

P.R.I.S.M.I. n° 16
Revue d'études italiennes

HERMÉNEUTIQUE ET COMMENTAIRE

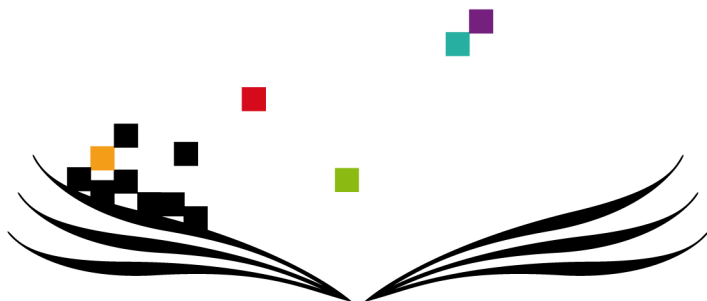
Textes réunis et présentés par
Patrizia Gasparini
et Estelle Zunino

Sommaire

- « Modus praedicandi, modus concionandi » :
quelques observations sur François prédicateur.....**Philippe GUÉRIN**
- Gli *Actus / Fioretti* :
dal politico francescano alle sirocchie uccelli.....**Antonio MONTEFUSCO**
- Inchiesta sul Dolce stil novo.....**Donato PIROVANO**
- Sacro e profano in Guinizzelli e Cavalcanti.....**Marco GRIMALDI**
- Le comique chez les deux Guidi : un divertissement sérieux ?...**Philippe GUÉRIN**
- Langue de la *Comédie*, langage(s) du *Paradis*.....**Philippe GUÉRIN**
- Saint François par Dante : *humilitas* et *sublimitas*.....**Estelle ZUNINO**
- Polysémie de l'expérience dans l'écriture scientifique de Léonard :
le manuscrit A.....**Romain DESCENDRE**
- « Modi di figurare »,
le récit 'visionnaire' chez Léonard de Vinci.....**Anna SCONZA**
- Trasparenza e opacità :
strategie di rappresentazione della Storia nel *Furioso*.....**Giancarlo ALFANO**
- « Il pittore [è] poeta mutolo, et il poeta pittore che parla » :
ecfrasi cortigiana nell'*Orlando furioso*.....**Patrizia GASPARINI**
- Lo spettro del Rivale (sul finale del *Furioso*).....**Giuseppe SANGIRARDI**
- Sovraincisioni.
Oralità e scrittura nella novella del Rinascimento.....**Giancarlo ALFANO**
- L'amour du bouffon et la justice du seigneur : Matteo Bandello, *Novelle*, IV, 17
.....**Romain DESCENDRE**
- Hasard et fortune dans les nouvelles de la Renaissance.....**Pierre MUSITELLI**
- Le parole e le cose nell'opera poetica di Campanella.....**Silvia GERACI**
- Campanella et la tradition hébraïque.....**Vittorio FRAJESE**

Editions
Chemins de tr@verse

sur



Bouquineo.fr

Toute diffusion ou reproduction de tout ou partie de cet ouvrage, quel qu'en soit le mode, viole les lois relatives aux droits d'auteur et expose le contrevenant à des poursuites judiciaires.

Éditions Chemins de tr@verse,
Neuville sur Saone, 2019

Isbn numérique : 978.2.313.00592-7
Dépôt légal : juillet 2019

Chemins de tr@verse - 4 avenue Burdeau
69250 Neuville-sur-Saône

P.R.I.S.M.I.

Pour une Recherche Interdisciplinaire Sur le Monde Italien
Revue d'études sur les arts, la littérature
et l'histoire de l'Italie et des Italiens

Revue fondée en 1996 par
Bruno Toppan

Comité scientifique

Membres extérieurs

Perle Abbrugiati (Université d'Aix-Marseille), Jean-Philippe Bareil (Université de Lille), Maurizio Bertolotti (Istituto Mantovano di Storia Contemporanea, Mantova), Stefano Carrai (Università degli Studi di Siena), Simone Casini (Università degli Studi di Perugia), Marinella Colummi Camerino (Università Ca' Foscari di Venezia), Emanuele Cutinelli Rendina (Université de Strasbourg), Bruno Falchetto (Università degli Studi di Milano), Denis Ferraris (Université de Paris III – La Sorbonne Nouvelle), Giulio Ferroni (Università di Roma La Sapienza), Daniele Fiorentino (Università Roma Tre), Didier Francfort (Université de Lorraine, CERCLE, Directeur de l'Institut d'Histoire Culturelle de Lunéville), Jean-Yves Frétingné (Université de Rouen), Claudio Gigante (Université libre de Bruxelles), Franck La Brasca (Université François Rabelais de Tours), Giovanni Maffei (Università di Napoli Federico II), Christophe Mileschi (Université de Paris Ouest Nanterre), Giuseppe Monsagrati (Università Roma Tre), Giuseppe Nicoletti (Università degli Studi di Firenze), Matteo Palumbo (Università di Napoli Federico II), Giovanna Rosa (Università degli Studi di Milano), Matteo Sanfilippo (Università La Tuscia di Viterbo), Xavier Tabet (Université de Paris VIII), Brigitte Urbani (Université d'Aix Marseille), Gérard Vittori (Université de Rennes II)

Comité de rédaction

Giorgia Bongiorno, Joseph Cadeddu
Elsa Chaarani Lesourd, Patrizia Gasparini
Elise Montel Hurlin, Rachel Og Monteil,
Laura Toppan, Estelle Zunino

Direction

Elsa Chaarani Lesourd et Giuseppe Sangirardi

Administration du L.I.S.

Isabelle Villermain Lécolier

Coordination de ce numéro

Patrizia Gasparini et Estelle Zunino

Année 2018

Université de Lorraine – Centre de recherches L.I.S.
(Littératures, Imaginaire, Sociétés)



L i t t é r a t u r e s
I m a g i n a i r e
S o c i é t é s *lis*

Ce volume a été publié avec le soutien financier de
l'équipe L.I.S (Littératures, Imaginaire, Sociétés)
de l'Université de Lorraine (Nancy)

P.R.I.S.M.I.

Numéro 16

Hiver 2018

HERMÉNEUTIQUE ET COMMENTAIRE

Textes réunis et présentés par
Patrizia Gasparini et Estelle Zunino

ÉDITIONS CHEMINS DE TR@VERSE

INTRODUCTION

Le recueil d'articles que nous proposons ici est le fruit des rencontres (séminaires et journées d'étude) que le Département d'italien LLCER de l'Université de Lorraine (site de Nancy) organise régulièrement depuis 2010 dans le cadre de la préparation aux concours de l'Agrégation et du Capes sur les auteurs italiens du Moyen Âge et de la Renaissance. Dans certains cas, comme pour la journée d'étude sur la nouvelle à la Renaissance ou celle sur Campanella, les initiatives ont donné lieu à des partenariats avec d'autres universités (Paris Sorbonne) et avec l'Institut Culturel Italien de Paris. L'ancrage des thématiques développées dans ce volume aux programmes des concours explique la présence d'un même contributeur dans différentes sections, notamment Giancarlo Alfano, Romain Descendre et Philippe Guérin, avec qui nous avons eu l'honneur et la chance de tisser des liens fructueux de collaboration et d'amitié.

Le titre que nous avons choisi pour notre recueil, *Herméneutique et commentaire*, vise à souligner la cohérence méthodologique qui a guidé l'organisation de nos séminaires, et tient compte également des perspectives et des approches différentes suivies par les auteurs confrontés à des thématiques et à des œuvres diverses, nécessitant un travail et des propositions de recherche adaptées aux spécificités de chaque champ d'étude. Nous avons néanmoins toujours demandé aux auteurs de mettre au cœur de leur analyse le texte ou le corpus de textes (suivant les indications des programmes de l'Agrégation et du Capes). Ainsi, les travaux ici proposés visent à la fois à mettre en avant une approche pédagogique – offrant aux étudiants un cadre méthodologique utile à la préparation des concours, dont l'organisation argumentative est un exemple très réussi de l'esprit à la fois large, précis et savant d'interprétation d'un corpus de textes suivant la structure méthodologique de la « leçon » – et également à ouvrir de nouvelles perspectives dans l'interprétation des textes, en lien avec les acquis de la recherche scientifique la plus récente, ce dont toute approche, même celle plus strictement pédagogique, a besoin pour nourrir la réflexion critique.

Ce volume aurait dû être le premier d'une nouvelle collection de notre revue P.R.I.S.M.I. où auraient trouvé place, selon une cadence régulière, les articles procédant des journées d'études que nous continuerons d'organiser. Entre-temps, la reconfiguration et la redéfinition thématique de notre revue, mises en œuvre dans le futur numéro, ont prévu d'intégrer une section consacrée à l'interprétation de textes et de corpus, héritière, donc, et continuatrice de ce premier volume entièrement dédié à cette approche herméneutique.

Le contenu du recueil s'articule par « question » et par auteur, proposés selon l'ordre chronologique.

La section consacrée à la littérature du Moyen Âge s'ouvre par deux articles sur la question, littéraire mais aussi artistique et civilisationnelle, de saint François et du franciscanisme ; l'un (Philippe Guérin) s'intéresse à François prédicateur, et plus exactement à la façon dont François, avec tout son corps, prêchait et à la réception de cette prédication singulière dans la littérature et la tradition franciscaines, quand l'autre (Antonio Montefusco) lie dans un va-et-vient très fructueux construction d'une image et d'un texte. Ces deux articles ont en commun une forme propre de « visualité ».

Reprenant l'image et la vérité communes, transmises abondamment et avec force par la tradition franciscaine dans toute sa variété (littéraire, hagiographique, historique, iconographique...) selon laquelle la force inouïe de François prédicateur était liée à une parole « éclatante », Philippe Guérin cherche ici, par la convocation de nombreuses sources, à illustrer et comprendre l'efficace redoutable de la prédication de François. Laissant volontairement de côté la longue série d'explications extérieures et mystiques (les puissances miraculeuses de l'Esprit ; la Croix qui lui donne sa force...), ne s'attardant pas non plus sur la capacité extraordinaire qu'avait François de s'adresser aux êtres privés de raison, l'auteur s'intéresse aux modalités d'expression concrète de cette parole singulière. Philippe Guérin rappelle combien les sermons et prêches de François étaient libres, affranchis des prescriptions des *artes praedicandi* qui encadraient le *sermo modernus* et en avaient fixé le canon, sans préparation rhétorique, sans ornement ni affectation, et souligne combien le verbe de François, *vir simplex et illiteratus*,

s'offrait sans vanité ni bavardage, dépourvu de cette science qui enfle (pour reprendre les mots de Jacopone), et « n'était pas l'*ornement* d'une humaine *invention*, mais exhalait l'odeur du souffle de la révélation divine » (Bonaventure). Au-delà de ces rappels, c'est au corps de François que ce travail sur les modalités d'expression s'attache : dans de longs passages, c'est la voix, véhémence et douce, claire et sonore du saint que l'on entend, mais c'est aussi la gestuelle de François, tantôt courbé, le chef incliné en signe de *minoritas*, et humble, tantôt droit et la tête levée vers le ciel lorsqu'il s'apprête à parler de choses divines, que l'on voit et sur laquelle le propos s'attarde, « parce qu'il faut prêcher d'abord par l'attitude ». En somme, un corps prêchant, animé par la sainte folie, semblable à celui du jongleur, lieu du renversement et du paradoxe, admirable pour les uns, inconvenant pour les autres, et par lequel passe, dans le soin permanent d'adapter le propos au public, l'expression de l'inexprimable et le ravissement de son auditoire.

Antonio Montefusco, quant à lui, cherche à nous faire comprendre et surtout voir, avec beaucoup d'ampleur, de détails, et d'attention subtile, les *Fioretti* et particulièrement ce que les *Fioretti* ont déterminé et généré dans la lecture du franciscanisme à partir du moment de leur diffusion et encore plus lors des ré-écritures franciscaines des XIX^e et XX^e siècles. Extrapolant la nature imagée des *Fioretti* – et avant eux, de leur source : les *Actus beati Francisci et sociorum eius* –, l'auteur nous présente le recueil comme un polyptyque portatif formé de nombreux panneaux, riches de couleurs diverses (le latin et l'italien), exécutés par des artistes différents et au statut divers dans l'ordre. L'image du polyptyque permet ainsi de figurer la genèse et le parcours ecdotique compliqué de ce texte, fruit d'une hybridation essentielle majeure et d'une mémoire longue et complexe, ballotée entre contestation et dévotion. Ces « pendants narratifs des fresques » qui ornent les centaines d'églises franciscaines à travers l'Europe sont devenus « des fleuves de mémoire », une « mémoire à la fois anthologique et nostalgique », charriant des images du franciscanisme primitif (ou de l'idée qu'une certaine tradition a voulu construire du franciscanisme des origines), fixées à jamais voire canonisées, et qui ont fini par coïncider, et

même se confondre avec l'histoire du franciscanisme en dehors ou à côté de l'hagiographie officielle. En même temps qu'il montre le rôle décisif de cet hypotexte glorieux ayant acquis le statut de source incontournable et quelquefois unique, impérieuse et magistrale, Antonio Montefusco illustre par différents exemples plus contemporains (littéraires, politiques, idéologiques...) combien les *Fioretti* se sont prêtés au saccage et à la réactualisation, au prix parfois d'une « simplification [...] brutale mais non dépourvue de vérité ». Le dernier moment est une façon de prolonger l'article de Philippe Guérin puisqu'Antonio Montefusco s'attarde sur les sources (assemblage de deux épisodes traités séparément par les sources franciscaines) et les fins du prêche aux oiseaux et de sa narration dans les *Actus / Fioretti* en mettant en évidence combien, au-delà de l'image de François qu'il construit et de l'expression d'une parole prédicatoire renouvelée et efficace, cet épisode, devenu particulièrement notoire grâce aux *Fioretti*, est le lieu d'un « conflit culturel » franciscain dont les « *sirocchie ucelli* » sont l'emblème éloquent.

Chacune des trois contributions consacrées à la question de la production poétique de Guido Guinizzelli et Guido Cavalcanti prolonge selon une focale différente – large pour Donato Pirovano, et resserrée et thématique pour Philippe Guérin et Marco Grimaldi – le renouveau critique, advenu depuis quelques années, dans l'approche de la poésie des deux Guidi ; une approche non plus isolée et séparée mais tout à la fois individuelle et conjointe qui associe fructueusement l'examen distinct de chaque production et la nature des relations de l'une avec l'autre.

Dans un essai important sur la poésie italienne des Origines (1977), d'Arco Silvio Avalle abordait, entre autres choses, le problème du conflit entre l'amour sacré et l'amour profane dans la tradition troubadouresque et, de façon plus générale, chez les poètes médiévaux de langue vulgaire. C'est à partir des catégories et déterminations de Avalle que Marco Grimaldi propose, dans un article ample, une classification des modalités de réutilisation des éléments sacrés (lexique, images, motifs) dans la poésie profane du XIII^e siècle, en s'attardant particulièrement sur Guinizzelli,

Cavalcanti et Dante. Après avoir minutieusement montré comment la poésie d'amour profane médiévale italienne empruntait au sacré et l'intégrait selon trois modalités et trois degrés différents (religion « réelle » – reconnaissable dans des textes adhérant intégralement au système religieux ; religion « textuelle » – en ce que la poésie réutilise des éléments de la sphère sacrée ; et religion « profane » – où la re-sémantisation des éléments sacrés est plus importante et ample), Marco Grimaldi insiste sur l'idée qu'amour sacré et amour profane puissent être perçus comme deux degrés d'un même parcours de raffinement des comportements individuels et collectifs, sans qu'il y ait conflit ou concurrence entre la verbe d'amour et la morale religieuse. Bien plus, il montre combien la poésie italienne de la seconde moitié du XIII^e siècle, en particulier, celle de Guinizzelli, Cavalcanti et Dante, réussit à faire coexister sacré et profane sans antagonisme ni opposition.

À partir d'une expérimentation faite, avant lui, par Guido Favati, la contribution de Donato Pirovano entend mettre en évidence les rapports entre les deux Guidi et les singularités de leur production poétique qui sont à l'origine de ce mouvement que l'historiographie littéraire du XIX^e siècle a appelé Dolce Stil Novo. Après avoir rappelé le contexte historiographique dans lequel est apparu le concept desantissien de Dolce Stil Novo, et après avoir déterminé combien celui-ci a (dés)-orienté la lecture que les générations successives ont pu faire de l'histoire et de la production littéraires italiennes des origines, Donato Pirovano souligne combien Cavalcanti fut précieux dans la découverte de la poésie guinizzellienne et actif dans la promotion de sa singularité. Déjouant la lecture quelque peu orientée qui avait prévalu depuis la conceptualisation historiographico-littéraire du XIX^e siècle, l'article s'applique aussi à montrer la perméabilité thématique entre les deux poètes. De même que la production guinizzellienne, malgré le petit nombre de pièces qui la compose, offre des représentations distinctes et différentes de la dame aimée et de l'expérience d'amour – où peuvent coexister les motifs et le répertoire religieux, et les images du bouleversement et de la destruction du *Je* amant –, de même, le chansonnier de Cavalcanti n'est pas un monolithe compact pris dans

l'enfermement névrotique du mal d'amour et de l'*amor hereos*, et fait place à quelques échappées d'un autre ordre et sur un autre registre.

Se soumettant à une forme d'exercice critique de la contrainte, Philippe Guérin, décide d'aborder ici la production poétique de Guido Guinizzelli et de Guido Cavalcanti par une entrée à première vue marginale, par l'infiniment rare : la production comique des deux Guidi. En plus de se poser la question de la place de quelques pièces comiques dans les corpus riches mais plutôt univoques et thématiquement proches des deux Guidi, Philippe Guérin cherche à interroger non seulement la qualité et la nature de telles compositions (sont-elles de simples parenthèses créatives ? des « corps étrangers par nature irréductibles au système » ?) mais aussi le rapport de ces pièces *a priori* discordantes ou excentriques avec la métalittérarité qu'un auteur peut rechercher et construire. De façon proche mais aussi sensiblement différente chez les deux poètes, l'excroissance comique, « réaliste » et divertissante, permet ainsi de proposer une lecture autre de la réalité dénoncée et différente de la majorité des autres pièces ayant pris une direction plus sentencieuse et / ou raisonnée. Ces incursions rares mais dignes d'intérêt dans la « vil matera » offrent aussi l'occasion de redéfinir les liens, beaucoup plus étroits et systémiques, entre ces excentricités formelles et génériques et l'ensemble de la production, et de figurer l'équilibre de la création toujours *in fieri* d'un corpus, fruit, chez les deux poètes, d'une conscience textuelle aiguë qui les éloigne de propositions « monolithiques » et fermées, et permet, surtout chez Cavalcanti, par une forme de ruse, de confier au comique un message qui en excède la lettre – en particulier sur la conception d'amour –, et dont les vertus heuristiques et cognitives sont aussi différentes qu'indéniables.

Les deux articles consacrés à la troisième *cantica* de la *Comédie*, le *Paradis*, sont ici encore l'occasion de rentrer dans le texte de Dante par une approche vaste (la proposition de Philippe Guérin) ou beaucoup plus circonscrite – l'analyse-lecture de texte qu'Estelle Zunino propose de la figure de François d'Assise au chant

XI, qui, par ailleurs, permet de clore de façon circulaire la section médiévale.

À son tour, Philippe Guérin se pose la question de l'inadéquation *a priori* entre la matière noble et haute du Paradis et la langue mouvante, contaminée et profane qu'est le vulgaire, utilisée pour exprimer, restituer, rendre cette noblesse et cette sublimité. Plus largement, il est question du choix de la langue vernaculaire pour une entreprise littéraire qui relève du *genus admirabile* et traite de *materia admirabilis*. Après avoir évoqué les raisons nombreuses qui font que « la langue de la Comédie est nécessairement vernaculaire », se pose la question de sa traduction concrète. La réflexion devient l'occasion de rappeler le large spectre langagier à l'intérieur duquel cette concrétisation s'opère : de la limite supérieure qu'est le silence mystique aux sons articulés, audibles mais dont le sens échappe, en passant évidemment par l'utilisation du vulgaire dans toute sa variété, humble et basse, élevée et sublime, triviale et néologique. Comme le projet poétique de la Comédie est de dire ou plutôt redire ce qui « échappe à l'emprise du langage humain », Philippe Guérin revient sur les *modi di figurare* (pour employer une expression léonardienne) une expérience singulière, un monde inconnu et in-vu, des réalités célestes et des vérités éternelles. L'une des richesses importantes du propos est l'analyse du silence, qui « dans la *sémiosis* paradisiaque joue un rôle capital », performatif sur les âmes des bienheureux, « forme la plus haute du désir » au moment sublime où le langage humain est nécessairement dépassé et déficient face à la contemplation des réalités célestes, et qui construit, dans l'attente de toucher la plénitude de la lumière divine, une autre forme d'échange dans un rapport dialectique et mutuel avec la parole de vérité (réservée à certains, ceux qui savent). Les pages sont subtilement analytiques à propos du recours à l'image (métaphore et similitude) qui porte en elle « l'empreinte du défaut », avant de s'attarder sur les principes qui régissent l'inventivité expressive et linguistique au *Paradis*, et de rappeler l'adhésion scrupuleuse de Dante, poète et narrateur, au principe antique et médiéval de la *convenientia* entre chose et mot. Cette *convenientia* qui préside aussi, et de façon particulière, à « l'activité onomaturgique » dantesque, à

savoir la créativité lexicale, et s'assortit d'un autre principe fondamental, pour Dante-narrateur, qui est celui de l'adaptation nécessaire pour rendre audible et édifiante à des oreilles humaines, et par nature défaillantes, la description de l'expérience singulière du voyage effectué par Dante-protagoniste.

L'étude minutieuse par Philippe Guérin de la langue du *Paradis* offre ainsi l'occasion de reparcourir l'ensemble de la *cantica* quand l'analyse de la représentation de François d'Assise au chant XI de la troisième *cantica* propose une focalisation serrée sur une des plus belles et des plus marquantes figures héroïques de la *Divina Commedia*, comparable peut-être seulement, dans la mémoire séculaire du Poème, à celle d'Ulysse en *Enfer*. La représentation du saint, au-delà du cadre particulièrement construit du chant dans lequel elle prend place, au-delà des liens intertextuels et structurels (construction avec chiasme structurel) très forts avec le chant XII mais aussi avec l'ensemble des chants du ciel du Soleil (X-moitié du chant XIV), acquiert une autonomie singulière grâce à la puissance de la personnalité de François. En effet, cette singularité tient très probablement au fait que depuis le début (c'est-à-dire depuis les premières sources de la tradition franciscaine) François semble incarner de façon exemplaire la fusion de la *sublimitas* et de l'*humilitas* caractérisant, selon Auerbach, le style chrétien médiéval, qui s'affirme en dépassant la séparation classique des trois styles. Cette union du sublime et de l'humilité, du très haut et du très bas, renvoie à des catégories non seulement esthétiques et stylistiques mais aussi éthiques et théologiques, dont s'inspire abondamment la *forma mentis* franciscaine primitive et originelle. C'est à la lumière de ces catégories – modélisées dans le chant paradisiaque autour du soleil et de l'humus, de la verticalité et de l'horizontalité – qu'Estelle Zunino propose une lecture de la vie de François par Thomas d'Aquin-Dante. Le saint de Dante est un François d'exception, héroïque et sublimé, providentiel en ce qu'il favorise le rapprochement du ciel et de la terre ; loin du François idyllique ou anecdotique, souvent présent et exalté dans les sources franciscaines ; un être résolu, ferme, décidé voire dur, courageux et impératif. En somme la figure d'un homme qui incarne la tension

permanente entre l'humanité historique et l'exemplarité anhistorique, allie et réconcilie terre et ciel, et dialectise l'humilité dans un rapport de tension enrichissante et permanente avec la sublimité.

La section consacrée à la Renaissance s'ouvre par deux articles sur Léonard de Vinci. Comme l'indique le titre de son article, Romain Descendre se propose d'explorer la polysémie du terme « expérience » dans les écrits scientifiques de Léonard, et plus particulièrement dans ceux du codex A de l'Institut de France. Écartant la question de la place de Léonard dans l'histoire (ou la préhistoire) de la méthode expérimentale moderne, Descendre a choisi de se concentrer plutôt sur la signification que revêt la *sperienza* dans les recherches du peintre, partant du constat que « l'expérience est essentiellement un moment de la démonstration, une partie de l'exposé scientifique qui revêt une importance fondamentale au sein de la démonstration, mais qui est plus un principe de méthode qu'un type spécifique de recours à la réalité concrète. » Anna Sconza explore un autre aspect fondamental de la production littéraire de Léonard de Vinci, à savoir l'usage que ce dernier fait de l'écriture lorsqu'il traite de la représentation picturale. Le corpus examiné tient compte des textes descriptifs du *Libro di pittura*, le célèbre *Codex Urbinas Latinus 1270*, et se clôt avec la lecture des textes tardifs sur les *Déluges*.

Dans le *Roland furieux*, la voix du narrateur/auteur structure le poème tant dans ses parties « liminari »/de frontière (le *proemio* des chants où l'auteur prend la parole) que dans le corps du poème où le récit prend toute son autonomie narrative. Dans l'article de Giancarlo Alfano, l'application métaphorique des « qualités » de la « transparence » et de l'« opacité » à des passages clés du *Roland furieux* sur la guerre (notamment dans l'épisode de Orlando et Cimosco, c. IX et XI) permet d'approcher l'explication de texte en explorant à la fois l'épaisseur narrative et la profondeur intertextuelle (notamment l'*Énéide* de Virgile) de ces passages, pour montrer comment le narrateur, en faisant une place au présent de l'Histoire, la représente comme un récit d'aventure dont l'opacité narrative, celle de l'intertextualité virgilienne, le charge d'une innovante et originale « transparence » romanesque, liée aux pressions de l'actualité. C'est

encore la voix du narrateur qui est explorée dans l'article de Patrizia Gasparini, où l'« opacité » intertextuelle intervient dans les passages de l'« ekphrasis » où l'auteur tisse les éloges de la famille des Este. L'intertextualité (de Virgile à Dante et à Boiardo) qui alimente la narrativité figurative du poème est absorbée et réélaborée par le narrateur dans une discursivité littéraire visant à conférer à sa voix une puissance et une légitimité uniques. En donnant forme aux *ekphrasis* célébrant les Este et à d'autres strictement liées à l'actualité politique, le récit se charge d'un rôle qui, par la célébration et la prophétie *post eventum*, veut acquérir une fonction mémorielle. S'éloignant de la dimension spirituelle et pénitentielle des *ekphrasis* des chants X et XII de l'*Enfer* et dépassant la fonction décorative et apologique « classique » (celle du bouclier d'Énée, par exemple), Arioste parvient à renouveler la fonction de la *descriptio*, en l'insérant dans l'espace de la cour. Ainsi, sa voix réaffirme la force de la parole littéraire, comme le faisait au même moment Pietro Bembo, et le « cygne blanc » – Ariosto vise à s'imposer comme garant de la « fama eterna » de ses seigneurs. C'est sur l'intertextualité que s'ouvre également l'article de Giuseppe Sangirardi qui invite à reconsidérer dans la distance plutôt que dans l'attraction la force magnétique que la critique voit traditionnellement dans l'*Énéide*, en lui attribuant la 'transformation' du roman chevaleresque en *épopée* dans le dernier combat du *Roland furieux*. L'approche choisie est celle de la critique psychanalytique : l'analyse du combat entre Ruggiero et Rodomonte, le dernier du *Roland furieux*, parvient ainsi à donner un nouveau dynamisme à l'intertextualité littéraire. Le « revenant » Rodomonte est mis en parallèle avec le « revenant » Argalia, pour explorer l'*Unheimliche* des deux apparitions, celle de Rodomonte au mariage de Ruggiero et celle d'Argalia à Ferrau quand ce dernier cherche dans le fleuve le heaume qu'il a pris à Argalia dans l'œuvre que Ariosto 'continue', l'*Inamoramento de Orlando*. Ce sont deux « Rivaux » littéraires de l'auteur, relevant autant de ses phantasmes psychiques que de sa construction poétique ; rivaux qui lui permettent d'éloigner le « refoulé » de ses sources, en les renvoyant, dans la conclusion du

poème – comme le dit Sangirardi dans sa propre conclusion –, « verso le squalide ripe d'Acheronte ».

Le rapport entre l'actualisation primaire de la situation narrative et l'actualisation secondaire réalisée par la lecture de cette même situation narrative est analysé par Giancarlo Alfano à propos des nouvelles de Matteo Bandello, dotées, chacune, d'une lettre, une sorte de micro-cadre où l'auteur retrace les circonstances de la narration de la nouvelle. La maîtrise narrative de l'auteur est ainsi explorée dans sa complexité : par rapport au modèle boccacien sous-jacent, par rapport à la dichotomie qui se crée entre la lettre, qui doit reproduire la situation orale de départ et doit orienter la lecture, et la nouvelle, qui reproduit une situation orale et devient le support d'un acte performatif reproductible, mais aussi par rapport à l'autre chef-d'œuvre de recueil de nouvelles contemporain de celui de Bandello, l'*Heptaméron* de Marguerite de Navarre. Une modalité commune de perception et d'utilisation de l'écriture littéraire est ainsi repérée entre ces deux ouvrages. C'est néanmoins la transcription du récit courtois faite par Bandello qui reste au cœur de la réflexion d'Alfano, qui met en évidence la force narrative de cet ouvrage, créateur du nouveau « monde de la représentation » du XVI^e siècle, tel qu'il sera adopté en Europe, chez Marguerite de Navarre, Shakespeare, Cervantes. Les nouvelles de Bandello sont également le sujet d'analyse de l'article de Romain Descendre, et, plus particulièrement, la nouvelle IV, 17, dont les personnages principaux sont le bouffon Gonnella et le seigneur de Ferrare, le marquis Niccolò d'Este : c'est la célèbre nouvelle de *beffa* et *controbeffa* qui conduit Gonnella à la mort. L'exercice d'explication de texte mené par Descendre vise à une lecture très originale du récit, centrée sur la mise en scène de l'exercice du pouvoir seigneurial. Bandello reprend et continue une thématique qui avait déjà attiré l'attention des *novellisti* du Quattrocento, mais Descendre réinsère la nouvelle de Bandello dans le cas spécifique de la ville de Ferrare et de ses seigneurs, dont il met en scène non pas la nature tyrannique du pouvoir mais la violence de l'appareil juridique lui-même, et cela, par l'usage appuyé de la terminologie juridique et la qualification de l'acte du bouffon dans les termes du droit pénal politique de

l'époque. C'est dans l'article de Pierre Musitelli que l'argumentation approche plus celle de la « leçon », en posant une problématique élargie à tout le corpus des nouvelles italiennes de la Renaissance autour du traitement par les *novellieri* du motif « classique » de la *fortuna*. La question que Musitelli se pose doit rendre compte de l'éventuelle redéfinition du concept de « fortune » à l'initiative des historiens et des penseurs politiques des XV^e et XVI^e siècles. La recherche aboutit à un constat négatif, car les catégories machiavéliennes s'adaptent avec difficulté à la nouvelle, tant la visée du conteur diffère de la démarche méthodique de l'historien. Reste néanmoins que Musitelli repère une marque textuelle qui permet de rendre compte du regard particulier que les *novellieri* de la Renaissance portent sur le monde et qu'ils explorent et mettent en scène dans leurs nouvelles : la récurrence des syntagmes « non so che » et « non so come ». C'est ainsi que l'espace du récit bref acquiert toute sa spécificité, et est chargé d'exprimer, dans la dialectique de la « vertu » et de la « fortune », « son incapacité à élucider et à maîtriser les variables et le devenir du monde ».

Une analyse de corpus est aussi à la base de la recherche proposée par Silvia Geraci qui précise fonder son discours sur quatre ouvrages de Tommaso Campanella : les 163 « poesie filosofiche » de la *Cantica*, *La città del Sole*, ouvrage philosophique défini par son auteur « dialogo poetico », et les deux *Poetiche*, l'ouvrage de jeunesse, la *Poetica italiana*, et celui qui est plus tardif, le *Poëticorum liber*, écrit en latin. Silvia Geraci explore ainsi le rapport entre les « mots » et les « choses », en s'interrogeant sur la fonction que Campanella attribue à la langue, entre fonction « estetico-edonistica » et fonction « conoscitiva », quand la langue peut, ou ne peut pas, « dire » les choses. Pour Campanella, la langue puise son origine dans les choses. Pour cette raison, Geraci se pose la question de vérifier comment le dominicain se positionne face à l'arbitraire, au conventionnel de la langue. Enfin, est abordée aussi la fonction fondamentale dont la langue est investie par Campanella : celle de porter un message de transformation de la société, qui devrait déclencher une relation dynamique avec les « choses ». C'est par une riche analyse de matériaux documentaires, et notamment ceux des

Archives de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (l'ancien Saint-Office de la romaine et universelle inquisition) que Vittorio Frajese propose d'élargir les sources dont se nourrit le prophétisme de Campanella. Auteur d'ouvrages importants sur les notions culturelles de l'Inquisition et de la Contre-Réforme ainsi que d'une monographie consacrée à l'articulation de « prophétie » et « machiavelisme » chez le jeune Campanella (*Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*), Frajese parvient ici à montrer qu'il convient d'ajouter aux suggestions de l'astrologie et du machiavélisme dans les discours du dominicain une autre source importante : la tradition judaïque écrite et orale que Campanella aurait appréhendée et connue lors de conversations avec des connaissances et des amis juifs.

Les regards nouveaux portés aux ouvrages dans les différents articles de ce volume se nourrissent d'approches différentes montrant la vitalité d'une dialectique vertueuse entre l'exercice méthodologique de l'interprétation des textes et des corpus (explication, leçon, dissertation) et l'analyse historico-littéraire. Le croisement d'une herméneutique synchronique plus concentrée sur le texte en lui-même et d'une interprétation diachronique, attentive à l'influence de la tradition littéraire, philosophique et historique, apporte, pour chaque auteur étudié, des avancées critiques qui vont bien au-delà du contexte du concours dans lequel ces articles ont initialement vu le jour et nous en remercions vivement les auteurs qui ont contribué à ce volume avec passion et patience, revenant sur leurs articles pour les mettre à jour, même longtemps après la première parution en ligne de leurs contributions.

Patrizia GASPARINI et Estelle ZUNINO

Les articles ont été présentés une première fois dans le cadre des initiatives suivantes :

15 décembre 2011, journée d'études à l'Université de Lorraine, site de Nancy, *L'Orlando furioso di Ludovico Ariosto* : les articles de Giancarlo Alfano, Patrizia Gasparini et Giuseppe Sangirardi ;

26 janvier 2012, journée d'études à l'Université de Lorraine, site de Nancy, *Dante Alighieri, Paradis, VI-XVII* : les articles de Philippe Guérin et d'Estelle Zunino ;

31 janvier 2013, *La nouvelles à la Renaissance*, journée d'études à l'Université de Lorraine, site de Nancy : les articles de Romain Descendre et Giancarlo Alfano (l'article de Romain Descendre est ensuite paru dans *Chroniques italiennes*, web 26 (3/4 2013), *Série Web*, Spécial concours 2014) ;

28 février 2013, *La nouvelles à la Renaissance*, journée d'études à l'Institut culturel italien de Paris organisée par Pérette-Cécile Buffaria et Patrizia Gasparini : les articles de Giancarlo Alfano (déjà présenté à Nancy) et de Pierre Musitelli ;

30 janvier 2014, journée d'études à l'Université de Lorraine, site de Nancy, *Saint François et le franciscanisme dans l'art et la littérature des XIII^e et XIV^e siècles* : les articles de Philippe Guérin et d'Antonio Montefusco ;

3 février 2016, journée d'études à l'Université de Lorraine, site de Nancy, *Guido Guinizzelli et Guido Cavalcanti* : les articles de Donato Pirovano, Marco Grimaldi, et Philippe Guérin (l'article de Donato Pirovano fut publié ensuite dans *QdR-7. Didattica e letteratura. Letterature e letteratura delle origini: lo spazio culturale europeo. Prospettive didattiche per la scuola secondaria e per l'università*, a cura di Giuseppe Noto, Torino, Loescher Editore, 2018, p. 45-57 ; et celui de Philippe Guérin fut ensuite publié dans une version très légèrement retouchée dans « Per leggere. I generi della letteratura », 32-33 (printemps-automne 2017), p. 74-93) ;

8 février 2016, *Tommaso Campanella, magicien des mots, philosophe du monde, prophète de la Cité*, journée d'études à l'Institut culturel italien de Paris, organisée par Frédérique Dubard de

Gaillarbois (Paris IV) et Patrizia Gasparini : les articles de Vittorio Frajese et Silvia Geraci ;

8 décembre 2016, journée d'études à l'Université de Lorraine, site de Nancy, *Léonard de Vinci : « expérience » et « génie » en art et en littérature* : les articles de Romain Descendre et Anna Sconza (l'article de Romain Descendre est ensuite paru dans *Chroniques italiennes*, web 32 (1/2017)).

« MODUS PRAEDICANDI, MODUS CONCIONANDI » :
QUELQUES OBSERVATIONS SUR FRANÇOIS PRÉDICATEUR

Poi, la quarta fiata,
ce vidde fra' Salvestro
una croc' ennaurata
(fulgent' era 'l to ditto).
El draco emmaladetto
c'Asisi circondava,
la tua voce 'l fugava
de tutto lo ducato.

Au texte de Bonaventure qu'il suit fidèlement (et doublement) dans le premier de ses deux poèmes sanctoraux¹, Iacopone ajoute un

Pour les renvois aux textes, nous citerons sauf indication spécifique (par exemple, les *Fioretti* seront cités dans l'édition qui sera signalée en temps opportun) les *Fonti Francescane* (abrév. *FF*) dans la version suivante (en format « tascabile ») : *Fonti Francescane*, Terza edizione rivista e aggiornata, Padova, Editrici Francescane, 2011. Raison pour laquelle nous emprunterons aussi à cette somme les abréviations auxquelles nous recourrons au fur et à mesure :

— Écrits de François : *Am* (Ammonizioni, à partir de 1216 ? après 1220 ?) ; *2Lch* (Lettera a tutti i chierici, 2^a redazione, c. 1220) ; *2Lf* (Lettera ai fedeli, 2^a redazione, 1222-1223 ?) ; *Lord* (Lettera a tutto l'Ordine, après 1223) ; *Rb* (Regola bollata, 1223) ; *Rnb* (Regola non bollata, 1221) ; *2Test* (Testamento, 1226).

— Biographies, textes hagiographiques : *Anper* (Anonimo perugino, 1240-1241) ; *CAss* (Compilazione di Assisi, après 1276) ; *1Cel* (Tommaso da Celano, Vita del beato Francesco = Vita prima, 1229) ; *2Cel* (Tommaso da Celano, Memoriale del desiderio dell'anima = Vita seconda, 1246-1247) ; *3Cel* (Tommaso da Celano, Trattato dei miracoli, 1248-1252) ; *3Comp* (Leggenda dei tre compagni, après 1276 ?) ; *LegM* (Bonaventura, Leggenda maggiore, 1263) ; *Legm* (Bonaventura, Leggenda minore, après 1260) ; *Spec* (Specchio di perfezione, 1318).

— Pour les témoignages externes (Jacques de Vitry, par ex.), nous renverrons directement aux n^{os} des pages des *FF* où l'on peut les lire, a fortiori lorsque plusieurs références seront signalées où ils peuvent être consultés (ex. Thomas de Split).

— Saintes Écritures : *Ez* (Ezéchiel) ; *Dn* (Daniel) ; *Lc* (Luc) ; *Mc* (Marc) ; *Mt* (Matthieu) ; *Rm* (épître de Paul aux Romains) ; *1Cor* (1^{re} épître de Paul aux Corinthiens) ; *1Tm* (1^{re} épître de Paul à Timothée).

Signalons aussi les sites internet suivants :

— Pour le texte original (latin) de la *Legenda maior* de saint Bonaventure, voir :

détail, répété en clôture des deux séries de quatre vers dont se compose la strophe citée : ce qui met en fuite le dragon (déjà rencontré précédemment dans nos laudes)¹, c'est la force inouïe d'une parole « éclatante » – ici dans le champ plus proprement politique d'une vie civile assisiée en proie aux assauts du Malin.

Que la parole de François ait été redoutablement efficace, c'est ce que répètent à satiété tous les récits de sa vie et/ou de ses faits mémorables². Mais ce n'est pas aux puissances miraculeuses de

[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274,_Bonaventura,_Legenda_Major_Sancti_Francisci,_LT.pdf)

[1274,_Bonaventura,_Legenda_Major_Sancti_Francisci,_LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1221-1274,_Bonaventura,_Legenda_Major_Sancti_Francisci,_LT.pdf)

— Pour la plupart des « sources franciscaines » en version originale, voir :

<http://www.teologiaspirituale.it/testi.html>

— Pour les textes en traduction française, voir *François d'Assise. Écrits, Vies, Témoignages*, dir. Jacques DALARUN, 2 vol., Paris, Cerf – Éditions franciscaines, 2010 :

Vol. 1 : <http://ebooks.editionsducerf.fr/multimedia/9465/swf/index.html#/VI/>

Vol. 2 : <http://ebooks.editionsducerf.fr/multimedia/9464/swf/index.html#/6/>

¹ Iacopone DA TODI, laude 40, *O Francesco povero*, v. 45-52. Je cite d'après Iacopone DA TODI, *Laude*, a cura di Franco MANCINI, Roma-Bari, Laterza, 1974, 2006 (mais voir aussi pour les notes de commentaire, *Laude*, a cura di Matteo LEONARDI, Firenze, Olschki, 2010 ; cette éd. reprend le texte Mancini). Pour les sept croix et leur ordre de succession, cf. Bonaventure *LegM* XIII (le chap. sur les stigmates) 10, p. 698-699 ; et, pour l'épisode particulier de la quatrième croix et de frère Sylvestre, *ibid.* III 5, p. 616-617, ainsi que la leçon VIII de la *Legm* que Iacopone, membre de l'Ordre, entendait dans le cadre de la liturgie sanctorale, p. 762 (mais voir aussi auparavant *Anper* 13, p. 852 ; *2Cel* 109, p. 435 ; *3Cel* II 3, p. 519 ; et après Bonaventure – mais toujours avant Iacopone –, *3Comp* 31, p. 814).

¹ Cf. Laude 6 (*Or se parerà chi averà fidanza ?*, v. 6-7 : « l'antiquo serpente pare scapolato, / tutto lo mondo veio lui sequire. » ; et 39-40 : « Tutta la gente veio ch'è signata / de caratti de l'antiquo serpente ») ; et laude 35 (*Plange la Ecclesia*, v. 57-58 : « Or lo riposo m'à morta e sconfitta, / el blando dracone sì m'à envenenato. »). Variation sur la figure du serpent et du dragon qui traverse les Saintes Écritures de la *Genèse* (3) à l'*Apocalypse* (12-13 et 20), en passant par le prophète Daniel (cf. le serpent de Babylone dans *Dn* 14, 23 sq.)

² Efficacité jusque dans la malédiction : *2Cel* 111, p. 436-437 (la truie mauvaise qui meurt pour avoir tué un agneau) ; *LegM* VIII 6, p. 658 (même épisode). Et même auprès des infidèles : cf. le témoignage externe de Jacques de Vitry (entre 1160 et 1170 – 1240 ; prédicateur itinérant et confesseur de Marie d'Oignies, puis évêque de Saint-Jean-d'Acre en Terre sainte, enfin cardinal-évêque de Frascati, il est bien connu des historiens du franciscanisme parce qu'auteur de témoignages comptant parmi les tout premiers sur les frères mineurs : cf. *FF*, p. 1457-1468), *FF*, p. 1466-

l'Esprit en tant que telles, inspirant un verbe capable même de chasser les démons¹, ce n'est pas non plus à la Croix qui lui donne sa force et à quoi en quelque sorte elle s'assimile dans les vers cités en ouverture, ni à la capacité de s'adresser aux êtres privés de raison (à commencer par le – trop – célèbre prêche aux oiseaux, sur lequel nous ne reviendrons pas ici)², ce n'est pas à tout cela que nous allons

1467, et la Chronique d'Ernoul, *ibid.*, p. 1469-1471. Dans la *Légende dorée*, due à la plume du dominicain Jacques de Voragine (le texte est rédigé entre 1261 et 1266), en ouverture du consistant chapitre consacré à notre saint, on lit que François, selon une logique du *nomen omen* dont il envisage les multiples facettes possibles au-delà même de ce que la tradition peut lui fournir, a été appelé ainsi (c'est la cinquième raison sur sept), « à cause de la virtuosité qu'il manifesta dans sa parole, car celle-ci tranchait les vices comme une hache. [...] On dit en effet que les francisques sont des insignes à l'image des haches que portaient à Rome ceux qui marchaient devant les consuls, pour inspirer des sentiments de terreur et de sécurité » (« Quinto ratione virtuositatis in sermone, quia ejus sermo instar securis vitia inciderebat. [...] Ajunt enim franciscas dici signa quaedam instar securium, quae Romae ante consules ferebantur, quae erant in terrorem, in securitatem et in honorem [cette précision dérive des *Etymologies* d'Isidore de Séville, XVIII VI, 9] » ; je cite d'après *Jacobi a Voragine Legenda aurea. Vulgo historia Lombardica dicta*, recensuit Dr Th. Graesse, Dresdae & Lipsiae, Impensis Librariae Arnoldianae, 1846, p. 662-663 ; mais voir aussi Iacopo DA VARAZZE, *Legenda aurea*, Edizione critica a cura di Giovanni Paolo MAGGIONI, Seconda edizione rivista dall'autore, 2 vol., Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1998, II, 1016-1017 ; pour la traduction française, je renvoie à Jacques DE VORAGINE, *La Légende dorée*, Préface de J. LE GOFF, Édition publiée sous la direction d'Alain BOUREAU, avec Monique GOULLET et la collaboration de Pascal COLLOMB, Laurence MOULINIER et Stefano MULA, Paris, NRF-Gallimard, « La Pléiade », 2004).

¹ Chasser les démons ou guérir les infirmes (le même pouvoir que celui que le Christ confère aux Apôtres : cf. Mt 10, 1, 8 ; Mc 6, 7, 13 ; Lc 9, 2) : cf. Bonaventure *LegM* XII 8, p. 688 ; pour le miracle des démons chassés d'Arezzo, célèbre entre tous, et même s'il est 'indirect', puisqu'opéré sur injonction de François par Sylvestre, cf. *2Cel* 108, p. 434 ; *3Cel* 155-156, p. 577 ; *LegM* VI 9, p. 644 ; *CAss* 108, p. 980-981.

² Ce premier grand miracle de la vie du saint, vite associé aux Stigmates, confirmation de sa vocation apostolique, est « trop célèbre », en ce qu'il s'est constitué comme une pièce essentielle de l'imagerie pieuse qui occulte la perception 'historique' que l'on peut avoir du saint. Signalons tout de même en passant le récit de Roger de Wendover (*FF*, p. 1500-1501 ; voir aussi l'anthologie de Roberto RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino, Loescher, « Documenti della storia », 1981, p. 105-106 ; voir aussi Richier de Sens dans *FF*, p. 1507), pour son interprétation allégorique des

nous intéresser dans les lignes qui suivent, c'est aux modalités d'expression concrètes d'une parole singulière lorsqu'elle trouve à se déployer dans le cadre de la prédication adressée par François à ses semblables, autrement dit dans ce qui constitue le socle même de la vocation évangélique dont il se réclame *ab initio*, ou presque¹ – et

oiseaux comme substituts symboliques d'un public bien humain, trace donc d'une réception bien différente de celle qu'a fini par imposer la sédimentation hagiographique (et pour ce qui est de la traduction en peinture de ces significations symboliques et de leurs enjeux, cf. Chiara FRUGONI, *L'invenzione delle stimate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993, p. 233-268).

¹ Voir ce que dit François lui-même dans son Testament (2*Test* 14, p. 100-101). Il est régulièrement rappelé ensuite que cette vocation, accueillie avec enthousiasme, s'est depuis le début manifestée par le biais de révélations, à l'écoute de l'office sacré, et, pour ce qui est de l'embryon de la *fraternitas*, des « sortes apostolorum » (1*Cel* 22-23, p. 263-265 ; 2*Cel* 15, p. 372-373 ; *LegM* III 1-3, p. 614-616 ; 3*Comp* 25-29, p. 811-813). Elle est ensuite prônée avec vigueur à ses premiers frères, selon 1*Cel* 27, p. 267 et *LegM* III 6, p. 617 (qui insistent logiquement tous deux sur l'essor miraculeux de la *fraternitas*) ; 3*Comp* 36, p. 817 ; et, sans doute le plus intéressant selon le point de vue adopté ici, car mettant en scène un François s'interrogeant sur la façon de prêcher permettant d'atteindre le résultat inimaginable qu'il prophétise, *Anper* 18, p. 855). Enfin, il s'oppose avec virulence, par un discours incisif et prophétique, à qui voudrait l'empêcher de prêcher : cf. l'épisode des chevaliers de Pérouse dans 2*Cel* 37, p. 387 ; et, surtout, *CAss* 75, p. 940-941 et *Spec* 105, p. 1105-1106. Il y a cependant presque régulièrement dans la tradition cet autre rappel, fondé sans aucun doute sur ce qu'en disait François lui-même et dont les écrits nous fournissent mainte trace (cf. ci-dessous), qu'il se sentait attiré spontanément par la solitude de l'oraison, éventuellement en compagnie des animaux (cf. par ex. 1*Cel* 91, p. 310-311 ; 2*Cel* 9, p. 368 ; *ibid.* 168, p. 472-473 ; *LegM* II 5, p. 611, IX 2, p. 664, X 3, p. 671 ; le chap. 67 du *Spec*, p. 1065-1067), et qu'il fallut le cas échéant qu'autrui (Claire, Sylvestre), inspiré par l'Esprit Saint, lui réaffirme que la voie de la prédication est une volonté du Seigneur, que c'est la Providence divine qui lui a assigné une telle mission (cf. *LegM* XII 1-2, p. 684-685, et la réélaboration du même épisode dans le *Fioretto* XVI : cf. *I Fioretti di san Francesco. Le considerazioni sulle Stimate. La vita di frate Ginepro*, Introduzione di Cesare SEGRE, Premessa al testo e note di Luigina MORINI, Milano, Rizzoli [BUR], 1979, p. 105-107). Voir également 1*Cel* 381, p. 273 (intéressant aussi parce que la question est discutée collégialement) et, en des termes plus tranchés quant à ce qui emporte la décision (la révélation divine), *LegM* IV 2, p. 622. On remarquera que la *Regula non bullata* (qui rappelle le primat de l'oraison, XXII 26, p. 83) ne consacre pas de chapitre à la prédication en tant que telle (seule, au chap. XVII, l'exigence absolue d'obéissance des « praedicatores » à la hiérarchie ecclésiastique et à celle de

même si la joie parfaite, selon les *Fioretti* (qui pourtant insistent à leur tour sur le caractère prodigieux des effets de cette parole)¹ ne saurait se résumer aux succès d'une telle mission².

Efficace de la prédication de François, donc : c'est le titre même du douzième chapitre de la *Legenda maior* de Bonaventure – la 'biographie officielle' depuis 1263, dont l'architecture et la progression, non chronologiques³, sont si savamment calculées⁴. Douzième chapitre sur quinze, autrement dit juste avant ceux relatifs aux stigmates, à la mort et à la canonisation, couronnement, par

l'Ordre est rappelée, en même temps que l'exhortation à l'humilité exemplaire ; ce chapitre se termine au demeurant par une action de grâces, la *Regula bullata* (chap. IX, *FF*, p. 95-96) se contentant quant à elle, après avoir confirmé le devoir absolu d'obéissance, d'indiquer que les mots doivent être choisis et chastes et que s'impose le précepte de la brièveté. Rappelons enfin que la tension entre vie dans le monde et retraite érémitique (la tentation de s'approprier tel ou tel ermitage fait même l'objet d'une mise en garde dans la première Règle : *Regula non bullata* VII, 13) ne sera jamais complètement résorbée, tant pour ce qui est de François lui-même (cf. en particulier ses deux dernières années d'existence) que pour ce qui est d'une partie de ses compagnons, s'il est vrai qu'il dut prévoir à leur intention une *Regula pro eremitoriis data* (et sur le mode de vie à la Porziuncola, cf. *CAss* 56, p. 916-917), et que ses compagnons des premiers jours Bernardo et Egidio, après la mort de leur guide, se retirèrent dans un ermitage. Voir aussi le précoce témoignage externe de Jacques de Vitry dans sa célèbre lettre de Gênes de 1216, sur les frères (et sœurs) mineurs qui le jour entrent dans les villes et les villages, mais se retirent la nuit dans des ermitages ou des lieux solitaires, *FF*, p. 1461.

¹ Il s'agit du chap. X, éd. cit., p. 90 : « Disse frate Masseo : “Dico perché a te tutto il mondo viene dirieto, e ogni persona pare che desideri di vederti e d'udirti e d'ubbidirti ? Tu non se' bello uomo del corpo, tu non se' di grande scienza, tu non se' nobile [...]” ». Et dans le chap. suivant (*ibid.*, p. 93), à Sienne théâtre de rixes entre citadins, « santo Francesco predicò loro sí divotamente e sí santamente, ch'ei li ridusse tutti quanti a pace e grande unità e concordia insieme. »

² Chap. VIII, éd. cit., p. 85 : « O frate Leone, benché il frate Minore sapesse sí bene predicare, ch'egli convertisse tutti gl'infedeli alla fede di Cristo ; scrivi che non è ivi perfetta letizia. »

³ Voir les § 4 et 5 du Prologue de la *LegM*, p. 601-603, où Bonaventure rend compte de sa méthode d'exposition.

⁴ « *De efficacia praedicandi et gratia sanitatum* » (*LegM*, p. 684). Même titre, ou presque, du reste, pour *2Cel*, chap. LXXIII, p. 433 (« *De efficacia sermonum eius...* » ; et le chap suivant évoque la « virtus » indirecte de son verbe) ; ou pour la *Legenda trium sociorum*, dont le chap. XIII est intitulé « *De efficacia praedicationis ipsius...* » (*3Comp*, p. 828 ; les mots soulignés dans les trois cas le sont par moi).

conséquent, de la *légende* du saint avant le miracle final l'assimilant définitivement au Crucifié. Dans ce monument où le miraculeux est la norme, c'est évidemment pour nous convaincre que ce verbe est à proprement parler souffle divin. L'autorité reçue du pape (la « *praedicandi auctoritas* ») étant elle-même le fruit d'une révélation divine¹.

Depuis les débuts de la tradition hagiographique, il y a de fait une constante : celle de l'affirmation en bonne et due place des effets de la vertu du Saint-Esprit sur le soldat du Christ en habit de prédicateur, en d'autres termes de ses dons exceptionnels en la matière. La franchise même des propos qu'il tient hors de toute flagornerie, sans crainte de fustiger âprement les vices des pécheurs², quoique (parce que ?) tout à fait inhabituelle, concourt à son énorme succès, et c'est en masse en tout cas que les foules mélangées (sexes, âges, conditions, classes sociales) accourent pour entendre cet orateur « venu d'un autre monde »³.

Ce qu'il m'importe alors de souligner pour la suite du propos, c'est qu'il s'agit d'une parole dont il est dit constamment qu'elle ne repose sur aucun *artifice*, sur un quelconque *savoir humain*. Autre *topos* hagiographique, que l'on retrouve continûment de vie en légende, de *specula* en *fioretti*⁴. Autrement dit, au moment où la

¹ *LegM* XII, 12, p. 691.

² Et ce, malgré, ailleurs, ses protestations d'ignorance quant à l'obligation faite par Ezéchiel (Ez 3, 18) d'« annoncer à l'impie son impiété » ; cf. *2Cel* 103, p. 431.

³ Cf. *1Cel* 36, p. 274. Bonaventure dans le chap. IV de la *LegM* consacré aux progrès initiaux de l'Ordre (« De profectu Ordinis sub manu ipsius... »), au § 6, p. 625, tout en étant plus synthétique que son prédécesseur, précise ce qui motive chez les auditeurs/spectateurs le sentiment d'avoir à faire à quelqu'un venu d'ailleurs (l'esprit et le visage tournés vers le haut, dans l'effort d'entraîner tout le monde dans cette direction). Le § 54 des *3Comp* reprend en l'abrégeant le propos de Tommaso (p. 828). Et encore le *Fioretto* XXVII, sur le début duquel nous allons revenir plus loin. Le caractère mêlé du public, depuis les plus humbles jusqu'aux couches supérieures, frappait les observateurs extérieurs : ainsi Jacques de Vitry dans son *Historia occidentalis*, *FF*, p. 1465-1466.

⁴ Cf. par ex., pour son efficace et élégante concision, la formulation de Bonaventure, *LegM* XII 7, p. 688 (et en latin : « Erat enim verbum eius velut ignis ardens, penetrans intima cordis, omniumque mentes admiratione replebat, cum non humanae inventionis ornatum praetenderet, sed divinae revelationis afflatum

prédication, pour ‘répondre à la demande croissante’ de la société du temps dans toute sa diversité et à l’essor des nouveaux Ordres qui tentent de ‘coller’ à cette demande, va retrouver la voie maîtresse d’une science rhétorique passablement oubliée pendant plusieurs siècles, ne serait-ce qu’en raison de la faiblesse de la pratique même de l’homilétique, par rapport à cette reprise savante¹, François, « vir simplex et illiteratus »², incarne une tout autre voie. C’est ce sur quoi je suggère que nous nous attardions un peu à présent.

Sur quoi, quels ‘témoignages’, se fonder pour ce faire ? Nous n’allons pas, faute de compétences plus encore que de temps, évoquer une énième fois la « question franciscaine ». Mais rien ne nous interdit d’espérer entrapercevoir dans la masse des documents quelque chose qui renvoie à un socle originel, à ce qui, avant de se figer dans des systèmes en tension entre eux, innerve *ab initio* la possibilité même d’une transmission de l’image de François. Et nous finirons du reste par une « source » qui, elle, n’a pas pour objectif premier d’instaurer une tradition. Mais regardons-y de plus près.

Partons du très célèbre portrait qui conclut, ou presque, la première partie de la *Vita prima* de Tommaso da Celano³. La *descriptio extrinseca* (le portrait physique) qui complète l’*intrinseca* par quoi commence cette évocation de la personne du saint, du plus haut intérêt en tant que telle, s’enrichit de détails inattendus. En effet, elle suit dans les grandes lignes le canon du genre fixé par les *Arts poétiques* de la fin du XII^e siècle (Mathieu de Vendôme, notamment)

redoleret. ») Nous rencontrerons plus loin quelques variations significatives autour de ce *topos*.

¹ Pour une première approche panoramique, voir par exemple Carlo DELCORNO, *La predicazione nell’età comunale*, Firenze, Sansoni, 1974, p. 1-35, et les textes correspondants dans la deuxième partie (part. p. 60-93 ; l’ouvrage est consultable en ligne à l’adresse : <http://rm.univr.it/didattica/strumenti/delcorno/indice.htm> ; voir aussi les textes proposés par Roberto RUSCONI dans *Predicazione e vita religiosa...*, *op. cit.*

² Le binôme remonte à François lui-même, même si on n’en rencontre pas les deux termes dans un seul et même syntagme : cf. *2Test* 19 et 29, p. 101-102. Cf. *2Cel* 141, p. 455 ; « idiota et simplex », dit Bonaventure dans *LegM* vi 5, p. 641 ; *3Comp* 64, p. 835 ; *Spec* 64, p. 1061.

³ *1Cel* 83, p. 304-305.

et repris du reste dans d'autres portraits de saints, en respectant l'ordre selon lequel sont énumérées les parties constitutives du visage, jusqu'au moment où l'on arrive à la bouche, en réalité remplacée ici par le détail 'incongru' de ce qui en sort. Empruntant pour une part à des lieux bibliques, Tommaso nous apprend que la langue (l'organe, donc) de François était douce, apaisante (« placabilis », *Prov.* 15, 4 : « Langue apaisante est un arbre de vie... »), et en même temps brûlante (de feu, « ignea ») et pénétrante (aiguë, « acuta »). Une langue-oxymoron en quelque sorte, signifiant par l'alliance des contraires ses dons surnaturels. Quant à la voix, elle est de même sorte, à la fois véhémence et douce, claire et sonore. Ensuite de quoi, l'énumération canonique reprend ses droits (avec les dents, les lèvres, puis les épaules, les mains, etc.) Si l'on se souvient que l'usage de la parole dans le monde chrétien médiéval est toujours menacé de verser du côté des péchés de la langue, opposés d'abord au silence de la prière, de la *ruminatio* (telle est en effet la norme du bon usage de l'organe de la parole, son effacement au profit d'une langue tout intérieure)¹, le passage de Tommaso acquiert plus de relief encore. Cette voix singulière de François est de nouveau évoquée dans la *Vita prima*, lorsqu'il chante l'Évangile à Greccio cette fois² : il se confirme qu'elle est énergique et douce (« vox vehemens, vox dulcis »), claire et sonore (« vox clara, voxque sonora »), qu'elle invite à tourner ses pensées vers la récompense suprême. Et quand bien même ses paroles, alors qu'il débute dans la prédication, ne seraient que « suaves et très douces » (« verba honesta, melliflua atque dulcissima »)³, lui qui pourtant dès le départ, on le sait déjà, refuse de flatter⁴, elles sont dotées d'une telle force que personne ne pouvait s'en rassasier.

Sa langue, donc, pareille à un feu brûlant, suscite de grands concours de fidèles ; ceux-ci sont subjugués ou, mieux, les cœurs

¹ Sur cette question, voir l'ouvrage toujours fondamental de Carla CASAGRANDE, Silvana VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1987.

² *1Cel* 86, p. 306.

³ Cf. *Anper* 36, p. 864 ; sauf erreur, il s'agit de la seule occurrence de « mellifluus » pour caractériser la parole de François.

⁴ Cf. *3Comp* 54, p. 828. Et cf. note 2 p. 32.

violemment transformés – « vehemens immutatio cordium ad verborum ipsius auditum » : c'est ainsi que prend fin le chap. XII de la *Legenda Maior*, § 12. On pourrait évidemment multiplier les exemples – un seul suffira : à Ascoli et partout où il passe, les masses qui se pressent et veulent toucher son vêtement, les effets immédiats de la prédication, telles les prises d'habit, ou la fuite des hérétiques...¹

Outre ses caractéristiques en quelque sorte physiques, ce qui distingue cette parole, c'est aussi, et de façon tout aussi essentielle, sa *simplicité*². François est « simple et illettré », c'est, nous l'avons déjà mentionné, un leitmotiv de la tradition, inauguré par le « pauperculus » lui-même³. Cela va de pair avec le refus des paroles oiseuses et inutiles⁴. Et corollairement, la traduction formelle de cette simplicité venue de l'intérieur est la « brevitatis », telle que la conçoit la *Regula bullata* en son chap. IX (« De praedicatoribus »)⁵.

Comme Paul (2Cor 11,6), « imperitus verbis » (inexpert dans le maniement des mots), François accède à la « science de Dieu », à une compréhension sans pareille des Écritures (dont il a à transmettre le message aux assemblées qui l'écoutent) sans passer par le savoir humain (« nullis [erat] scientiae studiis innutritus »), par une « magistralis scientia » nécessairement bornée (du fait même des

¹ Cf. *1Cel* 62, p. 291-292.

² Cf. de nouveau *1Cel* 23, p. 264.

³ Le binôme remonte à François lui-même, même si on ne rencontre pas chez lui les deux termes réunis dans un seul et même syntagme : cf. *2Test* 19 et 29, p. 101 et 102. Cf. *2Cel* 141, p. 455 ; « idiota et simplex », dit Bonaventure dans *LegM* v1 5, p. 641 ; *idem* *3Soc* 64, p. 835 ; *Spec* 64, p. 1061.

⁴ Voir à ce sujet les *Admonitiones* xx, (*Am*, p. 116), qui livrent synthétiquement la vision qu'a François des 'péchés de la langue', jusqu'à la classique condamnation du rire (« Vae illi religioso qui delectat se in verbis otiosis et vanis et cum his producit homines ad risum », « Malheur au religieux qui se délecte de paroles oiseuses et vaines et qui, par elles, incite les hommes à rire ») ; cf. aussi *2Cel* 160, p. 467 ; *LegM* v 6, p. 634 ; *CAss* 107, p. 977-978 ; *Spec* 82, p. 1083-1084).

⁵ *Rb*, p. 96 ; les prédicateurs doivent s'exprimer « cum brevitatis sermonis ; quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram [cf. *Rm* 9, 28] ».

limites de la connaissance humaine)¹. Si les biographies ‘officielles’ insistent sur le charisme de François, sur la grâce spéciale qu’il a reçue et qui lui permet d’avoir l’intelligence intuitive des mystères de la foi, du point de vue des « spirituels »², ou, en tout cas, selon qui se réclame expressément de l’authenticité native, la science est indubitablement dangereuse, insidieuse³, comme nous le rappelle Iacopone (en maniant le *topos* « spirituel » de Paris opposé à Assise)⁴, et comme le disait déjà avec insistance par exemple la *Compilatio assisiensis*⁵. Il en va ainsi, évidemment, de l’art de la parole.

Les prédicateurs sont en réalité souvent à plaindre : en effet, nombreux sont ceux qui parlent davantage comme des rhéteurs que comme de vrais porteurs de la parole du Christ, qui vendent leur âme pour la gloriole et dont il faut chercher à guérir l’enflure. François, préférant la stérilité apparente, mais en réalité féconde, du frère simple, du « *frater pauperculus* », n’aimait pas trop ceux qui, faute de rentrer en eux-mêmes pour se nourrir de sagesse, font des discours léchés, mais privés d’élan (d’« *affectus* »), sont des prédicateurs « vains et loquaces », vaniteux et bavards⁶. Il en arrive même, *post-*

¹ *2Cel* 102, p. 430. Voir aussi *LegM* XII 1, p. 684 (« *imperitus sermone* », dit François de lui-même chez Bonaventure ; et *cf.* *2Cor* 11, 16) ou XII 12, p. 691, où il est question de l’« *eruditio eius a Spiritu sancto praeter humanam doctrinam* ».

² Sur les « Spirituels », voir l’utile petit article synthétique de Giulia BARONE, dans *Da frate Elia agli Spirituali*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1999, p. 173-179, dont le mérite principal est sans doute de montrer que la fracture n’annule pas les points de contact sur le plan idéologique, et à plusieurs niveaux, avec les expressions du courant majoritaire, à commencer par les productions bonaventuriennes.

³ Mais *cf.* déjà par ex. *2Cel* 194, p. 489 ; y compris Bonaventure rapporte qu’il faut, pour atteindre à l’idéal de pauvreté, renoncer à la « *peritia literarum* » (*LegM* VII 2, p. 646).

⁴ *Cf.* bien sûr la laude 88 (Frate Ranaldo, do’ si andato ?), mais aussi la précédente (87) et la 91.

⁵ *Cf.* *CAss* 103-105, p. 973-974.

⁶ Voir déjà *Admonitiones* XXI 2 (« *De inani et loquaci religioso* », celui qui attend de son activité un « utile », *Am*, p. 116) ; et *cf.* *2Cel* 164, p. 469-470, ainsi que *LegM* VIII 2, p. 655, où Bonaventure parle de la préférence de François pour le frère simple et sans éloquence (« *elinguis* », c’est-à-dire littéralement « privé de la langue », incapable de s’en servir). Pour les précédents sur ce thème, dont François

mortem, à interdire à un frère trop imbu de sa science, de cette science qui « enfle »¹, de prêcher, et lui enjoint de s'efforcer de progresser sur la voie de l'humilité et de la simplicité – ce que rapportent aussi bien le *Memoriale* de Tommaso da Celano que la *Compilatio assisiensis* et le *Speculum perfectionis*².

Pour prêcher, donc, il faut de l'« affectus » et, si aucune préparation 'scientifique' n'est requise, bien au contraire, le prédicateur doit néanmoins se mettre 'en condition' pour parvenir à l'état souhaité. Loin que s'opposent alors, selon un autre motif topique de la littérature franciscaine, prière et prédication³, c'est dans le secret de la première que celui qui s'apprête à propager la parole divine doit puiser la chaleur intérieure nécessaire à cette fin⁴.

À la 'préparation' (au sens scolaire, sinon scolastique, du terme), s'oppose donc l'inspiration préalablement recherchée, une inspiration qui s'accompagne si souvent, dans la perspective hagiographique, du don de prophétie, ce charisme spécial⁵. Lisons Bonaventure : « Son verbe était en effet comme un feu ardent, pénétrant au plus profond des cœurs, remplissait d'admiration

n'est pas l'inventeur, même s'il tend à le radicaliser, cf. Carlo DELCORNO, « *Quasi quidam cantus* ». *Studi sulla predicazione medievale*, a cura di Giovanni BAFFETTI, Giorgio FORNI, Silvia SERVENTI, Oriana VISANI, Firenze, Olschki, 2009, p. 169.

¹ Cf. la laude 17 de Jacopone, *Solo a Deo ne pòzza placere*, v. 16-19 : « O falso religioso or me respondi : / ca 'n lo core èi enflato, / l'omele per superbia confundi / (et à 'l quasi affollato) » ; c'est moi qui souligne. La science qui « enfle » est motif paulinien : cf. 1Cor 8, 2 (« la science enfle, c'est la charité qui édifie »).

² *2Cel* 195, p. 490 ; *CAss* 47, p. 906-907 ; *Spec* 69, p. 1069.

³ Avec, comme il a été rappelé plus haut (cf. note 1 p. 30), un penchant de François, nous disent régulièrement les sources hagiographiques, pour la prière.

⁴ *2Cel* 163, p. 468-469. La balance penche même nettement en faveur de la prière (y compris dans des lieux complètement solitaires), comme voie pour son propre salut et l'édification d'autrui, dans les textes plus tardifs qui cherchent à restaurer l'authenticité du message premier : ainsi de la *CAss*, là où (§ 103, p. 972) elle reprend la substance des passages tout juste cités de Tommaso da Celano et Bonaventure (*2Cel* 164, *LegM* VIII 2) ; ainsi encore du plus disert et profus *Spec*. 72, p. 1072-1075.

⁵ Cf. l'épisode déjà cité de *2Cel* 37, p. 387, *CAss* 75, p. 940-941, et *Spec* 105, p. 1105-1106. Cf. aussi *3Comp* 26, p. 812. Et le chap. XI de la *LegM*, p. 675-683, est consacré à l'intelligence des Écritures et à l'*esprit prophétique* (« De intelligentia Scripturarum et spiritu prophetiae »).