>1088</sup> DANTE, *Il Convivio*, II xiv, 15, [www.danteonline.it](http://www.danteonline.it).

<sup>1089</sup> Voir RICHARDS, Earl Jeffrey : « *glossa Aurelianensis est quae destruit textum* : Medieval Rethoric, Thomism and Humanism in Christine de Pizan's Critique of the *Roman de la Rose*. », *Cahiers de Recherches Médiévales*, Volume V, *op. cit.*, p. 247 ; REIX, Delphine : « ...Gerson accuse alors Jean de Meung de diffamer le concept de raison, au nom des termes de justice, d'équité et de *ratio*, des termes diffusés par les commentateurs Bolonais, au moyen des allégories *Ratio*, *Aequitas* et *Justicia*, au sein d'une large discussion sur la relation entre la raison et la justice. », « Le Débat selon Droit du Chemin de long estude de Christine de Pizan », *Le jugement par esbatement : (d')énonciations dans les textes poétiques, Cahiers Moyen Âge et Renaissance*, N°1, 2006, p. 70.

justice. La glose de la préface du *livre de l'advison Cristine* témoigne, à cet effet, d'une pratique de l'allégorie héritée de Dante, ainsi que l'ont établi Christine Reno et Liliane Dulac. C'est surtout le sens moral et historique cher à Dante que Christine privilégie dans son écriture allégorique. En effet, contrairement à la plupart de ses prédécesseurs dont les œuvres reflètent un usage plus traditionnel de l'allégorie, Christine forge son nouveau discours moralisé à travers une transformation concrète des figures et des personnifications utilisées par les poètes ; la triade Raison, Droiture et Justice dans *Le Livre de la Cité des dames* montre comment le sens de la justice des femmes vertueuses qui peuplent la cité peut se révéler utile en matière de politique. Elle n'hésite pas à faire de Sémiramis la première pierre de la cité afin de rappeler que la loi naturelle est, elle aussi, vecteur de justice et d'équité.

Lorsqu'il est question de l'art de bien gouverner, Christine évoque Charles V qui représente un modèle pour les lecteurs dans la mesure où il réunit toutes les vertus et plus particulièrement celle de prudence. En développant les nombreuses qualités de ce monarque, Christine illustre une pensée thomiste. Elle justifie l'amour de la connaissance qu'avait ce roi en insérant, dans sa biographie, *Le Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* mais elle insiste avant tout sur la volonté d'agir le plus justement possible. En établissant un parallèle entre le sens de la justice que possédait Charles V et la prudence<sup>1090</sup> dont il savait faire preuve. Elle montre que cette qualité relève de l'expérience et de la pratique<sup>1091</sup>. L'écrivaine soulève les questions thomistes liées aux vertus morales acquises et à leur application concrète qui relève de la liberté mais aussi du choix qui dépend du bon jugement et plus particulièrement de la raison pratique. Ce faisant, elle poursuit une réflexion qu'elle avait déjà amorcée dans *Le livre du chemin de long estude* et semble requérir de son lecteur qu'il comprenne comment hiérarchiser toutes les facultés intellectuelles et morales qui lui permettent de retrouver le sens de la justice. C'est parce qu'elle considère que le bon jugement est un acte de justice que Christine illustre la pensée thomiste, cultivée à la cour française de son époque, relative à l'acte de juger. Thomas d'Aquin énonce que le jugement énonce le droit et qu'il est l'objet de la justice :

A proprement parler, le jugement signifie l'acte du juge en tant que tel. Or on l'appelle « juge » (*judicem*) comme étant celui qui « énonce le droit » (*jus dicens*). Et d'autre part le droit est l'objet de la justice, nous l'avons établi. Il s'ensuit que le jugement, dans l'acception première du mot, implique une définition ou détermination du juste ou du droit<sup>1092</sup>.

(Respondeo dicendum quod iudicium proprie nominat actum iudicis in quantum est iudex. Iudex autem dicitur quasi ius dicens. Ius autem est obiectum iustitiae, ut supra habitum est. Et ideo iudicium importat,

---

<sup>1090</sup> Voir PORTER, Jean: « Recent Studies in Aquina's Virtue Ethic, A Review Essay », *Journal of Religious Ethics*, op. cit., p. 189-215.

<sup>1091</sup> *Ibidem* : « Like every other virtue, prudence is developed through experience and practice . Moreover, 'the moral virtues depend on prudence, which makes for good choices, and prudence depends on the moral virtues, which direct it towards the good.' », p. 193.

<sup>1092</sup> Thomas D'AQUIN, *Somme théologique*, II<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 60 a. 1 co, t.3, op. cit., p. 398.



secundum primam nominis impositionem, definitionem vel determinationem iusti sive iuris. Quod autem aliquis bene definiat aliquid in operibus virtuosis proprie procedit ex habitu virtutis, sicut castus recte determinat ea quae pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationem eius quod est iustum, proprie pertinet ad iustitiam<sup>1093</sup>.)

Dans la première partie du *Livre de la Cité des dames*, Christine fait office de juge poétique : ses réflexions de lectrice suscitent une interrogation sur le sens de la justice tel qu'il est communément admis par les détenteurs de la culture :

Et ainsi m'en rapportoye plus au jugement d'autrui que a ce que moy mesmes en sentoye et savoye. En ceste pensee fus tant et si longuement fort fichee que il sembloit que je feusse si comme personne en letargie<sup>1094</sup>.

Et ycestes choses par le jugement des hommes appetissent moult le degré et auctorité du sexe femenin, car ilz veulent dire que de tant comme un corps est plus imparfait en quelque chose, de tant est reprimé et appeticié de sa vertu et par consequant il en fait moins a louer<sup>1095</sup>.

«Tres haulte et honoree dame, voz belles raisons satisfient tres grandement ma pensee. Mais ancore me dites, s'il vous agree, la verité pourquoy ce est que les femmes ne tiennent plaidoirie en cours de justice ne congnoissent des causes ne font jugemens, car ces hommes dient que c'est pour ne scay quel femme qui en siege de justice se gouverna mausagement<sup>1096</sup>.»

Et sont tenus que ou cas que aucun ne voudroit obeir aux lois establies par raison de droit que ilz les feissent obeir par force de corps et par puissance d'armes, laquelle exxecucion ne pourroient mie faire les femmes, lesquelles, combien que Dieu leur ait donné entendement moult grant — et de teles y a — toutevoyes pour l'onnesteté ou elles sont enclines, ce ne seroit point chose convenable que elles se alassent monstrier en jugement baudement comme les hommes, car il y a assez qui le fait<sup>1097</sup>.

Elle habitue ainsi son lecteur à un discours permanent sur les vertus ; sa poétique de la justice vise à susciter une meilleure lecture du politique. En se décrivant tour à tour comme lectrice et comme commentatrice, Christine endosse le rôle de juge. Dans *Le livre de la Mutacion de Fortune*, sa transformation en homme lui permet d'adopter la distance nécessaire à susciter une réflexion sur des questions morales relatives au bon gouvernement. Christine sollicite de manière constante le raisonnement pratique à partir de cas concrets qui témoignent de son observation et de son analyse de la politique de son époque. La faculté raisonnante du lecteur ainsi sollicitée repose sur l'interprétation des textes littéraires comme des lois soumises à son appréciation pour qu'il discerne ce qui est juste de ce qui ne l'est pas, ce qui est moral de ce qui s'en éloigne et qu'il décide librement d'illustrer ou non ce qui lui est soumis, par le biais de l'écriture allégorique. Il semblerait que Christine illustre une fois de plus la pensée thomiste relative à la distinction qu'il faut établir entre le raisonnement moral et la façon dont les vertus leur caractère moral à la vie d'une personne<sup>1098</sup>, (c'est-à-dire le fait qu'il soit droit et qu'on puisse le qualifier de bon sujet ou bon citoyen.)

---

<sup>1093</sup> Thomas AQUINAS, *Summa theologiae*, [41560] II<sup>a</sup>-IIae q. 60 a. 1 co, [http:// www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org).

<sup>1094</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I i, *op. cit.*, p. 44.

<sup>1095</sup> *Ibidem*, I xiiij, p. 102.

<sup>1096</sup> *Idem*, I xj, p. 92.

<sup>1097</sup> *Idem*, I xj, p. 94.

<sup>1098</sup> *Idem*: « On this view, prudence and the other virtues have the necessary but subordinate functions of determining the most appropriate means to carry out the precepts of the natural law and of disposing the agent to

C'est pourquoi la poétique de la justice en appelle nécessairement à l'équité que Christine évoque dans *Le livre du corps de policie* et dans *Le livre du chemin de long estude* puisque Raison est qualifiée de mère d'équité. Synthétisée par Thomas d'Aquin, l'équité ou *épikie* requiert la capacité de juger la loi et de l'adapter au cas particulier. Or la situation politique liée aux crises de folie de Charles VI et l'application de la loi salique empêchant toute véritable marge de manœuvre d'Isabeau susceptible de favoriser le retour à la paix nécessite de prendre en considération cette manière de lire, de repenser et de dire le politique.

Toutes ces questions ouvrent des pistes de réflexion et nécessiteraient encore des recherches plus approfondies pour déterminer aussi finement que possible les sources de Christine. Car même si l'écrivaine illustre une pensée thomiste, il demeure impossible de prouver qu'elle ait eu un accès direct aux œuvres de Thomas d'Aquin, hormis le *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* qu'elle cite dans *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* et *Le livre de l'advison Cristine*. On peut néanmoins penser que cette familiarité avec la pensée thomiste émane de la lecture du *Livre de Ethiques d'Aristote* que Charles V possédait dans sa bibliothèque et de l'aide qu'elle reçut de « ses gens », c'est-à-dire de son équipe de collaborateurs. Indépendamment du problème des sources, la question de l'interprétation littéraire ou juridique des œuvres de Christine offre des pistes de réflexion toujours renouvelées ; elles nous indiquent que les notions évoquées par Christine ressortissent des caractéristiques du débat et de l'allégorèse, ainsi que le rappelle Raison :

Ne scez tu que les tres meilleurs choses sont les plus debatues et les plus arguees? Se tu veulx aviser mesmement aux plus haultes choses qui sont les ydees, c'est assavoir les choses celestielles, regardes se les tres plus grans philosophes qui ayent esté que tu argues contre ton mesmes sexe en ont point déterminé faulx et au contraire du vray et se ilz reppuntent l'un l'autre et reprennent, si comme tu mesmes l'as veu ou livre de *Methaphisique*, la ou Aristote redargue et reprent leurs oppinions et recite semblablement de Platon et d'autres<sup>1099</sup>.

---

act accordingly. Yet this interpretation is difficult to square with Aquina's own statements about the limits of moral reasoning and the place of the virtues in the moral life. », p. 193.

<sup>1099</sup> Christine DE PIZAN, *La Città delle Dame*, I ii, *op. cit.*, p. 48.

## Bibliographie

Toutes les entrées qui figurent dans cette bibliographie ont été lues ou consultées.

### *1) Textes de Christine de Pizan : Editions et traductions des textes du corpus*

1- *La Vision-Cristine*, éd. Mary Louis Tower, Washington, Catholic University of American, 1932.

2- *Le livre de l'advison Cristine*, éd. Christine Reno et Liliane Dulac, Paris, Honoré Champion, 2001.

3- *La Vision de Christine*, Introduction et traduction en français moderne par Anne Paupert dans *Voix de femmes au Moyen Age : savoir, mystique, poésie, amour, sorcellerie, XIIe-XVe siècles*, éd. Danielle Régnier-Bohler, Paris, Laffont, Bouquins, 2006, p. 407-542.

4- *The Vision of Christine de Pizan*, Translated from the French by Glenda McLeod and Charity Cannon Willard, with Notes and Interpretative Essay by Glenda McLeod, Cambridge, Brewer, Library of Medieval Women, 2005.

5- *Le Livre du Chemin de long Estude*, éd. Robert Püschel, Berlin, 1887, Genève, Slatkine Reprints, 1974.

6- *Le Chemin de longue étude*, édition critique du ms. Harley 4431, traduction, présentation et notes par Andrea Tarnowski, Paris, Librairie Générale Française, 2000 (Livre de Poche, Lettres gothiques n°4558), 2000.

7- *Œuvres poétiques de Christine de Pisan*, éd. Maurice Roy, Paris, Firmin didot (Société des anciens textes français 22), t. 2, 1891, p.1-27.

8- *Poems of Cupid, God of Love: Christine de Pizan's « Epistre au dieu d'amours » and « Dit de la rose » ; Thomas Hoccleve's « The Letter of Cupid »*, éd. Et trad. Thelma S. Fenster, Leiden, Brill, 1990.

9- CHRISTINE DE PISAN, JEAN GERSON, JEAN DE MONTREUIL, GONTIER ET PIERRE COL, *Le débat sur le Roman de la Rose*, éd. Eric Hicks, Genève, Slatkine reprints, 1996, première édition, 1977.

10- *Epistre Othea*, éd. Gabriella Parussa, Genève, Droz, 1999, (Textes littéraires français, n°517).

11- *Christine de Pizan's Epistre a la reine (1405)*, éd. Angus J. Kennedy, *Revue des langues romanes*, 1988, t. XCII, p. 253-264.

12- *Le livre du corps de Policie*, éd. Robert H. Lucas, Genève, Droz, 1967, (Textes Littéraires Français)

13- *Le livre du corps de policie*, éd. Angus J. Kennedy, Paris, Honoré Champion, 1998 (Etudes Christiniennes N°1).

14- *The Book of the body politic*, éd et trad. Kate Langdon Forhan, Cambridge, New-York, Melbourne: Cambridge University Press, 1994, (Cambridge Texts in the History of Political Thought.)

15- *Le livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V*, éd. Suzanne Solente, Paris, Honoré Champion, 1936 ; Genève, Slatkine reprints, 1977, 2 volumes.

16- *The livre de la Cité des Dames of Christine de Pisan : a critical edition*, éd. M.C. Curnow, Vanderbilt University, Ph.D., 1975, 2 volumes.

17- *La Città delle Dame*, éd. Earl Jeffrey Richards, trad. Patricia Caraffi, Milan, Luni Editrice, 1998 (Biblioteca Medievale, 2).

18- *The Book of the City of Ladies*, trad. Rosalind Brown-Grant, Londres: Penguin Book, 1999 (Penguin Classic).

19- *Le Livre de la Mutacion de Fortune*, éd. Suzanne Solente, Paris, Picard, 1959-1966, 4 volumes. (S.A.T.F).

20- *Le Livre des trois vertus*, éd. Charity Cannon Willard et Eric Hicks, Paris, Champion, 1989, (Bibliothèque du XVe siècle).

21- *Le livre des trois vertus*, trad. Liliane Dulac, dans *Voix de femmes au Moyen Age*, op. cit, p.559-698.

## **II) Textes d'auteurs anciens et médiévaux**

22- ARISTOTE, *L'Ethique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain, Publications Universitaires, 2<sup>ème</sup> édition 1970, 4 volumes.

23- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. Jean Tricot, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1997.

24- *Aristotelis Politicorum libri VIII cum translatione Guilemi de Moerbeka*, éd. F. Susemihi, Leipzig, 1872.

25- ARISTOTE, *Politique*, éd. et trad. J. Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1960-1989, 5 tomes, (Collection Guillaume Budé).

26- AUGUSTIN, *Philosophie, Catéchèse, Polémique, Œuvres III*, éd. Lucien Jephagnon, avec la collaboration de Sophie Astic, Jean-Yves Boriaud, Jean-Louis Dumas, Sophie Dupuy-Trudelle, Jean Foubert et Henri-Pierre Tardif de Lageau, Paris, Gallimard, La Bibliothèque de la Pléiade, 2002.

27- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Traduction du latin de Louis Moreau, revue par Jean-Claude Eslin, Introduction, présentation et notes par Jean-Claude Eslin, Paris, Seuil, 1994 (Collection Sagesses n° 75,76,77), 3 volumes.

- 28- BOECE, *Consolation de Philosophie*, dans une traduction attribuée à Jean de Meun, d'après le manuscrit Leber 817 de la Bibliothèque Municipale de Rouen, Isabelle BETEMPS, Michèle GUERET-LAFERTE, Nicolas LENOIR, Sylvain LOUIS, Jean MAURICE, Carmelle MIRA, Université de Rouen, C.E.R.Ed.I., Publications de l'Université de Rouen, 2004.
- 29- BOECE, *Consolation de la Philosophie*, trad. Colette Lazam, Paris, Rivages, 1991, (Rivages poche, Petite Bibliothèque).
- 30- *Le livre de Boece de Consolacion*, Edition critique par Glynnis M. Cropp, Droz, 2006.
- 31- DANTE, *Œuvres complètes*, Traduction et Commentaires par André Pézard, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.
- 32- DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, Commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano : Arnoldo Mondadori, Oscar grandi classici, 2007.
- 33- DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, con spiegazioni Tratte dai Migliori Commentari e Colla Vita di Dante, da Giovanni Boccaccio*, Paris, Firmin-Didot, 1880.
- 34- Brunetto LATINI, *Li livres dou tresor*, éd. Francis J. Carmody, Genève, Slatkine reprints, 1988, réimpression de l'édition de Berkeley, University of California Press, 1948.
- 35- Guillaume de LORRIS, Jean de MEUN, *Le Roman de la Rose*, éd de F. Lecoy, Paris, Champion, 1965-1970, 3 volumes. (C.F.M.A).
- 36- Guillaume de LORRIS, Jean de MEUN, *Le Roman de la Rose*, éd et trad. Armand Strubel, Paris, LGF, 1992, (Livre de Poche, Lettres Gothiques, n°4533).
- 37- Jean GERSON, *Œuvres complètes*, éd. Palémon Glorieux, Paris, Tournai, Rome, New-York, Desclée et cie, 1960-1973, 10 volumes.
- 38- *Six sermons français inédits de Jean Gerson*. Étude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique et de remarques linguistiques par Louis Mourin, Paris, Vrin (Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, 8), 1946.
- 39- Nicole ORESME, *Le livre de Politique d'Aristote published from the text of Avranches Manuscript 223 with a critical introduction and notes*, éd. Albert D. Menut, Philadelphia, 1970, (Translation of the American Philosophical Society, LX, 6).
- 40- Nicole ORESME, *Questio contra divinatores horoscopios*, éd. Stéfano Caroti, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 43, 1976, p. 201-310.
- 41- Nicole ORESME, *Tractatus contra astrologos iudicarios*, ed. Hubert Pruckner, *Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrich von Langenstein*, Leipzig, Teubner, 1933, p. 227-245.
- 42- OVIDE, *Les Métamorphoses*, Traduction, Introduction et notes par J. Chamonard, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- 43- SENEQUE, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Edition établie par Paul Veyne, Professeur au Collège de France, Paris, Robert Laffont, Les Belles Lettres, 1993 (Collection Bouquins).

- 44- Saint Thomas d'AQUIN, *Somme théologique, Ia IIae Q.6-17, Les Actes Humains, I*, H. D.Gardeil, o.p., et S. Pinckaers, o.p., Editions de la Revue des Jeunes, Paris, Cerf, 1962, réimpression 1997.
- 45- Saint Thomas D' AQUIN, *Somme théologique, Ia IIae, Q.18-21, Les Actes Humains, II*, S.Pinckaers, o.p. Paris, Cerf, 1966, réimpression 1997.
- 46- Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique, I-I, tome 1*, Paris, Cerf, 1997.
- 47- Thomas D'AQUIN, *La Somme théologique, I-II, tome 2*, Paris, Cerf, 2003.
- 48-Thomas d'AQUIN, *La Somme théologique, II-II, tome 3*, Paris, Cerf, 1999.
- 49- Thomas D' AQUIN, *Commentaire sur les Psaumes*, introd. et trad. J-E. Stroobant de saint-Eloy, obs., préface de M. D. Jordan, Paris, Cerf, 1996.
- 50-<http://www.corpusthomicum.org>.

### III) Ouvrages consacrés à Christine de Pizan

#### A) Etudes sur Christine de Pizan

- 51- ATWOOD, Catherine, *Fortune la contrefaite. L'envers de la littérature médiévale*, Paris, Champion, 2007.
- 52- AUTRAND, Françoise, *Christine de Pizan*, Paris, Fayard, 2009.
- 53- BROWN-GRANT Rosalind, *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women: Reading beyond Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- 54- *Christine de Pizan: A casebook*, éd. Barbara K. Altmann et Deborah L. Mc Grady, New-York, Routledge, 2003.
- 55- FORHAN, LANGDON, Kate, *The Political Theory of Christine de Pizan, Women and Gender in the Early Modern World*, Aldershot, Ashgate, 2002.
- 56- HINDMAN, Sandra L, *Christine de Pizan's « Epistre Othéa »: Painting and politics at the court of Charles VI*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1986.
- 57- KELLY, Douglas, *Christine de Pizan's Changing Opinion, A Quest for Certainty in the midst of Chaos*, Cambridge, D. S Brewer, 2007, (Gallica Volume 4).
- 58- LECHAT, Didier, « *Dire par fiction* », *Métamorphoses du je chez Guillaume de Machaut, Jean Froissart et Christine de Pizan*, Paris, Champion, 2005, (Etudes christiniennes N° 5).
- 59- PINET, Marie-Josèphe, *Christine de Pizan, 1364-1430, Etude biographique et littéraire*, Paris, Slatkine, 1974, réimpression de l'édition de Paris, Champion, 1927.
- 60- QUILLIGAN, Maureen, *The Allegory of Female Authority, Christine de Pizan's Cité des Dames*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1991.
- 61- ROUX, Simone, *Christine de Pizan, femme de tête, dame de cœur*, Paris, Payot, 2006.

B) Actes de colloques

62- *Au champ des escriptures : III e colloque international sur Christine de Pizan*, dir. Eric Hicks avec la collaboration de Diego Gonzales et Philippe Simon, Paris, Champion, 2000, (Etudes christiniennes N°6).

63- *Christine de Pizan 2000: Studies on Christine de Pizan in honor of Angus J. Kennedy*, dir. John Campbell et Nadia Margolis, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, 2000.

64- *Christine de Pizan and the Categories of Difference*, éd. Marilyn Desmond, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1998.

65- *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, Etudes réunies par Juliette Dor et Marie-Elisabeth Henneau, Avec la collaboration de Bernard Ribémont, Paris, Champion, 2008, (Etudes christiniennes N° 10).

66- *The City of scholars: New Approaches to Christine de Pizan, International Christine de Pizan conference (01, 1992, Berlin)*, éd. Margarete Zimmermann et Dina de Rentiis, Berlin, W. de Gruyter, 1994, (European Cultures, N° 2).

67- *Contexts and Continuities, Proceedings of the IVth International Collquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 july 2000), published in honour of LILIANE DULAC*, éd. Angus J. Kennedy with Rosalind Brown-Grant, James C. Laidlaw and Catherine M. Müller, volume I, Glasgow, University of Glasgow Press, 2002.

68- *Contexts and Continuities, Proceedings of the IVth International Collquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 july 2000), published in honour of LILIANE DULAC*, éd. Angus J. Kennedy with Rosalind Brown-Grant, James C. Laidlaw and Catherine M. Müller, volume II, Glasgow, University of Glasgow Press, 2002.

69- *Contexts and Continuities, Proceedings of the IVth International Collquium on Christine de Pizan (Glasgow 21-27 july 2000), published in honour of LILIANE DULAC*, éd. Angus J. Kennedy with Rosalind Brown-Grant, James C. Laidlaw and Catherine M. Müller, volume III, Glasgow, University of Glasgow Press, 2002.

70- *Desireuse de plus avant enquerre...*, *Actes du VIe colloque international sur Christine de Pizan, (Paris, 20-24 juillet 2006)*, Volume en hommage à James Laidlaw, Etudes réunies par Liliane Dulac, Anne Paupert, Christine Reno et Bernard Ribémont, Paris, Champion, 2008 (Etudes chritiniennes N° 11).

71- *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, éd. Karen Green and Constant J. Mews, Turnhout, Brepols, 2005 (Disputatio 7).

72- *L'Offrande du cœur, Medieval and Early Modern Studies in Honour of Glynnis Cropp*, éd. Margaret Burrell and Judith Grant, Canterbury University Press in association with Massey Univesity, 2004.

73- *Politics, Gender and Genre*, éd. Margaret Brabant, Boulder, San Fransisco, Oxford, Westview Press, 1992.

74- *Reinterpreting Christine de Pizan*, éd. Earl Jeffrey Richards, Joan Williamson, Nadia Margolis, Christine Reno, Athens, London, The University of Georgia Press, 1992.

75- RICHARDS, Earl Jeffrey, *Christine de Pizan and Medieval French Lyric*, Gainesville, University Press of Florida, 1998.

76- *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, éd. Liliane Dulac et Bernard Ribémont, Orléans, Paradigme (Medievalia, 16), 1995.

#### C) Etudes consacrées à Christine de Pizan

77- DULAC, Liliane : « Etat présent des travaux consacrés à Christine de Pizan », *Perspectives médiévales, Trente ans de recherches en langues et en littératures médiévales*, Textes réunis par Jean-René Valette, Secrétaire général de la SLLMOO, numéro jubilaire, mars 2005, (Société de Langues et de Littératures Médiévales d'Oc et d'Oïl).

78- LAIDLAW, James, *Christine de Pizan database, release 1 (July 1998)*, Edimbourg, Department of French, University of Edinburgh, juillet 1998. Format World Wide Web. Disponible sur: [www.arts.ed.ac.uk/french/christine/cpstart.htm](http://www.arts.ed.ac.uk/french/christine/cpstart.htm).

#### D) Thèses consacrées à Christine de Pizan

79- LE NINAN, Claire, *Le sage roi et la clergesse: l'écriture du politique dans l'oeuvre de Christine de Pizan*, Universtié Paris III, 2004.

80- RENO, Christine, *Self and Society in L'Avision-Christine of Christine de Pizan*, thèse de doctorat, Yale University, 1972.

#### E)) Articles consacrés à Christine de Pizan

81- ADAMS, Tracy: « Isabeau de Bavière dans l'œuvre de Christine de Pizan : une réévaluation du personnage », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p.133-146.

82- BLANCHARD, Joël: « Christine de Pizan : les raisons de l'histoire », *Moyen Âge*, 42, 1986, p. 417-436.

83- BROWNLEE, Kevin: « Le moi « lyrique » et la généalogie littéraire : Christine de Pizan et Dante dans le *Livre du chemin de long estude* », *Musique naturele : Interpretationen zur französischer Lyrik des Spätmittelalters*, éd. Stempel, Wolf-Dieter, München: Wilhelm Fink (Romanistisches Kolloquium, 7), 1995, p.105-139.

84- BROWN-GRANT, Rosalind: « A new context for Reading the 'Querelle de la Rose': Christine de Pizan and Medieval Literary Theory », *Au champ des escriptures*, *op. cit.*, p. 581-95.

85- BURNLEY, J. D: « Christine de Pizan and the so-called *style clergial* », *The Modern Language Review*, Volume 81, N°1, 1986, p. 1-6.



- 86- CANNON WILLARD, Charity: « A new look at Christine de Pizan's *L'Epistre au Dieu d'Amours* », *Seconda miscellanea di studi e ricerche sul quattrocento francese*, éd. Franco Simone, J. Beck et Gianni Mombello, Chambéry et Torino, Centre d'études franco-italien, 1981, p. 71-92.
- 87- CANNON WILLARD, Charity: « Christine de Pizan: from poet to political commentator », *Politics, Gender and Genre: The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 17-32.
- 88- CASE, Mary-Ann: « From the Mirror of Reason to Measure of Justice », *Yale Journal of Law and the Humanities*, Volume 5, N°1, (Winter 1993), p. 113-135.
- 89- CERQUIGLINI-TOULET, Jacqueline : « Le goût de l'étude : saveur et savoir chez Christine de Pizan », *Au champ des escriptures*, *op. cit.*, p. 597-608.
- 90- CHANCE, Jane: « Gender Trouble in the Garden of Deduit : Christine de Pizan Translating the *Rose* », *Romance Languages Annual*, 4, 1993, p. 20-28.
- 91- CHENEY-CURNOW, Maureen: «La Pioche d'Inquisition»: Legal-Judicial Content and Style in Christine de Pizan's *Livre de la Cité des Dames*, *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 157- 172.
- 92- COLLETT, Barry: «The Three Mirrors of Christine de Pizan », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 1-18.
- 93- CROPP, Glynnis. M: « Boèce et Christine de Pizan », *Le Moyen Age*, 1981, Volume 87, N°3-4, p. 387-417.
- 94- CROPP, Glynnis. M: « Philosophy, the Liberal Arts, and Theology », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 139-159.
- 95- DELOGU, Daisy : « Reinventing the ideal sovereign in Christine de Pizan's *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* », *Medievalia et Humanistica*, 31, 2005, p. 41-58.
- 96- DUDASH, Susan : « Prudence et chevalerie dans le *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* », *Cahiers de Recherches Médiévales*, 16, 2008, p. 225-238.
- 97- DULAC, Liliane : « Travail allégorique et rupture du sens chez Christine de Pisan: l'*Epistre Othea* », *Continuités et ruptures dans l'histoire et la littérature. Colloque franco-polonais, 9-14 février 1987, Montpellier*, éd. Dominique Triaire, Paris, Champion, 1988, p. 24-32.
- 98- DULAC, Liliane : « Unité et variations de la sagesse dans le *Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* », *Revue des langues romanes*, 1988, N° 2, p. 307-315.
- 99- DULAC, Liliane: « A propos des représentations du corps souffrant chez Christine de Pizan », *Mélanges de langue et littérature françaises du Moyen Age offerts à Pierre Demorolle*, éd. Charles Brucker, Paris, Champion, 1998, p. 313-324.
- 100- DULAC, Liliane: « Bon et mauvais langage : la parole multipliée chez Christine de Pizan », *Cahiers de Recherche médiévale*, 6, 1999, p.169-185.

101- DULAC, Liliane: « De l'art de la digression dans *Le Livre des fais et bonnes meurs du sage roy Charles V* de Christine de Pizan », *Écrire l'histoire au Moyen Âge*, éd. Liliane Dulac et Jean Dufournet, *Revue des langues romanes*, 1993, n° 1, p. 115-126. – Réimprimé in *The City of Scholars. New Approaches to Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 148-157.

102- DULAC, Liliane: « Quelques éléments d'une poétique de l'exemple dans le *Corps de Policie* », *Christine de Pizan 2000: Studies of Christine de Pizan in Honour of Angus J. Kennedy*, *op. cit.*, p. 91-104.

103- DULAC, Liliane: « Quelques modalités du discours d'instruction morale chez Christine de Pizan : les adresses personnelles dans le *Livre des trois Vertus* », *Gouvernement des hommes, gouvernement des âmes*, éd. W. Bubenicek et R. Marchal, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 2007, p.155-167.

104- DULAC, Liliane: « De l'arbre au jardin, de la pastorale à la politique : quelques transpositions métaphoriques et allégoriques chez Christine de Pizan », *Desireuse de plus avant enquerre... op. cit.*, p.191-208.

105- DULAC, Liliane en collaboration avec Christine Reno: « Christine de Pizan proche et lointaine », *Lire les textes médiévaux aujourd'hui : entre historicité et actualisation*, dir. Patricia Victorien, Paris, Champion, à paraître.

106- FENSTER, Thelma: « Did Christine have a sense of humor? The evidence of the *Epistre au dieu d'Amors* », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 37-47.

107- FENSTER, Thelma: « *Simplece* et sagesse: Christine de Pizan et Isotta Nogarola sur la culpabilité d'Ève », *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 481-493.

108- FENSTER, Thelma: « 'Perdre son latin' : Christine de Pizan and Vernacular Humanism », *Categories of Difference*, *op. cit.*, p. 91-107.

109- FENSTER, Thelma: « Possible Odds: Christine de Pizan and Paradoxes of woman », *Contexts and Continuities*, Volume II, *op. cit.*, p. 355-366.

110- GIBBONS, Mary Weitzel: « *The Bath of the Muses* and Visual Allegory in the *Chemin de long estude* », *The Categories of Difference*, *op. cit.*, p. 128-145.

111- HECK, Christian: « De la mystique à la raison : la spéculation et le chemin du ciel dans le *Livre du chemin de long estude* », *Au champ des escriptures*, *op. cit.*, p. 709-721.

112- HICKS, Eric: « Situation sur le Débat de la Rose », *Une femme de lettres au Moyen Âge*, Etudes autour de Christine de Pizan, Articles inédits réunis par Liliane Dulac et Bernard Ribémont, Orléans, Paradigme, 1995, p. 51-67.

113- HICKS, Eric: « The Political Significance of Christine de Pizan », *Politics, Gender and Genre*, *op. cit.*, p. 7-15.

114- HUOT, Sylvie: « Confronting Misogyny: Christine de Pizan and the *Roman de la Rose*, *Translatio Studii: Essays by his Students in Honor of Karl D. Uitti for his Sixty-Fifth Birthday*, Amsterdam, Rodopi, 2000, p.169-187.

- 115- KELLOGG, Judith et LAIRD, Judith: « The *Cité des dames*: An Archeology of the Regendered Body Politic », *Contexts and Continuities*, Volume II, *op. cit.*, p. 431-441.
- 116- KENNEDY, Angus J: « Le thème de 'l'atrempance' dans *Le livre du corps de policie* et *Le livre de paix* », *Desireuse de plus avant enquerre...* *op. cit.*, p. 15-31.
- 117- KENNEDY, Angus J: « Christine de Pizan's *Livre du corps de policie*: some problems in the identification and analysis of her sources », *Miscellanea mediaevalia. Mélanges offerts à Philippe Ménard*, éd. Jean-Claude Faucon, Alain Labbé et Danielle Quéruef, Paris, Champion (Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge, 46), 1998, tome 2, p. 733-743.
- 118- KENNEDY, Angus J: « The image of the body politic in Christine de Pizan's *Livre du Corps de Policie* », *L'Offrande du Coeur. Medieval and Early Modern Studies in Honour of Glynnis Cropp*, *op. cit.*, p. 18-29.
- 119- KOOPER, Erik: « Christine de Pizan en Thomas Hoccleves *Letter to Cupid* », *Christine de Pizan, een bijzondere vrouw*, éd. R. E. V. Stuip, Hilversum, Verloren (Utrechtse Bijdragen tot de Mediëvistiek, 19), 2004, p. 75-88.
- 120- LACASSAGNE, Miren: « L'échange épistolaire de Christine de Pizan et Eustache Deschamps », *Contexts and Continuities*, Volume II, *op. cit.*, p. 453-465.
- 121- LAIDLAW James: « Maurice Roy and Christine de Pizan. » *Christine de Pizan 2000*, *op. cit.*, p. 233-250.
- 122- LANGDON, FORHAN, Kate: « Reading backward: Aristotelianism in the political thought of Christine de Pizan », *Au champ des escriptures*. *op. cit.*, p. 359-381.
- 123- MARGOLIS, Nadia: « Culture vantée, culture réinventée : Christine, Clamanges et le défi de Pétrarque », *Au champ des Escriptions*, *op.cit.*, p. 269-308.
- 124- MARGOLIS, Nadia: « Christine de Pizan, *mangeuse de savoir* », *L'Offrande du cœur, Medieval and Early Modern Studies in Honour of Glynnis Cropp*, *op. cit.*, p. 45-58.
- 125- MAZOUR-MATUSEVICH, Yelena and BEJCZY, István P: « Jean Gerson on Virtues and Princely Education », *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, éd. István P. Bejczy and Cary J. Nederman, Brepols, Disputatio, Volume 9, 2007, p. 200-217.
- 126- MC LEOD Glenda: « Poetics and Antimisogynist Polemics in Christine de Pizan's *Le livre de la Cité des dames* », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 37-47.
- 127- MC WEBB, Christine, *Debating the Roman de la rose: A Critical Anthology*, New-York, Routledge, 2007.
- 128- MÜHLETHALER, Jean-Claude : « 'Traictier de vertu au prouffit d'ordre de vivre': relire l'œuvre de Christine de Pizan à la lumière des miroirs des princes », *Contexts and Continuities*, Volume II, *op. cit.*, p. 585-601.
- 129- NABERT, Nathalie: « Christine de Pizan, Jean Gerson et le gouvernement des âmes », *Au champ des escriptures*, *op. cit.*, p. 251-268.

- 130- NABERT, Nathalie: « Charles V le roi priant ou la voie de perfection », *Bien Dire et Bien Apprendre*, 18, 2000, p. 85-100.
- 131- NEDERMAN, Cary J: « The living body politic: the diversification of organic metaphors in Nicole Oresme and Christine de Pizan », *Healing the Body Politic: The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 19-33.
- 132- PARUSSA, Gabriella : « Le concept d'intertextualité comme hypothèse interprétative d'une oeuvre: l'exemple de l'*Epistre Othea* de Christine de Pizan », *Studi francesi*, 111, 1993, p. 471-493.
- 133- PARUSSA, Gabriella : « Arbitraires, systématiques, accidentelles? À propos des variantes entre deux familles de manuscrits de l'*Epistre d'Othea* », *Une femme de lettres au Moyen Âge. Études autour de Christine de Pizan*, *op.cit.*, p. 431-446.
- 134- PARUSSA, Gabriella : « Instruire les chevaliers et conseiller les princes: l'*Epistre Othea* de Christine de Pizan », *Studi di storia della civiltà letteraria francese. Mélanges offerts à Lionello Sozzi*, Paris, Champion (Bibliothèque Franco Simone, 25), 1996, tome 1, p. 129-155.
- 135- PARUSSA, Gabriella : « *Rimoier et exposer*. Quelques remarques sur la syntaxe de Christine de Pizan », *Le moyen français: philologie et linguistique, Approches du texte et du discours. Actes du VIII<sup>e</sup> Colloque international sur le moyen français. Nancy, 5-6-7 septembre 1994*, éd. Bernard Combettes et Simone Monsonégo, Paris, Didier Edition, 1997, p. 573-593.
- 136- PARUSSA, Gabriella : « Christine de Pizan: une lectrice avide et une vulgarisatrice fidèle des *rumigacions du latin et des parleures des belles sciences* », *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance. Actes du colloque organisé par l'Université de Nancy II, 23-25 mars 1995*, éd. Charles Brucker, Paris, Champion (Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance, 10), 1997, p. 161-175.
- 137- PARUSSA, Gabriella : « *Veoir, oïr et entendre*. L'*Epistre Othea* et le cycle iconographique de deux manuscrits », *Favola, mito ed altri saggi di letteratura e filologia in onore di Gianni Mombello*, éd. Antonella Amatuzzi et Paola Cifarelli, *Franco-italica*, 23-24, 2003, p. 335-356.
- 138- PAUPERT, Anne : « Philosophie 'en fourme de sainte Theologie' : l'accès au savoir dans l'œuvre de Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p. 39-52.
- 139- PAUPERT, Anne : « 'Pouëte si subtil' ou 'grand deceveur': Christine de Pizan lectrice d'Ovide », *Ovide Métamorphosé Les Lecteurs Médiévaux d'Ovide*, Etudes réunies par Laurence Harf-Lancner, Laurence Mathey-Maille et Michelle Szkilnik, Paris, Presse de la Sorbonne Nouvelle, 2009, p. 45-67.
- 140- QUILLET, Jeannine : « *Universitas Populi* et Représentation au XIV<sup>e</sup> siècle », *Miscellanea Mediavalia* Band 8, der Begriff der Repraesentatis im Mettelalter, Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1971, p. 185-193.
- 141- QUILLET, Jeannine : « Note sur le *Livre du corps de policie* », *Contexts and Continuities*. Volume III, *op. cit.*, p. 685-691.

- 142- REIX, Delphine : « Christine de Pizan et l'écriture de l'allégorisation », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p. 55-68.
- 143- REIX Delphine : « *La Cité des Dames* de Christine de Pizan : figures mythologiques et historiques, une utopie ? », *Vérité poétique, Vérité politique, Mythes, modèles et idéologies politiques au Moyen Âge*, Actes du colloque de Brest 22-24 septembre 2005, sous la direction de Jean -Christophe Cassard, Elisabeth Gaucher et Jean Kerhervé, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, Université de Bretagne occidentale, 2007, p. 343-361.
- 144- RENO, Christine et DULAC, Liliane: « L'Humanisme vers 1400, essai d'exploration à partir d'un cas marginal: Christine de Pizan traductrice de Thomas d'Aquin », *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*, Louvain La Neuve, 1995, p. 161-177.
- 145- RENO, Christine, DULAC, Liliane : « Traduction et adaptation dans l'*Advision-Cristine* de Christine de Pizan », *Traduction et adaptation en France à la fin du Moyen Âge et à la Renaissance*, éd. Charles Brucker, Paris, Champion, 1997, p.121-131.
- 146- RENO, Christine : « *Le Livre de prudence /Livre de la prod'homme de l'homme*: nouvelles perspectives », *Une femme de lettres au Moyen Âge. op. cit.*, p. 25-37.
- 147- RENO, Christine : « Christine de Pizan: feminism and irony », *Seconda miscellanea di studi e ricerche sul quattrocento francese*, éd. Franco Simone, J. Beck et Gianni Mombello, Chambéry et Torino, Centre d'études franco-italien, 1981, p. 129-132.
- 148- RENO, Christine: « Christine de Pizan: at best a contradictory figure? », *Politics, Gender and Genre: The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 171-191.
- 149- RENO, Christine : « The Preface to the *Avision-Christine*, ex-Phillips 128 », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*,p. 207-227.
- 150- RENO, Christine et LE NINAN, Claire: « Charles V, modèle de justice, dans deux œuvres de Christine de Pizan », à paraître.
- 151- RIBEMONT, Bernard : « Christine de Pizan : entre espace scientifique et espace imaginé (*Le Livre du chemin de long estude*) », *Une femme de lettres au Moyen Âge, op.cit.*, p. 245-261.
- 152- RIBEMONT, Bernard : « L'*Ovide moralisé* et la tradition encyclopédique médiévale », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 9 | 2002, [En ligne], mis en ligne le 04 septembre 2007.URL : <http://crm.revues.org//index907.html>.
- 153- RIBEMONT, Bernard : « La 'cosmogonie' de l'*Ovide moralisé* ou l'art du commentaire », *Ovide Métamorphosé, Les Lecteurs Médiévaux d'Ovide*, *op. cit.*, p. 163-180.
- 154- RIBEMONT, Bernard : « Christine de Pizan : écrivain didactique », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres*, *op. cit.*, p.71-94.
- 155- RIBEMONT, Bernard: « L'*Advision* de Christine de Pizan : une esthétique de la lumière », *PRIS-MA*, XVIII, N°35-36, 2002, p. 121-135.

- 156- RIBEMONT, Bernard: « Christine de Pizan, Isidore de Séville et l'astrologie: compilation et 'mutacion' d'un discours sur les arts libéraux », *Désireuse de plus avant enquerre...*, *op. cit.*, p. 303-314.
- 157- RIBEMONT, Bernard: « Christine de Pizan et les arts libéraux: un modèle à géométrie variable », *French Studies*, 63, 2009 p. 137-147.
- 158- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Christine de Pizan, the Conventions of Courtly Diction, and Italian Humanism », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 250-268.
- 159- RICHARDS, Earl Jeffrey: « 'Seulette a part' The Little Woman on the Sidelines Takes up her Pen, The Letters of Christine de Pizan », *Dear Sister, Medieval Women and The Epistolary Genre*, éd. Karen Cherawatuk and Ulrike Withaus, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 138-169.
- 160- RICHARDS, Earl Jeffrey: « The lady wants to talk: Christine de Pizan's *Epistre à Eustache Morel* », *Eustache Deschamps, French Courtier-Poet: his Work and his World*, éd. Deborah M. Sinnreich-Levi, New York, AMS Press (AMS Studies of the Middle Ages, 22), 1998, p. 109-122.
- 161- RICHARDS, Earl Jeffrey: « *Glossa Aurelianensis est quae destruit textum: medieval rhetoric, thomism and humanism in Christine de Pizan's critique of the Roman de la Rose* », *Le choix de la prose (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, éd. Emmanuèle Baumgartner, *Cahiers de recherches médiévales*, 5, 1998, p. 248-263.
- 162- RICHARDS, Earl Jeffrey: « 'Seulette a part' The Little Woman on the Sidelines Takes up her Pen, The Letters of Christine de Pizan », *Dear Sister, Medieval Women and The Epistolary Genre*, éd. Karen Cherawatuk and Ulrike Withaus, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993, p. 138-169.
- 163- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Bartolo da Sassoferrato as a possible source for Christine de Pizan's *Livre de paix* », *Healing the Body Politic, The Political Thought of Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 81-97.
- 164- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Le concept de droiture chez Christine de Pizan et sa pensée politique. », *L'analisi linguistica et letteraria*, 2000, Volume 8, N°1-2, p. 305-314.
- 165- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Somewhere between Destructive Glosses and Chaos, Christine de Pizan and Medieval Theology », *Christine de Pizan, A Casebook*, *op. cit.*, p. 43-55.
- 166- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Justice in the *Summa* of St. Thomas Aquinas, in Late Medieval Marian Devotional Writings and in the Works of Christine de Pizan », *Christine de Pizan, une femme de science, une femme de lettres* ; *op. cit.*, p. 95-129.
- 167- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Political Thought as Improvisation : Female Regency and Mariology in Late Medieval French Thought », *Virtue, Liberty and Toleration: Political Ideas of European Women, 1400-1800*, éd. Jacqueline Broad and Karen Green, 2007, *Springer*, p.1-22.

168- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Les enjeux du culte marial chez Christine de Pizan », *Desireuse de plus avant enquerre...*, *op. cit.*, p.141-165.

169- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Christine de Pizan and Jean Gerson : An Intellectual Friendship », *Christine 2000 : Studies in Honour of Angus J.Kennedy*, *op. cit.*, p .197-208.

170- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Lire les fabliaux aujourd'hui », *Lire les textes médiévaux aujourd'hui : entre historicité et actualisation*, dir. Patricia Victorin, Paris, Champion, à paraître.

171- RICHARDS, Earl Jeffrey: « *Les contraires choses*: Irony in Jean de Meun's Part of the *Roman de la Rose* and the Problem of Truth and Intelligibility in Thomas Aquinas», à paraître.

172- SLERCA, Anna: « Dante, Boccace et le *Livre de la cité des dames*», *Une femme de lettres au Moyen Age*, *op.cit.*, p. 221-230.

173- SOLENTE, Suzanne, « Christine de Pisan », *Histoire littéraire de la France*, Paris, Imprimerie Nationale, 1974, tome XL, p. 335-422.

174- SOLTERER, Helen: « Fiction versus Defamation : The Quarrel over *The Romance of the Rose* », *Medieval History Journal*, 2, 1999, p.111-141.

175- STECOPOULOS Eleni et UETTI. Karl D: « Christine de Pizan's *Livre de la Cité des Dames* : The Reconstruction of Myth », *Reinterpreting Christine de Pizan*, *op. cit.*, p. 48-62.

176- ZIMMERMANN, Margarete : « Christine de Pizan ou la *memoria* au féminin », *Contexts and Continuities*, volume III, *op. cit.*, p. 919-30.

#### **IV) Ouvrages consacrés à Dante**

##### **A) Ouvrages**

177- AUERBACH, Eric, *Ecrits sur Dante*, Paris, Macula, 1998.

178- ASCOLI, Albert Russell: « The unfinished author: Dante's rhetoric of authority in *Convivio* and *De vulgari eloquentia* », *The Cambridge Companion to Dante*, éd. Rachel Jacoff, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 45-66.

179- BAROLINI, Teodolinda, *Dante's Poets: Textuality and Truth in the "Comedy"*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

180- FARINELLI, Arturo, *Dante e la Francia dall'età media al secolo di Voltaire*, Milano, 1908, réimprimé, Genève, Slatkine, 1971.

181- FERRANTE, Joan. M, *The Political Vision of the 'Divine Comedy'*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

182- GILBERT, Allan, H, *Dante's Conception of Justice*, New York, AMS Press, Inc, 1965.

183- GILSON, Etienne, *Dante et la philosophie* (Etudes de philosophie XXVIII), Paris, Vrin, 1939, Troisième Edition, 1972.

184- HAUVETTE, Henri, *Etudes sur la 'Divine Comédie': la composition du poème et son rayonnement*, Paris, Champion, 1992.

185- RICHARDS, Earl Jeffrey, *Dante and the 'Roman de la Rose', an investigation into the vernacular narrative content of the 'Commedia'*, Tübingen, Niemeyer, 1981.

#### B) Articles

186- BACCI, Antoni: « Philosophie et poésie dans le poème de Dante », *Revue néo-classique de philosophie*, 23<sup>e</sup> année, N°92, 1921, p. 422-432.

187- BATARD, Y: « Dante et Christine de Pizan (1334-1430), *Mission et démarches de la critique : mélanges offerts au Professeur J.A. Vier*, Paris, Klincksieck, Publications de l'Université de Haute-Bretagne, 1973, p. 345-351.

188- BROWNEE, Kevin: « Dante and the classical poets », *The Cambridge Companion to Dante*, éd. Rachel Jacoff, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 100-119.

189- CONTINI, Gianfranco : « Un nodo de la cultura medievale: la serie *Roman de la Rose–Fiore–Divina commedia* », *Lettere italiane*, 25, 1973, p. 162-189.

190- MC CORMICK, Colin, A: « Il viaggio infernale di Dante et les quatre virtù cardinali », *Studi i problemi di Critica Testuale*, dir. Raffaele Spongano, *Curiosità*, N°23, Bologna, (octobre 1981), p. 87-94.

191- DE RENTIIS, Dina: « 'Sequere me' : 'Imitatio' dans la 'Divine Comédie' et dans le 'Livre du Chemin de long estude' », *The City of Scholars, New Approaches to Christine de Pizan*, European Cultures, Studies in Literature and the Arts, éd. Margarete Zimmermann and Dina De Rentiis, Berlin, de Gruyter, 1994, p. 31-42.

192- DEL VECCHIO, Giorgio: « Justice, Amour et Péché selon Dante », *Archives de philosophie* 25, 1962, p. 216-228.

193- FARINELLI, Arturo: « Dante nell'opere di Christine de Pisan », *Aus romanischen Sprachen und Literaturen : Festschrift Heinrich Morf zur Feier seiner fünfundzwanzigjährigen Lehrtätigkeit von seinen Schülern dargebracht*, Halle : Niemeyer, 1905, p. 117-152.

194- GIVONE, Sergio: « Virtù teologali e filosofia d'amore in Dante », *Studi Danteschi*, LXXIV, 2009, p. 71-78.

195- JACOFF, Rachel: « 'Diligete iustitiam': Loving Justice in Siena and Dante's *Paradiso* », *MLN*, 124, 2010, p. 581-597.

196- JACOFF, Rachel, et SCHNAPP, Jeffrey, *The Poetry of Allusion: Virgil and Ovid in Dante's 'Commedia'*, éd., Palo Alto, Stanford University Press, 1991.



197- KLEINHENZ, Christopher: « Dante as reader and critic of courtly literature », *Courtly Literature: Culture and Context. Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, Dalfsen, The Netherlands, 9-16 August, 1986*, éd. Keith Busby et Erik Kooper, Amsterdam et Philadelphia, Benjamins (Utrecht Publications in General and Comparative Literature, 25), 1990, p. 379-393.

198- LO CASCIO, Renzo: « Le nozioni di cortesia e di nobiltà dai siciliani a Dante », *Atti del Convegno di studi su Dante e la Magna Curia, Palermo, Catania, Messina, 7-11 novembre 1963*, Palermo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, 1967, p. 113-184.

199- RHEINFELDER, Hans: « Das « Lumen gloriae » in der *Divina Commedia* », *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille, professeur à l'Université de Liège*, Gembloux, Duculot, 1964, tome 2, p. 563-579.

200- RICHARDS, Earl Jeffrey: « Christine de Pizan and Dante: A Reexamination », *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Verlag, 1985, p. 365-387.

201- SIMONELLI, Maria: « Il tema della nobiltà in Andrea Cappellano e in Dante », *Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society*, 84, 1966, p. 51-64.

202- TOYNBEE, Paget: « Dante Notes », *The Modern Language Review*, Volume 24, N°1, (Jan., 1929), p. 48-61.

### C) Dictionnaires et encyclopédies

203- *Enciclopedia dantesca*, Volume III, 1971.

### V) *Etudes consacrées à Jean de Meun*

#### A) *Ouvrages*

204- ALASTAIR, Minnis: *Magister amoris: The 'Roman de la Rose' and Vernacular Hermeneutics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

205- BADEL, Pierre-Yves, *Le roman de la Rose au XIV<sup>e</sup> siècle: étude de la réception de l'oeuvre*, Genève, Droz (Publications romanes et françaises, 153), 1980.

206- BATANY, Jean, *Approches du Roman de la Rose: ensemble de l'oeuvre et vers 8227 à 12456*, Paris, Bordas (études, 363), 1973.

207- COLLINS, John, Richard, *Ovidian Stories in Medieval Vernacular Narrative Poetry*, Ph.D. Stanford University, 1976.

208- DRAGONETTI, Roger, *Le mirage des sources: l'art du faux dans le roman médiéval*, Paris, Seuil, 1987, p. 200-225.

209- Huot, Sylvia, *The "Romance of the Rose" and its Medieval Readers: Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

210- HUOT, Sylvie, *The Romance of the Rose and its Medieval Readers: Interpretation, Reception, Manuscript Transmission*, Cambridge, University of Cambridge Press, Cambridge Studies in Medieval Literature, 16, 1993.

211- STAKEL Susan, *False Roses : Structures of Duality and Deceit in Jean de Meun's Roman de la Rose*, Stanford, Anna Libri, Stanford French and Italian Studies, 69, 1991.

#### B) Articles

212- ALASTAIR, Minnis: « Theorising the *Rose* : Commentary Tradition in the 'Querelle de la Rose' », *Poetics : Theory and Practice in Medieval English Literature*, (*J. A.W. Bennett Memorial Lectures, Seventh Series, Perugia, 1990*), éd. Piero Boitani et Anna Torti, Cambridge, D. S Brewer, 1991, p.13-36.

213- ARDEN, Heather, « Women as readers, women as text in the *Roman de la Rose* », *Women, the Book and the Wordly. Selected Proceedings of the St Hilda's Conference, 1993, Volume II*, éd. Lesley Smith et Jane H. M. Taylor, Cambridge, Brewer, 1995, p. 111-117.

214- BADEL, Pierre-Yves, « Jean de Meun, le phénix et les logiciens », *Romania*, 110, 1989, p. 167-180.

215- BADEL, Pierre-Yves, « Raison 'fille de Dieu' et le rationalisme de Jean de Meun », *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier, professeur à la Sorbonne, par ses collègues, ses élèves et ses amis*, éd. Jean Charles Payen et Claude Régner, Genève, Droz (Publications romanes et françaises, 112), 1970, tome 1, p. 41-52.

216- BLUMENFELD KOSINSKI, Renate: « Jean Gerson and the Debate on the *Romance of The Rose* », *Brill's Companion to the Christian Tradition, A series of handbooks and reference works on the intellectual and religious life of Europe, 500-1700, Volume 3, A Companion to Jean Gerson*, éd. Brian Patrick Mc Guire, Leiden -Boston, 2006, p. 317-355.

217- BOUCHE, Thérèse : « Ovide et Jean de Meun », *Le Moyen Âge*, 83, 1977, p. 71-87.

218- BROWNLEE, Kevin: « The problem of Faux Semblant: language, history, and truth in the *Roman de la Rose* », *The New Medievalism*, éd. Marina Scordilis Brownlee, Kevin Brownlee et Stephen G. Nichols Jr., Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991, p. 253-271.

219- BUTTURFF, Diane, et BUTTURFF, Douglas: « *Le roman de la Rose* and the sophistry of love », *Medieval and Renaissance Studies, The French Review, Special Issue 3*, 1971, p. 52-58.

220- CHERNISS, Michael D: « Jean de Meun's *reson* and Boethius », *Romance Notes*, 6, 1975, p. 678-685.

221- FLEMING, John V: « The moral reputation of the *Roman de la Rose* before 1400 », *Romance Philology*, 18, 1964-1965, p. 430-435.

222- FREEMAN, REGALADO, Nancy: « 'Des contraires choses.' La fonction poétique de la citation et des *exempla* dans le *Roman de la Rose* de Jean de Meun », *Littérature*, 41, 1981, p. 62-81.

- 223- FRATI, Lodovico : « Poesie alchimistiche attribuite a Jean de Meun », *Archivum romanicum*, Volume 3, N°3, 1919, p. 321-326.
- 224- GREGORY, Robert : « Reading as Narcism : *Le Roman de la Rose*. », *SubStance*, Volume 12, N°2, Issue 39, 1983, p. 37-48.
- 225- GUYNN, Noah. D: « Authorship and Sexual/ Allegorical Violence in Jean de Meun's *Roman de la rose*. », *Speculum*, Vol. 79, N°3, (Jul. 2004), p. 628-659.
- 226- HICKS, Eric: « Les métamorphoses du cercle vicieux: inventaires lexicaux et critique textuelle dans un corpus bilingue », *De la plume d'oie à l'ordinateur: études de philologie et de linguistique offertes à Hélène Nais*, *Verbum*, numéro spécial, 1985, p. 415-423.
- 227- HILL, Thomas D: « La vieille's digression on free love: a note on rhetorical structures in the *Roman de la Rose* », *Romance Notes*, 8, 1966-1967, p. 113-115.
- 228- HULT, David F: « Language and dismemberment: Abelard, Origen and the *Romance of the Rose* », *Rethinking the Romance of the Rose: Text, Image, Reception*, éd. Kevin Brownlee et Sylvia Huot, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (The Middle Ages, 5), 1992, p. 101-130.
- 229- HULT, David F: « Words and deeds: Jean de Meun's *Romance of the Rose* », *New Literary History*, 28, 1997, p. 345-366.
- 230- HUOT, Sylvie : « Seduction and sublimation: Christine de Pizan, Jean de Meun, and Dante », *Romance Notes*, 25, 1985, p. 361-373.
- 231- HUOT, Sylvie: « Bodily peril: Sexuality and the subversion of order in Jean de Meun's *Roman de la Rose* », *The Modern Language Review*, 95, 2000, p. 41-61.
- 232- LEFEVRE, Sylvie: « Jean de Meun », *Dictionnaire des lettres françaises: le Moyen Âge*, éd. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, Fayard, 1992, p. 817-819.

## VI) Etudes consacrés à Nicole Oresme

### A) Actes de colloques

233- QUILLET, Jeannine, *Autour de Nicole Oresme. Actes du Colloque Oresme organisé à l'Université de Paris XII*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1990.

### B) Articles

234- CADDEN, Joan: « Charles V, Nicole Oresme, and Christine de Pizan: Unities and Uses of Knowledge in Fourteenth-Century France. », *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science*. éd. Edith Sylla and Michael McVaugh (Leiden, 1997).

235- DUCOS, Joëlle : « Goût des sciences et écriture du savoir à la cour de Charles V », *Le goût du lecteur à la fin du Moyen Âge*, éd. Danielle Bohler, *Cahiers du Léopard d'Or*, 11, 2006, p. 225-243.

- 236- EVDOKIMOVA, Ludmilla : « Éthique, économie, politique, rhétorique. La classification aristotélicienne des sciences et la poésie didactique de Deschamps », *Les "Ditez vertueux" d'Eustache Deschamps. Forme poétique et discours engagé à la fin du Moyen Âge*, éd. Miren Lacassagne et Thierry Lassabatère, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Cultures et civilisations médiévales, 34), 2005, p. 57-72.
- 237- FINOLI, A. M : « Les néologismes chez Nicole Oresme: remarques et réflexions », *Le moyen français*, 39, 1996, p. 239-247.
- 238- GRANT, Edward : « Nicole Oresme and Certitude on Science and Pseudo-Science », *Nicole Oresme : tradition et innovation chez un intellectuel au XIV<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 31-43.
- 239- LUSIGNAN, Serge : « Nicole Oresme traducteur de la pensée et de la langue française et savante », *Nicolas Oresme, Tradition et innovation chez un intellectuel du XIV<sup>e</sup> siècle*, Etudes recueillies et éditées par P.Souffrin et A.P. Segonds, ouvrage publié avec le concours du CNRS, Les Belles Lettres, 1988.
- 240- LUSIGNAN, Serge : « Lire, indexer et gloser : Nicole Oresme et la 'politique' d'Aristote. », *L'écrit dans la société médiévale*, sous la direction de C. Bourlet et A. Dufour, Paris, Editions du CNRS, 1991, p. 167-181.
- 241- MARECHAL, Delphine, *Autour de Nicolas Oresme, un savant du XIV<sup>e</sup> siècle*, Caen, Archives départementales du Calvados (Cahiers des Archives départementales du Calvados, 31), 2006.
- 242- MEISSNER, F. J : « Maître Nicolas Oresme et la lexicographie française », *Cahiers de lexicologie*, 40, 1982, p. 51-66.
- 243- NEDERMAN, Cary J: « The living body politic: the diversification of organic metaphors in Nicole Oresme and Christine de Pizan », *Healing the Body Politic: The Political Thought of Christine de Pizan*, éd. Karen Green et Constant J. Mews, Turnhout, Brepols (Disputatio, 7), 2005, p. 19-33
- 244- STÄTDLER, Thomas : « Le traducteur, créateur de néologismes: le cas de Nicole Oresme », *Lexiques scientifiques et techniques. Constitution et approches historiques*, éd. Olivier Bertrand, Hiltrud Gerner et Béatrice Stumpf, Palaiseau, Éditions de l'École polytechnique, 2007, p. 47-61.
- 245- STEMPEL, W. D: « Notizen zu Nicole Oresmes Spracharbeit », *Die Pluralität der Welten. Aspekte der Renaissance in der Romania*, éd. W.-D. Stempel et K. Stierle, Paderborn, Fink, 1987, p. 11-37.

## VII) Etudes philosophiques et juridiques

### A) Ouvrages

- 246- BULLET, Gabriel, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Editions Universitaires, 1958.

- 247- CESSARIO, Romanus, *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1990.
- 248- CHENU, Marie-Dominique, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1927, Troisième Edition revue et augmentée, Paris, Vrin, 1956, 1969.
- 249- CHENU, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954.
- 250- DAHAN, Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle*, Paris, Cerf, 1999.
- 251- DEMAN, Thomas, *Aux origines de la théologie morale*, Montréal, Institut d'Etudes médiévales, Paris, Vrin, 1951.
- 252- DYSON, R. W, *Natural Law and Political Realism in the History of Political Thought*, Volume I: From the Sophists to Machiavelli, Peter Lang, New York, Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, Oxford, Wien, 2005.
- 253-GARDNER-VILLANUEVA, Catherine, *Rediscovering Women Philosophers: Philosophical Genre and the Boundaries of Philosophy*, Boulder, Westview, 2000.
- 254- GILSON, Etienne, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1932, réédition, Vrin, 1988.
- 255- GILSON, Etienne, *la philosophie au Moyen Âge, Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle, Deuxième édition revue et augmentée*, Paris, Payot 1944, réédition Rivages, 1999.
- 256- GILSON, Etienne, *Saint Thomas moraliste*, Paris, Vrin, 1972.
- 257- GREEN, Karen, *The Woman of Reason, Feminism, Humanism and Political Thought*, New-York, Continuum, 1995.
- 258- HALL, Pamela, M, *Narrative and the Natural Law: An Interpretation of Thomistic Ethics*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1994.
- 259- INGLIS, John, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden, Brill's Studies in Intellectual History, 1998.
- 260- KATZENELLENBOGEN, Adolf, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art from Early Christian Times to the Thirteenth Century*, New York, N. W Norton, 1964.
- 261- KEENAN, James, F, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's "Summa Theologiae"*, Washington D. C, Georgetown University Press, 1992.
- 262- KENT, Bonnie, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington D.C, Catholic University of America Press, 1995.
- 263- MACINTYRE, Alasdair, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, 2<sup>nd</sup> edition 1984.

264- MURRAY, Alexander, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon, 1978.

265- NELSON, Daniel Mark, *The Priority of Prudence, Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implications for Modern Ethics*, The Pennsylvania State University Press, 1992.

266- NUSSBAUM, Martha. C, *Poetic Justice, Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995.

267- RICHTER-SHERMAN, Claire, *Imaging Aristotle: Verbal and Visual Representation in Fourteenth-Century France*, Berkeley, University of California Press, 1995.

268- TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre*, « Vestigia - Pensée antique et médiévale », Paris-Fribourg, Cerf, 1993.

269- VILLEY, Michel, *Philosophie du droit, Définitions et fins du droit, Les moyens du droit*, Paris, Dalloz, 2001.

270- WESTBERG, Daniel, *Right Practical Reason, Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

#### B) Articles

271- BACHMAN, LUTZ-Matthias: «The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas. », *Medieval Philosophy and Theology*, 9, 2000, p. 1-14.

272- BEJCZY, István. P: « *The Cardinal Virtues in Medieval Commentaries on the Nicomachean Ethics 1250-1350*», *Virtue Ethics in the Middle Ages*, Commentaries on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, 1200-1500, éd. István P. Bejczy, Brill, Leiden, Boston, 2008, p. 199-221.

273- GONTIER, Nicole : « La parole condamnée d'après les relations judiciaires de la fin du Moyen Âge », *Conformité et Déviations au Moyen Âge*, Actes du deuxième colloque international de Montpellier, Université Paul-Valéry (25-27 novembre 1993), Les Cahiers du C.R.I. S.I.M.A. n°2, 1995, pp.145-157.

274- HEDEMAN, Anne. D: « Pierre Salmon's Advice for a King. », *Gesta*, Volume 32, N°2 (1993), p. 113-123.

275- HOUSER, R. E: «Cicero and Aquinas on the Precepts of the Natural Law. », *Indubitanter ad veritatem: Studies Offered to Leo J. Elders SVD in Honor of the Golden Jubilee of His Ordination to the Priesthood*, éd. Vjigen, J. 2003, p. 244-263.

276- INGLIS, John: « Aquina's Replication of the Acquired Moral Virtues, Rethinking the Standard Philosophical Interpretation of Moral Virtue in Aquinas », *Journal of Religious Ethics*, Volume 27, 1999, p. 3-27.

277- JANZ, Denis. R: « Towards a Definition of Late Medieval Augustinianism. », *Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 44, N°1, (Jan., 1980), p. 117-127.

- 278- KLENNER, Hermann, « Justice: A Category of Law Philosophy. », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 27, 1979, p. 792-802.
- 279- KLUXEN, W: « *Lex naturalis* » bei Thomas von Aquin, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag, 2001.
- 280- KNOWLES, M. D.: «Further Note on Recent Advance in the History of Medieval Thought», *Cambridge Historical Journal*, Volume 10, N°3, 1952, p. 354-358.
- 281- LECLERQ, Jacques : « Note sur la Justice », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 28°année, Deuxième série, N°11, 1926, p. 269-283.
- 282- LOTTIN, Odon : « La définition classique de la loi. », (Commentaire de la Ia IIae, Q. 90 de la *Somme théologique*), *Revue classique de néo-scholastique de philosophie*, 27°année, Deuxième série, N°6, 1925, p. 129-145.
- 283- LOTTIN, Odon : « Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge. », *Psychologie morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, 6 volumes, Gembloux, Belgium, J. Duculot, Louvain, Abbaye du Mont César, 1942-1960.
- 284- MACYNTIRE, Alasdair: « The Nature of the Virtues », *The Hastings Center Report*, Volume 11, N°2, (Apr., 1981), p. 27-34.
- 285- NELSON, N. E: « Cicero's *De Officiis* in Christian Thought 300-1300», University of Michigan Studies, *Language and Literature* ,10, 1933, p. 59-160.
- 286- O'MEARA, Thomas F, O.P: « Virtues in the Theology of Thomas Aquinas », *Theological Studies*, 58, 1997, p. 254-285.
- 287- OWST, G.R, *The Review of English Studies*, Volume 24, N°95, (Jul., 1948), p. 243-246.
- 288- PENCE Gregory, E: « Recent Work on Virtues », *American Philosophical Quarterly*, Volume 21, N°4 (Oct., 1984), p. 281-297.
- 289- PLACANICA, Antonio: «La concezione della donna nella dottrina di alcuni teologi scolastici», *Seminari Sassaressi* 4, 1989, p. 105-127.
- 290- PHILIPPS. D: « The middle ground in moral semantics », *American philosophical quarterly*, Volume 35, N°2, 1998, p.141-155.
- 291- PORTER, Jean: «Recent Studies in Aquina's Virtue Ethic, A Review Essay», *The Journal of Religious Ethics*, Volume 26, N°1, (Spring 1998), p. 189-215.
- 292- REEDY, G: « Rymer and History », *Clio. An Interdisciplinary Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*, Volume 7, N°3, 1978, p. 409-422.
- 293- ROSIER, Isabelle : « Signes et sacrements : Thomas d'Aquin et la grammaire spéculative », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, tome 74, 1990, p. 392-435.
- 294- SEAGRAVE, A. S: « Cicero, Aquinas, and Contemporary Issues in Natural Law Theory. », *The Review of Metaphysics*, 2009, p. 62-246.

295- THERON, S: «The 'bonum honestum' and the Lack of Moral Motive in Aquinas' Ethical Theory. », *The Downside Review*, 120, 2002, p. 85-111.

296- TUVE, Rosemund: « Notes on the Virtues and Vices », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Volume 26, N°3-4, 1963, p. 264-303.

297- VENTIMIGLIA, GIOVANNI, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: 'esse' 'diversum', 'contradictio'*, Milan: Vita e Pensiero, 1997.

298- VENTURINI, D:«'Beatitudo', 'bonum commune'und 'lex' bei Thomas von Aquin. », *Doctor Angelicus*, 5, (2005), p. 153-164.

299- VITALE-BROVARONE Alessandro: « L'emploi poétique du langage juridique », *Le Moyen Français* 15, 1995, p. 229-250.

### C) *Manuels*

300- *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1600*, éd. Norman Kretzmann, Anthony Kenny, Jan Pinborg, Cambridge University Press, 1982.

## VIII) **Etudes littéraires et didactiques**

### A) *Actes de colloques*

301- *Auctor et Auctoritas, Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, Actes du colloque de Saint-Quentin en Yvelines (14-16 juin 1999), réunis sous la direction de Michel Zimmermann, Paris, Champion, Genève, Droz, 2001.

302- *Reines et Princesses au Moyen Age (Actes du cinquième colloque international de Montpellier, Université Paul Valéry, 24-27 novembre 1999)*, Montpellier, Cahiers du Centre de Recherche Interdisciplinaire sur la Société et l'Imaginaire au Moyen Age, 5, 2001.

### B) *Ouvrages*

303- BOULTON, Maureen, *The Song in the Story: Lyric Insertions in French Narrative Fiction, 1200-1400*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.

304- BOZZOLO, Carla et ORNATO, Ezio, *Préludes à la Renaissance : aspects de la vie intellectuelle au XVe siècle*, Paris, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1992.

305- BOZZOLO, Carla, LOYAU, Hélène, *La Cour amoureuse dite de Charles VI, I*, Etude et édition critique des sources manuscrites. Armoiries et notices biographiques, 1-300, Paris, Le léopard d'or, 1982.

306- BOZZOLO, Carla, LOYAU, Hélène, *La Cour amoureuse dite de Charles VI, II-III*, Editions des sources, Armoiries et notices biographiques, 301-952, Paris, Le léopard d'or, 1992.



- 307- CAMPANGNE, Hervé, *Mythologie et rhétorique aux XVe et XVIe siècles en France*, Paris, Champion, 1996.
- 308- COMBES, André, Mgr, *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson, contribution à l'histoire des rapports de l'humanisme et de la théologie en France au début du XVe siècle*, (*Etudes de philosophie médiévale*, 32), Paris, Vrin, 1942.
- 309- COWLING, David, *Building the Text: Architecture as a Metaphor in Late Medieval and Early Modern France*, Oxford, Clarendon, 1998.
- 310- CURTIUS. E.R, *La littérature européenne et le Moyen Âge latin*, traduit de l'allemand par Jean Bréjoux, Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S, Paris, Presses Pocket, 1956, réimprimé en 1991.
- 311- DE NOLHAC, Pierre, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, Champion, 1907.
- 312- ECO, Umberto : *Lector in fabula, Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, Biblio des Essais, 1979.
- 313- HUOT, Sylvie, *Lyric Poetics and the Art of Compilatio in the Fourteenth Century* » Ph D thesis, Princeton University, 1982, *DAI* 43, 1982-1983.
- 314- LE GOFF, Jacques, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2000.
- 315- LEONARD, Monique, *Le dit et sa technique littéraire, des origines à 1340*, Paris, Champion, 1996.
- 316- MULLER, Catherine, M, *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt, De l'Autre Côté du Miroir*, Currents in Comparative Romance Languages and Literatures, NewYork, Volume 72, Talmara Alvarez-Detrell and Michael G. Paulson, 1999.
- 317- MÜHLETHALER, Jean-Claude, *Poétiques du quinzième siècle*, Paris, Nizet, 1983.
- 318- NEWHAUSER, Richard, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout, Brepols, 1993.
- 319- POMEL, Fabienne, *Les voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Paris, Champion, 2000.
- 320- STRUBEL, Armand, « *Grant senefiance a* ». *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Champion (« *Moyen Âge-Outils de synthèse* » 2002), réédition, Paris, Champion, 2009.
- 321- WEBER, Henri, *Histoire des idées et des combats d'idées aux XIVeme et XVeme siècles de Ramon Lull à Thomas More*, (*Etudes et Essais sur la Renaissance*, 13), Paris, Champion, 1997.
- 322- ZUMTHOR, Paul, *Le masque et la lumière, La Poétique des grands rhétoriciens*, Paris, Seuil, 1978.
- 323- ZUMTHOR, Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 2000.

324- ZUMTHOR, Paul : « Euphémisme et rhétorique au Moyen Age », *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, 1953, N°3-5, p. 177-184.

### C) Articles

325- ALASTAIR, Minnis, J: «Latin to Vernacular: Academic Prologues and the Medieval French Art of Love», *Medieval and Renaissance Scholarship (Proceedings of the Second European Science Foundation Workshop on the Classical Tradition in the Middle Ages and Renaissance: London, The Warburg Institute, 27-28 November 1992)*, éd. Nicholas Mann and Birger Munk Olsen, Leiden, Brill (Mittellateinische Studien und Texte, 21), 1997, p.153-186.

336- ALFORD, John. A: « The Grammatical Metaphor: A Survey of its Use in the Middle Ages », *Speculum*, Volume 57, N°4, 1982, p. 728-760.

327- BLANCHARD, Joël : « L'Entrée du poète dans le champ politique au XVe siècle », *Annales, (Economies, Sociétés, Civilisations)*, 41, 1986, p. 43-61.

328- BARON, Hans: « Secularization of Wisdom and Political Humanism in The Renaissance. », *Journal of the History of Ideas*, Volume 21, N°1 (Jan. -Mar., 1960), p. 131-150.

329- CECHETTI, Dario : « La traditio quintiliana nel Quattrocento francese. Gli umanisti francesi precedettero quelli italiani nella riscoperta della *Institutio oratoria* integra ? », *L'arte dell'interpretare. Studi critici offerti a Giovanni Tetto*, Turin, 1984, p. 145-164.

330- CONNOCHIE-BOURGNE, Chantal : « 'Nature' et 'Clergie' dans l'œuvre de vulgarisation scientifique de Gossuin de Metz (Image du Monde, 1245) », *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge*, dir. Guy Beaujouan, Genève, Droz, Paris, Champion, 1994, p. 9-27.

331- DELUZ, Christine: « Quelques aspects de la nouvelle clergie », *Le Clerc au Moyen Âge, Senefiance* N°37, 1995, p. 135-147.

332- FLANAGAN, Sabina: «*The Speculum Virginum* and Traditions of Medieval Dialogues », *The Speculum Virginum and The Formation of Religious Women in The Middle Ages*, éd. Constant J. Mews, Palgrave, 2001, p. 181-199.

333- FRAENKEL, Béatrice : « L'auteur et ses signes », *Auctor et Auctoritas, Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*, op. cit., p. 413-427.

334- GRONDEUX, Anne, MARGUIN, Elsa : « L'oeuvre grammaticale de Jean de Garlande (ca 1195-1272 ?), auteur, réviseur et glosateur : un bilan », *Histoire Épistémologie Langage*, tome 21, fascicule 1, 1999. p. 133-163.

335- GUIETTE, Robert : « Symbolisme et 'Senefiance' au Moyen Âge », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, N°6, 1954, p. 107-122.

336- HASENHOR, Geneviève : « *La tradition du miroir des simples âmes au XVeme siècle* : de Marguerite Porete à Marguerite de Navarre », *Comptes rendus des séances de l'année*, Académie des Inscriptions et belles lettres, 143<sup>e</sup> année, N°4, 1999, p. 1347-1366.

- 337- KRUGER, BORN, Lester: « The Perfect Prince: A Study in Thirteenth- and Fourteenth-Century Ideals », *Speculum*, Volume. 3, N°4 (Oct., 1928), p. 470-504.
- 338- LEFEVRE, Sylvie : « Humanisme, Pré-humanisme et humanistes : un singulier pluriel », *Perspectives Médiévales, Trente ans de recherches en langues et en littératures médiévales*, Textes réunis par Jean-René Valette, Secrétaire général de la SLLMOO, numéro jubilaire, Société de Langues et de Littératures Médiévales d'Oc et d'Oil, mars 2005, p. 303-318.
- 339- MARECHAUX, Pierre. M: « Histoire d'une vocation contrariée : Boccace et l'égotisme pétrarquien », *Cahiers de l'AIEF*, Volume 49, N°1, 1997, p. 157-170.
- 340- MAZOUR-MATUSEVICH, Yelena and BEJCZY, István P: « Jean Gerson on Virtues an Princely Education », *Princely Virtues in the Middle Ages, 1200-1500*, éd. István P. Bejczy and Cary J. Nederman, *Disputatio*, Volume 9, Brepols, 2007, p. 219-234.
- 341- MINET-MAHY, Virginie : « Fonction structurante et pragmatique de la locution dans la prose 'engagée' », *Texte et discours en moyen français. Actes du XI<sup>e</sup> Colloque international sur le moyen français*, éd. Anne Vanderheyden, Jesse Mortelmans, Walter De Mulder et Theo Venckeleeer, Turnhout, Brepols (Texte, codex et contexte, 3), 2007, p. 187-202.
- 342- MINET-MAHY, Virginie: « Quelques traces d'une 'théorie du texte' dans l'allégorèse en moyen français. La fiction, moteur de la quête du sens? », *Le Moyen Âge*, 2004, 3-4, t. CX, p. 595-626.
- 343- MOURIN, Louis : « Les deux versions du sermon *Poenitemini* du 31 décembre 1402 de Jean Gerson », *Fin du Moyen Âge et Renaissance. Mélanges de philologie française offerts à Robert Guiette*, Anvers, De Nederlandsche Boekhandel, 1961, p. 87-95.
- 344- MÜHLETHALER, Jean-Claude : « Lire et écrire, d'Alain Chartier à Octavien de Saint-Gelais : la mémoire culturelle, puits de sagesse ou source d'illusion ? », « *Toutes choses sont faites cleres par escripture* » *Fonctions et figures du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Etudes rassemblées par Virginie Minet-Mahy, Claude Thiry et Tania Van Hemelryck, Les Lettres Romanes, (Numéro spécial du volume 58), 2005, p. 71-98.
- 345- ORNATO, Ezio : « La redécouverte des classiques, révélateur de ruptures et de continuités dans le mouvement humaniste en France au XVe siècle », *L'aube de la Renaissance*, études réunies par Dario Cecchetti, Lionello Sozzi et L. Terreaux, pour le dixième anniversaire de la disparition de Franco Simone, Genève, 1991, p. 83-101.
- 346- OUY, Gilbert : « Le Collège de Navarre, berceau de l'Humanisme français », *Actes du 95<sup>e</sup> Congrès national des Sociétés savantes*, Paris, 1975, p. 275-299.
- 347- PIAGET, Arthur : « Littérature didactique », *Histoire de la langue et de la littérature française des origines à 1900*, éd. L. Petit de Julleville, Paris, Colin, 1896-1899, tome 2, p. 162-216.
- 348- REGALADO, FREEMAN, Nancy: « Allegories of Power: The Tournament of Vices and Virtues in the Roman de Fauvel (BN MS Fr. 146) », *Gesta*, Volume 32, N°2 (1993).
- 349- REITER, H. Eric: « The Reader as Author of the User-Produced Manuscript : Reading and Rewriting Popular Latin Theology in the Late Middle Ages », *Viator*, Medieval and

Renaissance Studies, Volume 27 (1996), University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1996, p. 151-170.

350- VAUCHEZ, André, *Faire Croire, Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Les Quatre fleuves, 11, 1980, p. 31-40.

## IX) Ouvrages de références

### A) Dictionnaires

351- AQUIEN, Michèle, MOLINIE Georges, *Dictionnaire de rhétorique et de poésie*, Paris, Librairie Générale Française, 1999 (La Pochothèque, Encyclopédies d'aujourd'hui).

352- BAUMGARTNER, Emmanuèle et MENARD Philippe, *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*, Paris, Librairie Générale Française, 1996, (Le Livre de Poche).

353- BADEL Jean-Yves, *Introduction à la vie littéraire du Moyen Âge*, Paris, Bordas, 1969, (Etudes Supérieures, 30).

354- BAUMGARTNER, Emmanuèle, *Histoire de la littérature française : Moyen Âge 1050-1486*, Paris, Bordas, 1987, (Univers des Lettres Bordas).

355- *Dictionnaire des lettres françaises : Le Moyen Âge*, dir. Geneviève Hasenohr et Michel Zink, Paris, Fayard, 1994 (Pochothèque).

356- *Dictionnaire du Moyen Âge*, dir. Claude Gauvard, Alain de Libera et Michel Zink, Paris, PUF, 2002, (Quadrige).

357- *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, dir. Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, Paris, Fayard, 1999.

358- *Dictionary of the Middle Ages*, éd. Joseph R. Strayer, Volume 1, Aachen-Augustinism, New-York, Charles Scribner's sons.

359- GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

360- GAFFIOT, Félix, *Le Grand Gaffiot, Dictionnaire latin-français*, nouvelle édition, dir. Pierre Flobert, Paris, Hachette, 2000.

361- GERARD, André-Marie, NORDON-GERARD, Andrée, *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Laffont, 1989, (Bouquins).

362- GREIMAS, Algirdas Julien, KEANE, Teresa Mary, *Dictionnaire du moyen français, La Renaissance*, Paris, Larousse, 1992, (Trésors du français).

363- GODEFROY, Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, Genève, Paris, Slatkine reprints, 1982, 10 volumes.

B) *Lexiques et études linguistiques*

364- BLANCHARD, Joël et QUEREUIL, Michel, *Lexique de Christine de Pizan :Matériaux pour le Dictionnaire du Moyen Français (DMF)*, Paris, Klincksieck, 1999.

365- MAINGUENEAU, Dominique, *Eléments de linguistique pour le texte Littéraire*, Paris, Bordas, 1986, réimpression, Dunod, 1993.

366- MAINGUENEAU, Dominique, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, 1990.

367- MARCHELLO-NIZIA, Christiane, *La langue française aux XIVe et XVe siècles*, Paris, Nathan, 1997.

368- *Précis de littérature française du Moyen Âge*, dir. Daniel Poirion, Paris, PUF, 1983.

C) *Bibliographies*

369- BOSSUAT, Robert, *Manuel bibliographique de la littérature français du Moyen Âge*, Paris, Librairie d'Argences, 1951.

370- BOSSUAT, Robert, *Manuel bibliographique de la littérature français du Moyen Âge, Premier supplément*, Paris, Librairie d'Argences, 1955.

371- BOSSUAT, Robert, *Manuel bibliographique de la littérature français du Moyen Âge, Second supplément*, Paris, Librairie d'Argences, 1961.

372-BOSSUAT, Robert, MONFRIN, Jacques, VIEILLIARD, Françoise, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge, Troisième supplément*, Paris, Librairie d'Argences, C.N.R.S, 1986-1991, 2 tomes.

373- KENNEDY, Angus, J, *Christine de Pizan: A Bibliographical guide*, London, Grant and Cutler Ltd, 1984, (Research Bibliographies and Checklists).

374- KENNEDY, Angus, J, *Christine de Pizan: A Bibliographical guide Supplement I*, London, Grant and Cutler Ltd, 1994, (Research Bibliographies and Checklists).

375- KENNEDY, Angus, J, *Christine de Pizan: A Bibliographical guide Supplement II*, Woodbridge, Boydell and Brewer, 2004, (Research Bibliographies and Checklists).

D) *Histoire littéraire*

376- DELISLE, Léopold, *Recherches sur la librairie de Charles V, roi de France, 1337-1380*, 2 volumes, 1907, réimpression, Amsterdam, Van Heusden, 1967.

377- *Histoire Littéraire de la France*, tome XXX, suite du Quatorzième siècle, Paris, Kraus Reprint, 1888, Nendeln, Liechtenstein, 1971.

378- *La Littérature française aux XIVe et XVe siècles: tome 1: partie historique*, dir. Daniel Poirion, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag, 1988, (Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters, 8).

379- *Les commentaires et la naissance de la critique littéraire (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, éd. Gisèle Mathieu-Castellani et Michel Plaisance, Paris, Aux Amateurs de livres 1990.

## **X) Etudes consacrées aux traductions et à la vulgarisation sous le règne de Charles V**

### *A) Ouvrages*

380- BOUCHER, Caroline, *La mise en scène de la vulgarisation. Les traductions d'autorités en langue vulgaire aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, doctorat, École pratique des hautes études, Paris, 2005.

381- QUILLET, Jeannine, *La philosophie politique du 'Songe du Vergier' (1378): sources doctrinales*, Paris, Vrin (L'Église et l'État au Moyen Âge, 15), 1977.

### *B) Articles*

382- BERTRAND, Olivier : « Les néologismes politiques dans la première traduction française de *La cité de Dieu* de saint Augustin 1375 », *The Theory and Practice of Translation in the Middle Ages*, éd. Rosalynn Voaden, René Tixier, Teresa Sanchez Roura et Jenny Rebecca Rytting, Turnhout, Brepols (The Medieval Translator. Traduire au Moyen Âge, 8), 2003, p. 39-48.

383- BERTRAND, Olivier : « Transferts et extensions de sens dans le vocabulaire religieux: le cas de corrompre/corruption du latin classique au moyen français », *Pratiques de traduction au Moyen âge. Actes du colloque de l'Université de Copenhague, 25 et 26 octobre 2002. Medieval Translation Practices. Papers from the Symposium at the University of Copenhagen, 25th and 26th October 2002*, éd. Peter Andersen, København, Museum Tusulanum Press, 2004, p. 111-120.

384- BRUCKER, Charles: « Quelques aspects du style de Denis Foulechat, traducteur de Charles V », *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 89, 1970, p. 97-105.

385- BRUCKER, Charles: « Aspects linguistiques de l'humanisme aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles: les constructions infinitives en moyen français et en moyen haut allemand », *Verbum*, 1:2, 1978, p. 23-51.

386- BRUCKER, Charles: « La pensée morale et politique de Plutarque dans un Miroir des princes latin du XII<sup>e</sup> siècle et sa réception en moyen français (1372) », *"Pour acquérir honneur et pris". Mélanges de moyen français offerts à Giuseppe Di Stefano*, éd. Maria Colombo Timelli et Claudio Galderisi, Montréal, CERES, 2004, p. 87-99.

387- BYRNE, Donald: « 'Rex imago dei: Charles V of France and the 'Livre des propriétés des choses' », *Journal of Medieval History*, N°7, (1981), p. 97-108.

388- MARGUIN-HAMON, E : « La théorie des styles selon Jean de Garlande et sa mise en application dans l'œuvre poétique. », *Kethabp, Centaurus*, N°7, *Studia Classica et mediaevalia*, Moscou, 2010, p. 27-43.

389- SHERMAN, RICHTER, Claire: « Representations of Charles V of France as a Wise Ruler. », *Medievalia et Humanistica*, N°2, 1971, p. 83-96.

390- SMIRNOVA, Victoria: « Flatter les érudits et instruire les simples : le rôle de l'*exemplum* dans le système des styles de la prédication médiévale. », *Kehtabp, Centaurus*, *op. cit.*, p. 99.

## ***XI) Ouvrages historiques et politiques***

### *A) Ouvrages*

391- AUTRAND, Françoise ; *Charles VI, La folie au pouvoir*, Paris, Fayard, 1986.

392- AUTRAND, Françoise, *Charles V, Le Sage*, Paris, Fayard, 1994.

393- ADAMS, Tracy, *The Life and Afterlife of Isabeau of Bavaria*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2010.

394- BEAUNE, Colette, *Le miroir du pouvoir*, Paris, Hervas, 1989.

395- DOUAIS, S.G, Mgr, *Les reliques de Saint Thomas d'Aquin, Textes originaux*, Paris, Librairie Charles, Poussielgue, 1903.

396- GUENEE, Bernard, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980.

397- GUENEE, Bernard, *L'Opinion publique à la fin du Moyen Âge d'après la « Chronique de Charles VI » du Religieux de Saint Denis*, Paris, Perrin, 2002.

398- GUENEE, Bernard, *La folie de Charles VI, Roi Bien Aimé*, Paris, Perrin, 2004.

399- KANTOROWICZ, E, *Les deux corps du roi*, trad. Ed. Jean-Philippe et Nicolas Genet, Paris, Gallimard, 1989.

400- QUILLET, Jeannine, *Charles V : le Roi Lettré : Essai sur la pensée politique d'un règne*, Paris, Perrin, 1984.

### *B) Articles*

401- ADAMS, Tracy, « Christine de Pizan, Isabeau of Bavaria, and Female Regency », *French Historical Studies*, Vol. 32, (2009), pp. 1-32.

402- ADAMS, Tracy, « 'Moyenneresse de Traictié de Paix' : Christine de Pizan's Mediators. », *Healing the Body Politic : Christine de Pizan's Political Thought*, *op.cit.*, p. 161-84.

403- BEAUNE, Colette et LEQUAIN, Elodie, « Femmes et histoire en France au XVe siècle : Gabrielle de la Tour et ses contemporaines. », *Médiévales*, 38, 2000, p. 111-136.

404- GAUVARD, Claude: « Christine de Pizan a-t-elle eu une pensée politique ? A propos d'ouvrages récents. », *Revue historique* 250 (1973), p. 417-29.

405- GAUVARD, Claude: « Christine de Pizan et ses contemporains : l'engagement politique des écrivains dans le royaume de France aux XIVe et XVe siècles. », *Une femme de lettres au Moyen Âge, Etudes autour de Christine de Pizan, op. cit.*, p. 105-128.

406- GAUVARD, Claude: « Le roi de France et l'opinion publique à l'époque de Charles VI. », *Culture et Idéologie dans la genèse de l'Etat moderne : Actes de la table ronde organisée par le Centre national de la recherche scientifique et l'Ecole française de Rome*, éd. Jean-Philippe Genêt, Rome, Ecole française de Rome, 1985, p. 353-66.

407- GRANDEAU, Yann : « Les Dames qui ont servi la reine Isabeau de Bavière », *Bulletin philologique et historique* (1975), p. 129-239.

### C) *Mélanges et actes de congrès*

408- BOUTET, Dominique, VERGER, Jacques, *Penser le pouvoir au Moyen Age (VIIIe - - XVe siècles) : études offertes à Françoise Autrand*, éd. Dominique Boutet et Jacques Verger, Paris, Presses de l'ENS, 2000.

409- *Le règlement des conflits au Moyen Âge (Actes du XXXIe congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur, Angers, juin 2000)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001.