



CLASSIQUES
GARNIER

NDIAYE (Emilia), « Les poèmes de Philocosmie et de Philosophie dans le *De eodem et diverso* d'Adélarde de Bath (II, 14 et 21). Étude comparée », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies*, n° 31, 2016 – 1, p. 307-327

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-06067-3.p.0307](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-06067-3.p.0307)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2016. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

NDIAYE (Emilia), « Les poèmes de Philocosmie et de Philosophie dans le *De eodem et diverso* d'Adélarde de Bath (II, 14 et 21). Étude comparée »

RÉSUMÉ – Le *De eodem et diverso* met en scène deux allégories, Philocosmie et Philosophie, apparues à Adélarde dans sa jeunesse. Cette vision s'inscrit dans la tradition du choix de vie à opérer au seuil de l'âge adulte, devenu un *topos*. L'intertextualité à l'œuvre dans les poèmes de chaque allégorie dépasse le modèle boécien du *prosimetrum* : l'étude comparée montre comment ils se répondent pour asseoir la victoire de Philosophie, mais une Philosophie annonciatrice des futures options scientifiques de l'auteur.

ABSTRACT – *De eodem et diverso* features two allegories, Philocosmia and Philosophia, who appeared to Adelard in his youth. This vision has a place in the tradition, which has become a *topos*, of the life choices to be made on the threshold of adulthood. The intertextuality at work in the poems of each allegory exceeds the Boethian model of *prosimetrum*: comparative study shows how they interact to establish the victory of Philosophia—a Philosophia who, however, announces the author's future scientific options.

LES POÈMES DE PHILOCOSMIE
ET DE PHILOSOPHIE
DANS LE *DE EODEM ET DIVERSO*
D'ADÉLARD DE BATH (II, 14 ET 21)

Étude comparée

Le traité *De eodem et diverso* d'Adélarde de Bath comporte deux « insertions lyriques¹ » placées dans la bouche des deux allégories mises en scène dans l'ouvrage, Philocosmie et Philosophie : elles confèrent une dimension littéraire à cet ouvrage « dont l'intention est purement philosophique² ». Ces poèmes ont fait l'objet d'analyses, de la part de Jean Jolivet³ et, plus récemment, d'Armando Bisanti⁴, mais n'ont pas été réellement comparés entre eux. À l'occasion de la traduction de cet ouvrage que nous avons entreprise⁵, Max Lejbowicz, Christiane Dussourt⁶ et moi-même, nous nous sommes à notre tour penchés sur ces

-
- 1 B. Ribémont, *De Natura Rerum. Études sur les encyclopédies médiévales*, Orléans, Paradigme, 1995, p. 91-92, les qualifie ainsi, à propos de leur présence dans cet « ouvrage à portée scientifique ».
 - 2 J. Jolivet, « Religions et philosophies dans le christianisme et l'islam au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 86, 1977-1978, p. 373-386 (consultable sur le site perseus.fr), ici p. 379.
 - 3 J. Jolivet, « Adélarde et l'amour des choses », *Métaphysique, histoire de la philosophie : recueil d'études offert à Fernand Bru*, éd. D. Christoff, G. Boss, S. Breton, Neuchâtel, La Baconnière, 1981, p. 77-84 (repris dans J. Jolivet, *Philosophie médiévale latine*, Paris, Vrin, 1995, p. 247-254 – nous renvoyons *infra* à la pagination de 1981).
 - 4 « Insetti metrici nel *De eodem et diverso* di Adelardo di Bath », *Mediaeval Sophia, Studi e ricerche sui saper medievali*, E-review semestrale dell'Officina di Studi Medievali, 7, gennaio-giugno 2010, p. 5-32 (consultable sur le site mediaesophia.net). Cet article est très largement, mais pas entièrement, repris dans l'édition italienne, Adelardo di Bath, *L'identico e il diverso, De eodem et diverso*, éd. A. Bisanti, P. Palmeri, Palerme, Officina di Studi Medievali, 2014 (consultable sur le site academia.edu) : nous privilégions les références à l'article.
 - 5 Adélarde de Bath, *L'Un et le Divers, Questions sur la nature (Les causes des choses)*, complété par *Comme l'atteste Ergaphalau*, éd. C. Burnett, trad. et com. M. Lejbowicz, E. Ndiaye, C. Dussourt, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
 - 6 Je les remercie tous deux vivement pour leur relecture active et les compléments qu'ils ont apportés à ces analyses.

deux textes, avec pour objectif de les étudier dans leur rapport plutôt que chacun pris isolément. Après avoir situé le propos de l'auteur dans la présentation de ces deux figures allégoriques, nous examinerons les échos et les oppositions qui surgissent entre les deux textes, avec comme axe d'étude le fait que le poème de Philosophie est une réponse à celui de Philocosmie.

Le *De eodem et diverso* (*DEED*), que nous traduisons par *L'Un et le Divers*¹, est une œuvre de jeunesse d'Adélarde de Bath (v. 1080 – ap. 1150) : il a probablement été composé vers la fin de 1110, après un voyage d'études qui l'a conduit de Tours en Italie du Sud². L'écrit a une fonction didactique puisqu'il est destiné à son neveu³ qu'il cherche à convaincre du bien-fondé de son périple, tout en souhaitant lui communiquer sa passion de l'étude⁴.

L'ouvrage s'ouvre sur le récit d'une apparition⁵ par laquelle le jeune⁶ Adélarde a été « rempli d'étonnement (*ammiratus*) » et même « terrifié (*perterritus*) » (II, 4-5) : environ dix-huit mois plus tôt, sur les rives de la Loire, une nuit, deux créatures surnaturelles, Philocosmie et Philosophie⁷,

1 Voir *L'Un et le Divers*, « La signification des titres », p. xxxi-xxxvii.

2 Voir *L'Un et le Divers*, Introduction, p. xiii-xxi.

3 On ne peut déterminer avec certitude si ce neveu est réel ou fictif : voir ici même M. Lejbowicz, « Un neveu entre deux évêques ». Ce même neveu est présent dans les deux autres dialogues d'Adélarde, *Questiones Naturales* et *De avibus tractatus*, où il joue un rôle plus actif.

4 *DEED*, I, 1 : toutes les références suivantes à Adélarde sont tirées de cet ouvrage, sauf mention contraire.

5 Il s'agit dans cette vision comme dans les suivantes évoquées *infra*, d'une apparition qui a lieu en état de veille, et non pas d'un songe, même si « les données sont les mêmes : solitude, apparition-vision, dialogue avec une abstraction » : voir N. Dauvois, *De la Satura à la Bergerie. Le prosimètre pastoral en France à la Renaissance et ses modèles*, Paris, Champion, 1998, p. 43 (où elle cite le *DEED*), n. 3.

6 Adélarde a une trentaine d'années : sa jeunesse s'entend eu égard à son statut d'élève de Philosophie d'une part, et au fait de se trouver à choisir sa vie d'autre part. Nous distinguons ainsi également l'Adélarde mis en scène dans le traité (personnage) de l'Adélarde auteur du traité (narrateur).

7 Sur les origines de ces deux figures, voir Adelard of Bath, *Conversations with his Nephew, On the Same and the Different, Questions on Natural Science, and On Birds*, éd. C. Burnett, coll. I. Ronca, P. Montas España, B. Van den Abeele, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. xx-xxi ; sur les influences explicites (Platon, Boèce) et les réminiscences antiques (Xénophon, Sénèque) ou bibliques (Proverbes), voir Jolivet, « Religions et philosophies », p. 380, et P. Courcelle, « Le personnage de Philosophie dans la littérature latine », *Journal des savants*, 4, 1970, p. 209-252 (consultable sur le site persees.fr), qui reprend les personnifications de Philosophie depuis l'Antiquité grecque jusqu'à Boèce

accompagnées de leurs suivantes, se sont disputé son ralliement. La première, qui représente le Divers du titre¹, vantait les satisfactions mondaines en dénigrant les philosophes ; la seconde, allégorie de l'Un, lui répliquait par l'éloge des joies de l'étude, en particulier celle des sept arts libéraux. Si cet épisode traduit sans doute les incertitudes qui habitent Adélarde à ce moment-là de sa vie², il s'inscrit également dans la tradition littéraire des multiples évocations du choix que doit faire un jeune au seuil de l'âge adulte, tel Héraclès au carrefour dans l'apologue de Prodicos³ – nous y reviendrons. Adélarde, comme les autres figures de cette tradition, a opté pour les activités prônées par Philosophie et cherche maintenant, par cet exposé, à convaincre à son tour son neveu.

Cette vision est empruntée explicitement à la *Consolation de Philosophie* de Boèce⁴ : elle est l'occasion pour l'auteur de s'inspirer également de la pratique du prosimètre à « vocation philosophique et morale⁵ » – dont l'ouvrage de Boèce est aussi le modèle – puisque chacune des allégories ponctue son intervention d'un poème⁶. Contrairement à ce qui se passe dans la *Consolation* où les poèmes alternent systématiquement

(par exemple avec ses suivantes chez Sénèque, p. 218 et p. 221, avec la raison pour guide chez Augustin, p. 229-230).

1 Voir *L'Un et le Divers*, Introduction, p. XIV.

2 Voir *L'identico e il diverso*, p. 21, où Bisanti souligne la dimension autobiographique du traité.

3 Voir Xen., *Mem.*, 2, 1, 21-34, et n. *ad loc.*, Xénophon, *Mémorables*, L. I-III, éd. M. Bandini, traduit et annoté par L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres, 2011.

4 *DEED*, II, 38 : « je garde à l'esprit les arguments très pertinents que tu as développés récemment dans la consolation de ton ami », dit Adélarde à Philosophie, la dette est claire. P. Courcelle, « Adélarde de Bath et la *Consolation* de Boèce », *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, éd. P. Grandfield, J. A. Jungmann, Münster, Aschendorff, 1973, p. 572-575, relève en détail les nombreux échos textuels.

5 Dauvois, *De la Satura*, p. 20.

6 Voir E. R. Curtius, traduit de l'allemand par J. Bréjoux, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, I, Paris, Pocket, 1986, p. 248-258, pour la définition du terme (« textes où la prose alterne avec les vers », p. 254) et la complexité du rapport prose/poésie ; également P. Dronke, *Verse with Prose From Petronius to Dante. The Art and Scope of the Mixed Form*, Cambridge / Londres, Harvard University Press, 1994, p. 27-52 (*DEED* cité p. 46-47) ; Dauvois, *De la Satura*, p. 43-66, pour le lien entre prosimètre et allégorie et le développement de cette forme à partir de Martianus Capella et Boèce ; pour le prosimètre et la tradition classique et haut-médiévale, K. Hanson, P. Kiparsky, « The Nature of Verse and its Consequences for the Mixed Form », et J. Ziolkowski, « The Prosimetrum in the Classical Tradition », *Prosimetrum : Cross-cultural Perspectives*, éd. J. Harris, K. Riechl, Cambridge, Brewer, 1997, respectivement p. 17-43 et p. 45-65, avec mention de ces deux poèmes p. 54.

avec les passages en prose et ont des mètres variés¹, Adélard ne se sert de ce procédé que ponctuellement², ce qui donne aux deux poèmes, tous deux en distiques élégiaques, un relief particulier. Il accentue également, par rapport à son prédécesseur, la dimension spectaculaire et quasi théâtrale³ de l'apparition en multipliant les personnages : face à Philosophie, la seule qui soit présente chez Boèce – même si, dans une prosopopée, elle fait parler Fortune –, se trouve Philocosmie qui est une figure de son invention ; en outre les suivantes de chacune, bien que simples figurantes muettes, sont présentes en nombre puisqu'il y en a douze au total.

LES DEUX FIGURES ALLÉGORIQUES DE PHILOCOSMIE ET DE PHILOSOPHIE

Philocosmie, après s'en être prise aux philosophes qu'elle accuse de se payer de mots et de se contredire entre eux (II, 9-13), vante les attraits de chacune des cinq jeunes femmes qui l'accompagnent : Richesse (II, 7-9), Puissance (II, 15), Dignité (II, 16), Renommée (II, 17-18) et Volupté (II, 19). S'en suit une assez longue réponse de Philosophie (II, 21-37), qui réfute point par point les arguments de Philocosmie. Cette partie du texte s'achève sur la prise de parole du jeune Adélard, dans une mise en abyme⁴ (II, 38-44) : il démontre ainsi sa capacité à assimiler les enseignements qu'il a reçus de Philosophie en même temps que ses compétences rhétoriques. Sous les coups de son attaque Philocosmie et

1 Sur le prosimètre avant Boèce, les influences dont ce dernier témoigne, et la manière dont il a renouvelé sa fonction, voir G. O'Daly, *The Poetry of Boethius*, Londres, Duckworth, 1991, p. 15-23, et tout le chap. 2, p. 30-73 (en particulier p. 44-60) ; Dauvois, *De la Satura*, p. 46-57, pour son influence.

2 On pourrait parler de « prosimètre occasionnel », selon la définition de P. Zumthor, *Le masque et la lumière. La poétique des grands rhétoriciens*, Paris, Seuil, 1978, p. 242-243.

3 La présence de textes poétiques, liés à la profération, participe de cette théâtralisation : voir N. Dauvois, « Conclusion », *Le prosimètre à la Renaissance, Cahiers V. L. Saulnier*, 22, 2005, p. 155-161, ici p. 159, n. 19 (à propos du prosimètre de la *Consolation*).

4 La mise en abyme crée une distance entre l'Adélard auteur du *DEED* et l'Adélard étudiant, peut-être dans le souci de se démarquer du Boèce de la *Consolation* qui, lui, a encore besoin de l'aide de Philosophie, étant dans une situation autrement dramatique (voir également *infra*).

ses suivantes se retirent, toutes penaudes¹. Philosophie, comme récompense à son soutien, présente alors à Adélarde ses suivantes à elle, personnifications de chacun des arts du septénaire libéral : successivement le *trivium*, Grammaire (II, 46-49), Rhétorique (II, 50-56), Dialectique (II, 57-61), puis le *quadrivium*, Arithmétique (II, 62-68), Musique (II, 69-77), Géométrie (II, 78-87), Astronomie (II, 88-89)² – ce qui constitue la seconde partie de l'ouvrage.

Nous le disions, cette situation qui met face à face deux allégories³ s'inscrit dans une tradition bien établie depuis l'Antiquité, celle d'un choix à faire au carrefour de deux voies. L'apologue de Prodicos, avec la personnification des chemins en deux jeunes femmes, en est la version la plus commune : l'origine de ce « célèbre récit moralisateur⁴ » remonte à Hésiode⁵. Ce dernier présente à son frère Persès le sentier « long, ardu, escarpé, difficile » qui s'élève vers la vertu (*arété*), face à la route « plane », qui « loge tout près de nous » et nous permet d'« obtenir facilement le vice (*kakotès*)⁶ ». Le récit qu'à partir des vers d'Hésiode le sophiste Prodicos a mis en forme⁷ est rapporté par Xénophon (*Mémorables*, 2, 1, 21-34), dans la bouche de Socrate qui cherche à détourner Aristippe de l'hédonisme⁸. À Héraclès qui, entrant dans l'adolescence, « sortit pour s'asseoir à l'écart, se demandant avec embarras lequel des deux

1 II, 45 : « interdite et prise d'une sorte de honte, [elle] se voila le visage de son vêtement et se retira pas à pas, à reculons, avec ses suivantes » (« *illa quodam pudore stupida, veste vultui preposita, simul cum suis paulatim retrograda cessit* »).

2 Sur l'ordre des disciplines, voir *L'Un et le Divers*, n. ad loc.

3 Ou, pour reprendre la terminologie de Zumthor, *Le masque*, p. 78-84, « allégorèses », soit personnifications dans l'écriture, « allégorie » désignant un mode de lecture.

4 C. Picard, « Représentations antiques de l'Apologue dit de Prodicos », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 3, 1951, p. 310-322, ici p. 315 ; il signale, p. 311, que l'apologue « a cheminé à la fin hors des voies du paganisme, par l'intermédiaire du judaïsme hellénisé, et des premiers écrivains chrétiens ».

5 *Trav.*, 287-292 : « du vice, on en gagne tant qu'on veut, et sans peine : la route est plane, et elle loge tout près de nous. Mais devant la vertu, les dieux immortels ont mis la sueur. Long, ardu est le sentier qui y mène, et escarpé tout d'abord. Mais atteints seulement la cime, et le voici dès lors aisé, pour difficile qu'il soit » (trad. P. Mazon, CUF, 1951, modifiée).

6 Nous traduisons par « vice » plutôt que par « misère » choisi par Mazon, étant donné l'ambiguïté de ce dernier terme.

7 Pour la part d'invention dans le *logos sokratikos*, voir *Mémorables*, t. 1, p. CV-CXII, et pour la part respective de Prodicos et de Xénophon dans l'écriture de cet apologue devenu un *topos*, *Mémorables*, t. 2 (1^{re} partie), p. 11, n. 2 et 3.

8 Sur la fonction d'*elenchos*-blâme de ce discours didactique, voir *Mémorables*, t. 1, Introduction, p. CXIV-CXLVIII.

chemins il était pour emprunter¹ », apparaissent² « deux grandes femmes ». Chacune s'adresse au jeune homme et le discours de la première, appelée par les uns Bonheur (*Eudaimonia*), par ses ennemis Vice (*Kakia*³), vante les plaisirs d'une vie facile : ce discours s'oppose en tous points à celui de la seconde, dénommée Vertu (*Arété*), qui lui présente les devoirs d'une existence qui l'élèvera à la condition héroïque et lui assurera l'immortalité. Cette version est devenue un *topos*, comme le montre très précisément Bruno Rochette⁴.

Au cours de la très large diffusion de cette fable⁵, on assiste au « rechargement latin du potentiel de l'apologue grec⁶ », en particulier dans les *Punica* de Silius Italicus, 15, 18-130. Après la mort de son père et de son oncle au cours de la deuxième guerre punique, le jeune Scipion⁷ hésite à prendre la relève : alors que, retiré « au fond de sa

1 Trad. L.-A. Dorion, CUF, 2011 – pour les citations d'auteurs antiques grecs et latins, nous reprenons les traductions de la CUF, sauf indication contraire.

2 Les verbes qui signalent les apparitions sont en rapport avec la vue – « *aspeksi* » (*DEED*, II, 4), « *phanênai* » (*Xen., Mem.*, 2, 1, 22), « *astitisse* [...] *uisa est* » (*Boet., Cons.*, 1, pr. 1) – ou une arrivée soudaine – « *subito assistunt* » (*Sil.*, 15, 20). L'enjeu de la vue est fondamental, comme il sera dit dans les deux poèmes.

3 Sur la traduction par Cicéron, dans son adaptation des *Mémorables*, de *Kakia* par *Voluptas*, voir B. Rochette, « Héraclès à la croisée des chemins. Un *topos* dans la littérature gréco-latine », *Les Études Classiques*, 66, 1998, p. 105-114, ici p. 109-110.

4 Rochette, « Héraclès à la croisée des chemins », p. 107, n. 17 et 18, pour les références grecques et latines, qu'elles soient allusions explicites ou récits analogues. Pour compléter ces références, précisons que la pièce de Sophocle *Les Crétois* (citée par Athénée, *Banquet des sophistes*, 15, 35, 687c) présente Aphrodite se mirant dans un miroir, emblème de la Volupté (*bêdonè*), et Athènes emblème de la Vertu avec ses exercices de gymnastique ; et ajoutons la version parodique d'Aristophane, *Nub.*, 880-1105, dans l'*agôn* à propos de l'éducation entre le Juste (qui présente Héraclès comme un parangon de vertu, v. 1050) et l'Injuste : c'est lui qui sort vainqueur de la confrontation.

5 Pour les origines sacrées d'une telle triade en Grèce préhellénique et son caractère méditerranéen, sa présence en Étrurie et sa diffusion à Alexandrie ou à Carthage, voir Picard, « Représentations antiques », p. 312-317, et M. Détienné, « Héraclès, héros pythagoricien », *Revue d'Histoire des Religions*, 158-1, 1960, p. 19-53 (consultable sur le site persee.fr), ici p. 38, n. 2, qui récapitule sur ces représentations. Sur l'autonomie acquise par la fable de Prodicos, par rapport à l'ensemble des *Mémorables*, et son succès, voir M. Bandini, « I manoscritti della fabula Prodicus », *Scritti in memoria di Dino Pieraccini*, éd. M. Bandini, F. G. Pericoli, Firenze, Tipografia Giuntina, 1993, p. 39-45 ; Senofonte, *Tutti gli scritti socratici : Apologia di Socrate, Memorabili, Economico, Simposio*, éd. L. De Martinis, Milan, Bompiani, 2013, p. 195-197, et n. *ad loc.*

6 Picard, « Représentations antiques », p. 318 – il cite aussi Cic., *Off.*, 1, 33 (118).

7 Le futur Africain a alors 24 ans, voir M. Martin, G. Devallet, CUF, 1992, t. 4, n. *ad loc.*, et p. 35, n. 3, sur les liens entre ce passage et l'apologue de Prodicos, entre Scipion et Hercule.

demeure¹ » à l'ombre d'un laurier verdoyant il se débat dans ses pensées, lui apparaissent tout à coup, à sa gauche et à sa droite², s'étant « laissé glisser par les airs », Vertu et son ennemie Volupté, visions d'une taille plus grande que les mortels. Les deux figures parlent au jeune homme : il « s'enchanté aux exemples proposés » par Vertu qui le gagne à sa cause (« *convertit iuvenem* ») : il conçoit en son cœur de grands desseins « et s'enflamme d'amour pour ces vertus qu'on lui prescrit (*iussaeque calet virtutis amore*)³ ».

Si Adélarde présente sa vision à lui comme autobiographique, rejoignant sur ce point celle de Boèce, le jeu d'une riche intertextualité avec ces textes littéraires de l'Antiquité gréco-latine paraît manifeste⁴. Les frontières entre réalité et fiction littéraire, entre personnages mythologiques et figures historiques, entre poème épique et texte didactique, historique ou philosophique ne sont pas étanches et des chevauchements se produisent. On pourrait même déceler dans la mise en scène d'Adélarde les échos d'un autre apologue, la fable de Philocalie et de Philosophie, esquissée par Augustin dans *Contre les Académiciens*, 2, 3, 7. Réunis à Cassiciacum, à la campagne⁵, Augustin et ses deux jeunes disciples⁶ commencent par définir en quoi consiste

- 1 On notera que l'apparition se fait à un Adélarde également retiré dans un lieu solitaire, « *quam quietissimum extra civitatem* » (II, 4), et que Philosophie précise (II, 35) : « Toutes les fois que nous sommes appelés à prendre une décision importante nous choisissons un lieu isolé (*locum solitarium*) ». Au « laurier verdoyant » de Scipion, Adélarde substitue « les parfums des fleurs et le clapotis de la Loire » (II, 4) : à chaque région ses spécificités...
- 2 Même remarque pour Adélarde, II, 4. Plusieurs échos du texte de Silius Italicus se trouvent dans les propos de Philocosmie : apostrophe initiale du jeune homme (15, 33-34 et II, 6) – comme celle de Vertu (15, 69-70) et de Philosophie (II, 21) –, défense de l'épicurisme (15, 53-56 et II, 20), évocation des « folles promesses » de Philosophie (15, 42 et II, 6), des ombres auxquelles elle aboutit (15, 45 et II, 6).
- 3 15, 129-130 : dès les deux vers suivants, il se rend aux rostres et « réclame le lourd fardeau des combats » – « très à la manière latine » selon Picard, « Représentations antiques », p. 318.
- 4 Voir P. Zumthor, *La poésie et la voix dans la civilisation médiévale*, Paris, PUF, 1984, p. 112 : « le courant intertextuel passe partout. » Concernant les visions, voir P. Zumthor, *Essai de poésie médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 106-119, la notion de « type-cadre » (héritière des *topoi*) avec ses réinterprétations.
- 5 On est ici « *in agro* » (1, 1, 4), comme Adélarde se trouve « *extra civitatem* » ; sur les conditions de la retraite d'Augustin, voir J.-L. Dumas, « Notice », dans Saint Augustin, *Les Confessions*, précédées de *Dialogues philosophiques*, Œuvres, I, trad. L. Jerphagnon et al., Gallimard, 1998, p. 1127-1129 – pour les passages cités ici, nous reprenons la traduction de J.-L. Dumas de cette édition.
- 6 L'un est Licentius, converti à la philosophie, « loin des séductions et des plaisirs de la jeunesse (*a iuvenilibus illecebris voluptatibusque*) », au point d'être proposé comme exemple

la vie heureuse et la sagesse humaine ; une fois admis que celle-ci consiste en une recherche de la vérité, d'où résulte, avec la sérénité de l'âme, la vie heureuse (1, 9, 24), la troisième journée commence par une exhortation d'Augustin à Romanianus¹ : « aborde avec moi la philosophie » (2, 2, 3). Rappelant à ce dernier le rôle crucial qu'il a joué dans sa formation, Augustin fait état de la révélation que fut la lecture de Paul :

le visage de la philosophie se découvrit à moi² avec une telle grandeur (*tanta se mihi philosophiae facies aperuit*) que, si j'avais pu la faire voir [...] à ton adversaire lui-même³ [...], je me demande si rejetant et abandonnant thermes, vergers agréables, festins délicats et raffinés, histrions domestiques, bref tout ce qui le pousse énergiquement vers toutes les jouissances (*delicias*), il n'eût pas accouru comme un amant chaste [...] vers cette beauté (*ad eius pulchritudinem blandus amator*). (2, 2, 6)

S'en suit une évocation du « germe de beauté (*decoris quasi sementem*) s'efforçant d'éclater en vraie beauté (*in veram pulchritudinem nitens*) » : ce germe est caché chez cet homme parmi « la fange des vices et parmi les épines des opinions fausses (*inter scabra vitiorum, et inter opinionum fallacium dumeta*) », il explique « ce raffinement suprême en toutes choses (*mundissima facies rerum omnium*), et partout cette politesse (*urbanitas*) à la grâce discrète qui recouvre tout⁴ ». Et Augustin de se qualifier

à son père (1, 1, 4).

- 1 Romanianus est le bienfaiteur d'Augustin, dédicataire du dialogue, dont la vie fastueuse, soumise aux tribulations et tempêtes de la Fortune, est évoquée dans la dédicace (1, 1, 1-4) – ce qui n'est pas, bien que dans un contexte moins dramatique, sans point commun avec la consolation de Philosophie à Boèce.
- 2 On retrouve le lexique de la vue : si Augustin n'évoque pas à proprement parler une vision, la philosophie lui a découvert son visage (« *facies aperuit* », *Acad.*, 2, 2, 6), que l'amant de Philocalie pourrait voir (*tueri*), une fois ses yeux guéris (*Acad.*, 2, 3, 7) : sur cette expression, voir P. Courcelle, « La Figure de Philosophie (Augustin, *Contra Academicos*, II, 5-7) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2, 1968, p. 141-143 (consultable sur le site persee.fr).
- 3 Il s'agit de l'adversaire des procès intentés à Romanianus, cause de son départ pour Milan ; voir A. Gabillon, « Romanianus alias Cornelius. Du nouveau sur le bienfaiteur et l'ami de saint Augustin », *Revue des Études Augustiniennes*, 24 (1-2), 1978, p. 58-70 (consultable sur le site documents.irevues), ici p. 61.
- 4 Voir J. Doignon, « L'apologue de Philocalie et de Philosophie chez saint Augustin (*C. Acad.* 2, 3, 7) », *Revue des Études Augustiniennes*, 30, 1984, p. 100-106, qui souligne l'opposition du philosophe « détaché de l'éloquence d'apparat » (p. 106) vis-à-vis de « l'amateur d'art » *philokalos*, incarnation de Philocalie, qu'est le brillant avocat adversaire de Romanianus ici évoqué.

ironiquement d'Ésope¹ en évoquant l'allégorie de Philocalie, « l'amour de la beauté (*amor pulchritudinis*) », sœur de Philosophie, toutes deux nées du même père : mais la première est « rabattue loin de son ciel par le gluau de la sensualité et enfermée dans la cage du commun (*visco libidinis detracta caelo suo, et inclusa cavea² populari*) », « sans plumes, souillée, nécessaire (*sine pennis sordidatam et egentem*) », alors que Philosophie vole librement.

Cet adversaire, « s'il pouvait contempler avec des yeux guéris et sans taie la vraie beauté (*veram pulchritudinem*), alors qu'il est épris de la fausse (*cuius falsae amator est*), avec quel plaisir il se tapirait dans le sein de la philosophie ! ». L'opposition entre les deux « amours » de ces figures est nette : l'une aime la fausse beauté du monde³, monde de plaisirs dans lequel elle est engluée, l'autre aime la sagesse, capable qu'elle est de s'envoler, libre, vers les hauteurs pour voir la vraie beauté. Le fait qu'Augustin, dans ses *Rétractations*, I, 1, 3, qualifie ce « semblant de fable (*quasi fabula*) » de « ridicule et extravagante (*inepta et insulsa*)⁴ », accentue l'opposition entre les deux figures. Il conteste la sororité entre Philocalie et Philosophie qu'il avait indiquée précédemment : ou bien c'était une plaisanterie (« *in nugis* »), ou bien elles sont identiques (et non pas sœurs) et se trouvent toutes deux dans les choses immatérielles et élevées, car le seul vrai et parfait amour de la beauté est celui qu'on éprouve pour la beauté de la sagesse⁵. Plutôt que de faire ainsi disparaître cette parente, Adélarde pourrait l'avoir renouvelée, en donnant à Philosophie non plus une sœur mais une cousine, Philocosmie.

1 Pour Doignon, « L'apologue », p. 106, Augustin « philosophe » s'est « détaché des séductions de l'éloquence d'apparat ». Il vient de renoncer à son métier de professeur de rhétorique, mais, selon Dumas, *Les Confessions*, p. 1127-1128, « il ne se débarrasse pas encore de la rhétorique » et l'œuvre garde « un ton encore très littéraire » ; c'est à Licentius qu'Augustin confie le soin d'en faire un poème.

2 Doignon, « L'apologue », p. 103-105, insiste à juste titre sur la valeur théâtrale de ce terme, Philocalie étant « livrée au goût du spectacle et à la louange » (p. 104), et renvoie aux *artes ludicrae* dénoncés par Sénèque (*Ep.*, 88, 21).

3 De même que Fortune ou Philocosmie vante les faux biens. Voir aussi Doignon, « L'apologue », p. 102-103, pour le problème des rapports entre les Beaux Arts et la sagesse : à notre avis, il est restrictif de limiter le sens de « beauté » ici à celle des objets d'art.

4 Voir M.-A. Saint-Paul, « Philosopher en chrétien : la question du sens de la philosophie chez saint Augustin », *Camenuiae*, 11, 2014, 1-8, ici p. 6.

5 « *Est vera ac summa sapientiae pulchritudo, eadem ipsa est in rebus incorporalibus atque summis philocalia quae philosophia, neque ullo modo sunt quasi sorores duae* ». Pour le Beau selon Augustin, voir *Les Confessions*, 4, 13-15, et n. *ad loc.*, ainsi que la notice de P. Cambronne, « Beau », *Les Confessions*, p. 1461-1462.

La vision relatée par Adélarde est donc le fruit d'une intertextualité assez remarquable. L'auteur reprend une des figures classiques, Philosophie, dans la plus pure tradition qui en fait un synonyme de Vertu et de Bonheur¹, mais lui adjoint une compagne de son invention, Philocosmie, « Amour-du-monde ». Son nom semble calqué sur celui de Philocalie, composé d'éléments grecs parallèles à ceux de Philosophie. *Cosmos* n'est, en grec classique, pas plus péjoratif que ne l'est *kallia*, mais ici nous sommes du côté du grec patristique et le mot « monde » a « son sens néotestamentaire² » : c'est dans leur opposition avec *sophia* que les deux mots acquièrent une connotation dévalorisante. Et les caractéristiques de Philocosmie, comme de ses suivantes, rejoignent certains des traits prêtés aux allégories du Vice, à Fortune ou à Philocalie (bien que cette dernière soit à peine esquissée par Augustin) : séductions³ des sens et plaisirs du monde terrestre par opposition à l'élévation de l'esprit empenché vers les régions éthérées.

LES POÈMES DE PHILOCOSMIE ET DE PHILOSOPHIE

Venons-en aux deux poèmes.

Le premier est celui de Philocosmie (PhC, II, 14), qui le profère après sa présentation de Richesse. Comme chez Boèce il se situe à la suite d'un développement en prose, mais non pas comme on pourrait s'y attendre à la fin de l'éloge des suivantes. Une seule d'entre les cinq a été présentée et Adélarde ne propose pas non plus une reformulation de cet éloge sous forme métrique. Le poème reprend plutôt l'accusation qui vient d'être portée contre les philosophes, dans une sorte de digression par rapport à la présentation annoncée des jeunes filles (II, 7) – accusation qui visait

1 Les deux seules occurrences de *beatitudo*, *beatus*, dans le *DEED* sont dans la bouche de l'élève Adélarde, en conclusion de son intervention (II, 44), pour souligner le bonheur qui résulte de l'étude des enseignements de Philosophie.

2 Jolivet, « Religions et philosophies », p. 380.

3 À propos de la vie sans philosophie ou des attraits du monde, les termes *illecebrus*, *illecebrae* se retrouvent chez Augustin, *Acad.*, 1, 1, 1 (« *illecebrusis gurgitibus* »), 1, 1, 4 (« *illecebris voluptatibusque* »), Boèce, *Cons.*, 2, pr. 1, 10 (« *falsae illecebris felicitatis* »), et Adélarde, *DEED*, II, 19, 24, 38 et 92 (« *mundanas illecebras* » – également en *QN*, 28, 1) – voir n. *ad loc.*

les Platons et Aristotes de tout acabit, réduits à l'état de mendiants, aveugles face à la réalité du monde et se contredisant les uns les autres (II, 9-13)¹. PhC lance, sous forme d'invective, une malédiction contre « le premier » d'entre eux :

*Qui primum dignam docuit vanescere mentem,
 Ut rerum falsis credat imaginibus,
 Dum quicquid toto iunxit natura favore,
 Disiungit, ceci capta furore ducis,
 Hec quoque que cernis, cum sint diversa creata,
 Contextens, unam colligat in speciem
 – Hic, inquam, procul elisus pellatur ab oris,
 Atque suos secum sub loca ceca trahat,
 In tenebris tenebrosa docens tenebrosus Appollo,
 Fictilibus verbis detineat socios,
 Nec cuiquam credat, nec ei credatur ab ullo,
 Dum verbis rerum tollit ab orbe decus.*

«Celui qui, le premier, enseigne
 À l'esprit plein de dignité à s'abîmer dans l'illusion
 Pour croire à des images fausses des choses,
 Prisonnier de la folie d'un guide aveugle,
 Disjoignant² tout ce que la nature avec satisfaction a joint,
 Puis reliant pour les recomposer
 En une seule et unique espèce
 Les éléments de la création qu'on voit distincts,
 Puisqu'ils le furent à l'origine,
 – Cet homme, dis-je, qu'on le chasse loin de nos rivages,
 Qu'il entraîne ses disciples avec lui vers les régions obscures,
 Qu'Apollon ténébreux, enseignant
 Dans les ténèbres de ténébreuses doctrines,
 Il retienne ses compagnons de ses paroles chimériques³,
 Qu'il ne croie personne, et que personne ne le croie,
 Puisque, par ses paroles, il prive le monde
 De la beauté des choses⁴. »

1 Il paraît difficile de dire que Philocosmie s'en prend aux faux philosophes, « *filosofastri* », comme le fait Bisanti, « *Inseriti metrici* », p. 21 : elle attaque également Platon, Aristote, Épicure, Ptolémée et, ici, Pythagore.

2 Est noté en marge « *materiam et formam individuum* » : voir Jolivet, « Religions et philosophies », p. 382-383.

3 Bisanti, dans *L'identico e il diverso*, p. 26, donne à « *fictilibus* » le double sens de « faites d'argile » et de « mensongères » ; c'est ce dernier que nous avons privilégié.

4 Nous avons fait dans notre traduction le choix de nous affranchir de la régularité des vers latins pour privilégier les ruptures de rythme, que restitue la disposition des vers.

Le poème, « d'une grande densité conceptuelle¹ », est très nettement structuré en deux parties égales : les trois premiers distiques sont la reprise des accusations précédemment formulées en prose ; les trois derniers contiennent une malédiction proférée avec virulence contre cet « Apollon ténébreux ». Si le seul manuscrit que nous ayons du *DEED*² porte en *marginalia* du premier vers la mention « *Pitagoras* », nous rejoignons Armando Bisanti³ qui considère ce personnage comme générique de tout adepte de Philosophie. En ouverture, dans une inversion ironique constitutive du blâme, Philocosmie reprend l'adjectif récurrent dans les éloges que fait Lucrèce d'Épicure, « le premier (*primus, princeps*) » à avoir ouvert les portes des choses de la nature⁴. L'assimilation opérée par le poète du philosophe épicurien à un dieu⁵ chassant les ténèbres et apportant la lumière aux hommes, pourrait expliquer la mention d'Apollon quelques vers plus loin : assimilation également dans un schéma inversé mis en évidence par l'oxymore, puisque l'épithète qui qualifie le dieu est antinomique de celles qui le caractérisent habituellement comme divinité de la lumière⁶. Dominent ici les lexiques imbriqués de l'obscurité (v. 9) et de l'illusion (v. 1, 10) qui conduisent à l'aveuglement (v. 4, 8). Pour Philocosmie, ce sont les paroles mensongères du philosophe (que ce soit Pythagore ou d'autres) qui obscurcissent la beauté⁷ du monde.

On peut également se reporter à la traduction, particulièrement heureuse, de ce poème comme du suivant proposée par Jolivet, « Adélarde de Bath », p. 79 (citée dans *L'Un et le Divers*, n. 5, p. 14, et n. 4, p. 34).

- 1 Jolivet, « Religions et philosophies », p. 381.
- 2 Le manuscrit est consultable sur le site de la BnF : les poèmes se trouvent respectivement aux fol. 84^r et 86^r, où ils sont mis en évidence (initiales en couleurs).
- 3 *L'identico e il diverso*, p. 26.
- 4 Lucr., 1, 66, 67 et 71 ; 3, 2 ; 5, 9 ; 6, 1 et 4 (de la même manière, l'emploi d'*imagines*, synonyme de *simulacra*). O'Daly, *The poetry*, p. 42, relève une inversion similaire de la conquête d'Épicure sur la superstition en Boet., *Cons.*, 1, m. 2, 6-7, où la formule est appliquée au prisonnier déchu.
- 5 Lucr., 5, 8, 19 et 51 ; 6, 7.
- 6 Ces épithètes sont expliquées par Macr., *Sat.*, 1, 17 : Delius (32), Phoebus (33), Phanès (34), Lycien (36-41), Delphien (65), « *quod quae obscura sunt claritudine lucis ostendit* » (« parce qu'il révèle par la clarté de sa lumière les choses qui sont obscures ») – sans compter les étymologies de son nom qui le rattachent au Soleil (7-22). Peut-être a-t-on ici aussi le contrepied de la dimension solaire du dieu dans Martianus Capella, 1, 12-13, et J.-F. Chevalier, CUF, 2014, n. *ad loc.*, ou du « spectacle » d'Apollon *dispensator* du monde à partir de ses quatre urnes contenant « les principes et éléments du monde (*rerum [...] semina elementaque*) », 1, 16-19, et la n. 263.
- 7 La mention de la beauté, *decus*, peut rappeler Philocalie.

Une fois terminée la présentation par Philocosmie de ses autres suivantes, Philosophie (PhS) lui répond, mais dans un ordre plus logique en reprenant chaque point avant de présenter ses suivantes à elle (II, 21). Elle réfute longuement l'attaque contre les philosophes (II, 22-36) : absence de contradiction entre la démarche de Platon et celle d'Aristote, incapacité des sens à donner une vision juste du réel, éloge de la raison, seul guide sûr – puis complète sa réponse à son tour par un poème (II, 37) :

*Quisquis dissimulans oculi lumen melioris,
His que non sentit nescit habere fidem,
Qua precellebat rationis luce relictus,
Det sua fortune colla premenda iugo.
Possideat dum possessis numquam potiatur,
Non alii largus, non sibi proficius.
Ignoret pariter causas et semina rerum,
Seque simul blandi captus amore mali.
Visibus ignoret nostris cur sidera quedam
Invideant, visus cetera non fugiant,
Cur tellus medium teneat, dum nescia tantis
Rerum ponderibus cedere, pressa iacet,
Ver, autumnus, hiemps, cur pingat, compleat, artet,
Prata, domos, latices, gramine, farre, gelu.
Lumine privatus pro veris falsa requirat,
Dum rerum causas disputat esse – nichil.*

«Celui qui, négligeant la lumière d'une meilleure vue,
Ne sait faire confiance à ce qu'il ne perçoit,
De la lumière de la raison en laquelle il excellait
S'il est abandonné,
Au joug pesant de la fortune qu'il livre son collier¹.
Il peut bien posséder, de ses possessions
Il ne sera jamais maître²,
Sans largesses pour autrui, sans profit pour lui-même.
Qu'il soit ignorant et des causes et des suites des choses,
Et de lui-même en même temps,
Prisonnier de l'amour pour un mal séduisant.
Qu'il ignore pourquoi de nos yeux certains astres
S'écartent
Quand les autres recherchent nos yeux,
Pourquoi la terre occupe le centre,

1 Sur le joug de la Fortune auquel on accepte de soumettre son collier, voir Boet., *Cons.*, 2, pr. 1, 16, et 3, m. 1, 12.

2 Voir Boet., *Cons.*, 2, m. 2, 19 et 3, pr. 3 et m. 3.

Refusant de céder sous le poids de tant de choses,
 Sous leur pression demeurant stable¹,
 Pourquoi le printemps, l'automne, l'hiver, peint, emplit, étreint
 D'herbe, de blé, de gelées, les prés, les demeures, les eaux.
 Que de lumière privé², au lieu du vrai
 À la recherche du faux il parte,
 Puisqu'il soutient que les causes des choses sont
 – Néant³ ».

Nous l'avons dit, ce poème est une réponse à celui de Philocosmie et c'est là-dessus que nous aimerions insister⁴ : or que constatons-nous ?

Composés de six distiques pour celui de Philocosmie, huit pour celui de Philosophie, ces poèmes sont de la poésie métrique, dans la pure tradition de la poésie antique⁵. Ils sont construits de manière analogue mais inattendue eu égard aux règles de composition du distique élégiaque, aussi bien en poésie latine classique qu'à l'époque d'Adélard⁶ : les phrases sont de longues périodes qui enchaînent les distiques les uns aux autres au lieu que chacun d'eux soit autonome. Cet enchaînement est surtout net dans le texte de PhC qui ne comporte qu'une seule phrase, relancée en son milieu, après une série de subordonnées qui crée un effet de retardement, par la reprise en parataxe du sujet : « *Hic, inquam* » (PhC, v. 7). PhS se conforme davantage aux usages, puisque le texte est divisé en plusieurs

1 Voir Boet., *Cons.*, 3, m. 9, 12 et 4, m. 6, 24.

2 Après Jolivet, « Adélard de Bath », p. 83, n. 11, P. Mantas España, « El diálogo poético del *De eodem et diverso* de Adelardo de Bath : Un elogio al conocimiento en el "Renacimiento del siglo XII" », *Alfinge : revista de filología*, 8, 1997, p. 177-188, ici p. 185, précise : « *La luz a que los poemas hacen referencia puede ser la luz de los ojos y, también, la luz del cielo* » – voir le début du poème, v. 1-3, et v. 14.

3 On retrouve un *nihil* comme dernier mot du poème sur l'agitation du monde, Boet., *Cons.*, 2, m. 3, 18. Ce poème est tout entier démarqué de ceux de Boet., *Cons.*, 1, m. 2, 6-23 ; 1, m. 6 ; 3, m. 9 et 4, m. 6, auxquels il emprunte les diverses manifestations de l'harmonie du monde, du *certus ordo* (saisons, ordre des astres, place de la terre), d'inspiration stoïcienne : voir Boèce, *La Consolation de Philosophie*, éd. J.-Y. Guillaumin, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 155, n. 64 ; voir aussi O'Daly, *The poetry*, p. 104-177, pour la nature dans la poésie de Boèce ; Jolivet, « Religions et philosophies », p. 383, rapproche de Lucr., 1, 150 et 174-176.

4 Nous renvoyons à nouveau à Jolivet et Bisanti ; voir *supra* p. 307, n. 3 et 4, pour le détail de chaque texte pris isolément.

5 Sur la poésie métrique et la poésie rythmée qui naît vers le ^ve siècle, voir P. Bourgain, *Poésie lyrique latine du Moyen Âge*, Paris, Bourgois, 1989, p. 7-16, et P. Bourgain, coll. M.-C. Hubert, *Le latin médiéval*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 420-424.

6 Voir Bisanti, « Inserti metrici », p. 22-23.

phrases, les distiques v. 5-6 et 6-7 formant des unités autonomes¹. Le poème comporte deux distiques supplémentaires, ce qui équivaut à un tiers de plus – c’est beaucoup –, tout comme la réfutation en prose des critiques de PhC était plus longue (II, 22-36), surtout si on y ajoute l’intervention du jeune Adélarde qui va dans le même sens. Adélarde privilégie donc les arguments de Philosophie, en leur donnant plus de poids : il les rend également plus convaincants d’un autre point de vue.

PhC accuse les philosophes de priver le monde de sa beauté mais elle ne dit pas un mot de cette beauté, au contraire de PhS. Celle-ci donne une vision grandiose de l’univers, qui se déploie de la terre au ciel (v. 9-14), alors que PhC limite l’espace à des « rivages » (v. 6) ou de vagues « lieux » sans doute souterrains (v. 7) ; c’est encore elle qui brosse un tableau bucolique des saisons qui, pour rapide et banal qu’il soit², donne consistance au paysage valorisé par la figure des membres rapportés (*rapportatio*, v. 13-14)³. Son évocation révèle une conception anthropocentrique du monde, puisque les astres se situent par rapport aux regards humains (v. 9-10), qui donne toute sa place à l’homme : il est présenté comme s’occupant des autres autant que de lui-même (v. 6), alors que pour PhC les seuls rapports humains évoqués sont plus distants, concernant la crédibilité (v. 11).

La prosodie confirme la dévalorisation du discours de PhC.

Le schéma rythmique⁴ d’abord :

- (PhC) SSDD / SS / SSSS / SS / DSSS / SS / SSDS / DS / DDDD / DS / DSDS / SS
- (PhS) SDDS / SS / SSDS / DS / DSSS / DS / SDSS / DS / DSSS / DS / SDDS / SD / SDSS / DD / DSSS / SS⁵.

1 Voir *ibid.* Pourtant c’est dans son poème que se trouve le seul enjambement, v. 9-10, figure normalement proscrite dans le distique élégiaque : il se justifie par le sens, puisqu’il y est question de l’écart de certains astres.

2 Voir *supra* p. 319, n. 2.

3 Cette figure, dite aussi énumération distributive, que nous avons gardée dans la traduction, est rare en rhétorique classique mais fréquente au Moyen Âge : voir Jolivet, « Adélarde de Bath », p. 82, n. 5 ; Bourgain, *Le latin*, p. 424, précise que « les arts poétiques les citent sans les recommander, comme des curiosités ou des expériences exceptionnelles ».

4 Voir Bisanti, « Inserti metrici », p. 24 et 30 : il signale les effets stylistiques qui ne respectent pas les règles en vigueur concernant le distique élégiaque (clausules tri-, quadri- et pentasyllabiques, ainsi que l’enjambement, PhS, v. 9-10).

5 Nous notons les mètres complets : ni les dactyles constitutifs de l’hexamètre et du pentamètre dactyliques ni les syllabes *anceps* qui précèdent la césure des pentamètres.

La proportion de spondées n'est que très légèrement plus forte dans le poème de PhC (ratio de 2 contre 1,9 pour PhS) mais leur répartition est significative. Sur un total de 12 vers, huit, dont les quatre premiers, commencent par des spondées, et même par deux spondées, contre quatre par des dactyles ; alors que dans le texte de PhS, nous avons égalité entre les 8 vers à initiale spondaïque (dont seulement trois avec deux spondées) qui sont répartis dans l'ensemble des 16 vers, et les 8 dactyliques. Le rythme ainsi plus pompeux de PhC – que confirme le vers 3, le seul à comporter quatre spondées – reflète sa prétention à pontifier sur un sujet que, de fait, elle ne domine pas, celui de la pensée philosophique. L'accélération que l'on constate aux vers 8, 9, 10, où les dactyles l'emportent (le vers 9 est même entièrement dactylique hormis le spondée final qui fait ressortir « *Appollo*¹ »), coïncide avec l'acmé de son imprécation et correspond à son emportement, dominée qu'elle est par ses sentiments. En revanche, si la réponse de PhS débute également par des spondées à l'initiale des trois premiers vers, sans doute par mimétisme ironique, elle prend tout de suite un rythme plus équilibré dans l'ensemble du texte : cela révèle une meilleure maîtrise de la pensée chez qui a pour guide la raison au lieu des sens. De même, la raison permet une virtuosité technique plus grande : PhC se limite à deux schémas dans les pentamètres (SS et DS), mais les quatre schémas possibles (SS, DS, SD, DD) sont présents chez PhS².

Les effets de sonorités ensuite : la cacophonie provoquée par l'*annominatio* au v. 5, « *hec quoque que*³ », et renforcée par l'allitération en [k], qui court des vers 4 à 7, rend les propos de PhC désagréables à l'oreille, que l'impression soit celle de bégaiement ou de hoquets colériques. Dans le même passage se trouve une rime, d'un hexamètre

1 Voir *infra* pour l'importance de ce vers.

2 Bisanti, « *Inserti metrici* », p. 24 et 30. La remarque de Jolivet, « Adélarde de Bath », p. 80 : « Mais pourtant, comme ici il la fait bien parler ! », à propos de Philocosmie, ne prend pas en compte le déséquilibre que nous soulignons en faveur de PhS ; il semble par ailleurs logique de rendre attrayants les propos de PhC, comme le sont les séductions de ses suivantes ou des biens de Fortune.

3 C'est le seul exemple d'un procédé largement utilisé de la littérature médio-latine des XII^e et XIII^e siècles ; voir Bisanti, « *Inserti metrici* », p. 25-26 et n. 91, et p. 30, avec de nombreux exemples. Ni élision ni hiatus dans ces distiques ; nous n'insistons pas sur les nombreux effets de sonorités, allitérations et assonances, amplement détaillés par Bisanti, « *Inserti metrici* », p. 24-25 et 32.

à l'autre, entre « *Appollo* » et « *ab ullo* » : proche du jeu de mots, cette rime rend grotesque l'accusation de PhC¹ et la ridiculise.

Le poème de PhC est « *perfettamente speculare* » comme le dit Armando Bisanti². D'une part si on le compare au poème de Boèce, *Cons.*, I, m. 2³ : « *lo scrittore inglese abbia, per così dire, "rovesciato" il tono e anche l'impostazione del modello boeziano*⁴ ». Mais l'incapacité de Boèce à philosopher résulte de sa situation de prisonnier⁵, alors que l'ignorance de qui suit PhC n'a pas d'excuse conjoncturelle – ignorance dont le champ lexical est fourni (v. 1, 2, 3, 7, 9 et 15) et que soulignent les négations qui ponctuent le poème (v. 2, 5, 6, 16). On n'est plus du tout dans le registre de la consolation. Cette symétrie se retrouve d'autre part si on met en parallèle les deux poèmes du *DEED* : c'est par une invective que PhS répond à une invective. Dans les deux cas l'accusation vise un homme « prisonnier » : PhC parle de « *[mens] capta* » (v. 4), PhS s'adresse à « *[quisquis] captus* » (v. 8) – bien que l'emprisonnement ne soit pas le même, ni non plus de même nature que celui du prisonnier boécien.

Enfin, le poème de PhS reprend la même structure en deux parties que celui de PhC mais de manière plus subtile. L'invective contre l'adepte de PhC est présente dès le début du poème et comporte deux temps : jusqu'au vers 8 des menaces, puis insistance sur son ignorance du pourquoi des choses. Par la reprise d'une structure similaire, l'inversion totale du raisonnement apparaît clairement. La dénonciation que fait PhC de la philosophie comme « illusion » et « ténèbres », est ici dénoncée à son tour : il s'agit bien de « vérité » et de « lumière ». Au lexique de l'obscurité et de l'aveuglement (PhC, v. 4, 8, 9) s'oppose celui de la lumière (PhS, v. 1, 3, 15), des yeux et de la vue (v. 1, 9, 10), de la raison (v. 2) ; à celui de l'illusion (PhC, v. 2, 10), celui de la vérité (PhS, v. 15).

Mais Philosophie ne se contente pas de le dire, elle en donne la clé : la vérité se trouve dans les causes des choses qui expliquent la beauté du monde.

1 Sur l'émergence de ce genre de rime dite *leonitas*, voir Curtius, *La Littérature européenne*, I, p. 254-256 ; Bourgain, *Le latin*, p. 423-424.

2 Bisanti, « *Inseriti metrici* », p. 26.

3 Voir Jolivet, « Adélarde de Bath », p. 80, et Bisanti, « *Inseriti metrici* », p. 28-30.

4 Bisanti, « *Inseriti metrici* », p. 29-30.

5 Voir Boèce, *La Consolation*, éd. Guillaumin, n. 15 *ad loc.*, pour le rapprochement avec la caverne platonicienne.

Plusieurs indices stylistiques vont dans ce sens. Dans chaque poème un vers comporte des césures inattendues, ce qui est une façon d’attirer l’attention sur les vers en question. Pour PhC, il s’agit du vers 9 (déjà remarqué, voir *supra*) :

Īn tēnĕ/brīs | tēnĕ/brōsā || dō/cēns | tēnĕ/brōsūs Ā/ppōllō.

La césure trochaïque, qui s’ajoute aux deux autres, fait ressortir l’obscurité du philosophe, obscurité déjà soulignée par le polyptote de « *tenebrosus* » : ce qui fait dire à Jean Jolivet que « les ténèbres s’épaississent triplement sur un même vers¹ ».

C’est l’absence de césure penthémimère dans le vers 5 du poème de PhS qui le distingue :

Pōssidĕ/āt | dūm / pōssēs/sīs || nūm/quām pōtī/ātūr.

Les seules césures trihémimère et hepthémimère isolent le groupe « *dum possedis* », et, faisant ainsi ressortir le « *numquam* », le vers souligne l’illusion de posséder ces biens matériels – on relèvera qu’il comporte également un polyptote, « *possideat* », « *possedis*² ».

On le voit, dans l’un et l’autre cas, le vers reprend la principale accusation : l’aveuglement des philosophes pour l’une, l’illusion de richesse pour l’autre. Mais c’est le dernier vers de son poème qui révèle la force de la réponse de Philosophie. Il est calqué entièrement sur le dernier de Philocosmie, dans sa structure et sa scansion :

(PhC, v. 12) Dūm vēr/bīs | rē/rūm /| tōllī t āb / ōrbĕ dĕ/cūs. (SSDD)

(PhS, v. 16) Dūm rē/rūm | caū/sās /| dīspū tāt /ĕssĕ – nī/chīl. (SSDD)

Ce vers est la réfutation directe de celui de PhC, il condense la thèse de PhS³. La réfutation dans le vers précédent, « *pro veris falsa* », était la réponse au deuxième vers de PhC, « *rerum falsis imaginibus*⁴ » :

1 Jolivet, « Adélarde de Bath », p. 80 ; voir aussi pour le « thème de l’aveuglement et des ténèbres », Jolivet, « Religions et philosophies », p. 381.

2 La clause quadrisyllabique n’est pas non plus régulière et met ainsi également ce vers en évidence.

3 De manière générale, Bisanti, « Inserti metrici », p. 29, parle de la manière « *contratta* » d’Adélarde par rapport à Boèce.

4 Signalons que la clause de ce vers, « *imaginibus* », est pentasyllabique et donc contraire aux règles, ce qui fait ressortir le mot qui précisément résume l’accusation.

à l'illusion dénoncée par PhC, répondent la dénonciation de son erreur et la recherche de la vérité à la place de l'ignorance. La conclusion du poème amplifie le raisonnement : la « beauté des choses (*rerum decus*) », selon PhC¹, n'est « rien (*nichil*) », les deux mots situés en fin de vers se font écho. Et le chiasme que le rapprochement des deux vers fait surgir, « *verbis rerum* » / « *rerum causas* », souligne l'écart entre les « mots (*verbis*) » et les « causes (*causas*) », ces dernières prenant la place des premiers : les mots sur les choses n'ont pas de valeur si on ne s'intéresse pas aux causes de ces mêmes choses. Notons que la *iunctura* « *rerum causas* » était déjà présente au v. 7, au milieu du poème de PhS, avec le mot *causas* encadré par les césures.

Et c'est bien là le cœur du sujet : Adélard s'intéresse davantage aux choses qu'aux mots, pour lui les mots sont en quelque sorte au service des choses². Il donne raison à Philocosmie sur un point : les discours peuvent en effet être du verbiage, donner l'illusion d'un savoir et masquer la beauté des choses, si on s'en contente, si on ne cherche pas la vérité dans les causes des choses. La fin du *DEED* (II, 90-92) donne l'avant-goût des conséquences de cette position : comme le suggère la mise en abyme de sa propre parole, Adélard prend ses distances avec sa jeunesse et présente l'enseignement des arts libéraux comme une étape préalable vers d'autres formes d'enseignement, de méthodes et de contenus³. Sa position sera développée quelque dix ans plus tard dans ses *Questiones naturales*, dont le sous-titre est précisément *De causis rerum*, donnant ainsi un prolongement nouveau à l'enseignement du septénaire⁴.

1 Il s'agit, comme le dit Bisanti, « Inserti metrici », p. 22, de « *la dignità della sua evidenza sensoriale* ».

2 Sa prédilection pour le détail concret apparaît aussi bien dans le *DEED* (e. g. l'exposé sur Musique ou Géométrie) que dans les *QN*, comme Jolivet, « Adélard de Bath », p. 81, le souligne : « le réseau de concepts qu'Adélard y jette sur les choses les laisse à leur libre existence et n'efface pas leurs couleurs. »

3 Voir *L'Un et le Divers*, Introduction, p. XVI-XXI.

4 La célèbre contestation de l'autorité par Adélard n'en est pas le moindre aspect : voir *QN*, 6, 3-6. J. Jolivet, « Religions et philosophies », p. 367, parle à ce propos du goût d'Adélard, voire de son « snobisme, pour le savoir exotique » ; voir aussi p. 368-369.

CONCLUSION

Dans le *De eodem et diverso*, l'utilisation du prosimètre « allégorico-didactique », selon la formule de Nathalie Dauvois¹, pour ponctuelle qu'elle soit, n'est pas simplement divertissante. *Amplificatio*² de ce qu'Adélarde dit en prose, les deux poèmes proférés par Philocosmie et Philosophie ont une portée qui dépasse la simple illustration de la polémique argumentative. Loin d'opposer une prose du côté de la raison à une poésie du côté des passions, le prosimètre permet d'élargir la palette rhétorique de la persuasion, de jouer sur plusieurs registres, dont l'émotion poétique et musicale mise ici au service d'un « dialogue des points de vue³ », en un mot d'user de toutes les potentialités du langage. Se plaçant dans la lignée de Boèce dont il revendique le modèle – nous avons signalé les nombreux échos entre les poèmes des deux textes –, Adélarde accentue la dimension théâtrale et littéraire de son propre traité didactique. Le choix de donner une véritable interlocutrice à Philosophie permet à cette dernière de faire triompher son point de vue de manière plus spectaculaire, tout en élargissant la filiation littéraire et philosophique dans plusieurs directions. Peut-être pour contrer cette dispersion et pour se démarquer de la tradition, Adélarde concentre la parole poétique dans deux poèmes uniquement, ce qui leur confère une valeur plus grande : on peut les considérer comme « les pierres angulaires de la démonstration d'ensemble⁴ ». Preuve de la virtuosité rhétorique de leur auteur⁵, quand bien même on peut qualifier son style de « *sovraccarico* » (« surchargé »)⁶, ils sont ainsi également le vecteur de son idée maîtresse dans cette « vision

1 Dauvois, *De la Satura*, p. 287 ; Dronke, *Verse with Prose*, p. 46, parle également de « *philosophical-allegorical prosimetra* », à propos des auteurs du XI^e siècle, dont Adélarde.

2 Selon Bisanti, « *Inserti metrici* », p. 22. Pour leur part, Hanson, Kiparsky, « *The Nature of Verse* », p. 38, parlent de « *shifts of perspective* », entre la prose et les vers, ce qui convient à ces passages.

3 Voir Dauvois, *De la Satura*, p. 54.

4 Formule que Dauvois, *De la Satura*, p. 55, applique aux poèmes de la *Consolation*.

5 Les effets stylistiques qui ne respectent pas les règles en vigueur (voir *supra*) témoignent tout autant de la maîtrise d'Adélarde.

6 Bisanti, « *Inserti metrici* », p. 24. Voir Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, II, « La concision, idéal de style », p. 305-316.

inaugurale¹ » : la seule beauté du monde qui soit la vraie est éclairée par la raison et elle n'advient que dans la recherche des causes des choses. Philocosmie pourrait en effet se revendiquer comme « le double de Philosophie² » et être « Amour-du-monde », mais dans le sens d'« amour des choses³ » et à condition d'en découvrir les causes.

Émilie NDIAYE
Université d'Orléans
Polen (EA4710) – Cesfima

1 Jolivet, « Adélarde de Bath », p. 82.

2 *Ibid.*

3 Pour reprendre le titre de Jolivet, « Adélarde de Bath ». Elle pourrait même être une nouvelle Philocalie, loin du christianisme augustinien.