

L'ontologie des plantes dans l'*Ovide moralisé*. Métamorphoses et jeux d'interférence entre les règnes

The ontology of plants in the moralized Ovid.
Metamorphoses and interference games between kingdoms

Valentine Eugène

Sorbonne Université (Étude et édition de textes médiévaux – EA 4349)

Université d'Artois (Textes et Cultures – UR 4028)

eugene.valent@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-9510-4227>

Abstract

In L'*Ovide moralisé*, the Christianised medieval adaptation of Ovid's *Metamorphoses*, the theme of metamorphosis provides a privileged observatory for probing the complex links between man and the plant world in the 14th century. Numerous stories highlight the way in which the medieval ontological system, broadly defined as analogist, can be permeated by animistic tensions. To shed light on this principle of hybridisation, this article will draw on Philippe Descola's categories. Focusing on the author's writing strategies and their effect(s), it will examine the principles of continuity and discontinuity between interiority and physicality. At the same time, by comparing the source text and its rewriting, we will be looking at possible changes in the way plants are perceived between Antiquity and the end of the Middle Ages.

Keywords: *Ovide moralisé*, metamorphosis, plant, Philippe Descola, speech

Dans L'*Ovide moralisé*, l'auteur annonce qu'il va « Traire de latin en romans/Les fables de l'ancien tems/[...] Selonc ce qu'Ovides les bailles » (*Ovide moralisé*, 1915-1938, I, 16-19)¹. Cette adaptation en octosyllabes à rimes plates des *Métamorphoses*

¹ *Ovide moralisé* (1915-1938) (éd. de C. De Boer) constitue notre édition de référence ; désormais abrégé en *OM*.

d’Ovide² date du XIV^e siècle. Comme dans son modèle, on y rencontre des arbres et des fleurs qui ne viennent pas « par un branche plantée », ni « de semenche » ou « par eux mesmes par la vertu des cors du ciel en la terre » (Pierre de Crescens, 2023, p. 309), mais qui sont le résultat d’un processus surnaturel de métamorphose. Or ce thème constitue un observatoire privilégié pour sonder la complexité des liens qui, à la fin du Moyen Âge, unissent l’homme et le monde végétal. Les récits de Daphné changée en laurier, des Héliades transformées en arbres ou encore de Clytie muée en héliotrope mettent en lumière la façon dont le système ontologique médiéval, globalement défini comme analogiste³, peut être « travaillé de l’intérieur » par des « tensions » animistes⁴ (Coste, 2010, § 19). Pour mettre en lumière ce principe d’hybridation, le présent article s’appuiera sur les catégories identifiées par Philippe Descola (2005)⁵. S’attachant aux stratégies d’écriture mises en œuvre par l’auteur médiéval et à leur(s) effet(s), il interrogera les principes de continuité et de discontinuité entre les intérriorités et les physicalités. À quel degré la part d’anthropomorphisme est-elle exploitée dans les descriptions ? Quel(s) type(s) de sensibilité prête-t-on aux plantes ? Pourvoit-on ces plantes d’une aptitude à communiquer ? Quel(s) moyen(s) d’expression leur réserve-t-on ? À partir de cette série d’interrogations, il s’agira d’observer parallèlement, en mettant en regard le texte source et sa réécriture, les possibles évolutions dans la manière d’appréhender les végétaux entre l’Antiquité et le Moyen Âge.

1. D’UN RÈGNE À L’AUTRE : LE REFLET D’UN SYSTÈME ONTOLOGIQUE ANALOGISTE

1.1. LE CHANGEMENT DE PHYSICALITÉ

En 2005, Philippe Descola distinguait quatre combinaisons d’identification et de relation possibles entre les existants. Chaque ontologie⁶ rend compte d’un principe spécifique de continuité/discontinuité entre les intérriorités et les physicalités : l’animisme se caractérise par la ressemblance des intérriorités et la différence des physicalités ; le

² Ovide (1985-1991) (éd. de G. Lafaye) constitue notre édition de référence ; désormais abrégé en *Mét.*

³ Selon les quatre « ontologies » identifiées par Philippe Descola (2005).

⁴ Comme le souligne Florent Coste (2010, § 19), « Le Moyen Âge ne saurait [...] se concevoir comme une pépite monolithique d’analognie ».

⁵ La démarche s’inspire de celle adoptée par plusieurs communicants et communicantes de la Journée d’étude « En-deçà du grand partage. Quelle écopoétique pour les textes médiévaux ? » organisée à Strasbourg les 28-29 mai 2024 par Louis-Patrick Bergot et Yoan Boudes. De ce point de vue-là, l’intervention de Guillaume Andreucci (« De quelle(s) ontologie(s) *Le Roman de Renart* porte-t-il la trace ? Relire *Le Roman de Renart* au prisme de Descola et inversement ») s’est avérée particulièrement stimulante.

⁶ Les ontologies peuvent se définir « comme des systèmes de propriétés des existants, lesquels servent de point d’ancrage à des formes contrastées de cosmologies, de modèles du lien social et de théories de l’identité et de l’altérité » (Descola, 2005, p. 176).

naturalisme, par la ressemblance des physicalités et la différence des intérieurités ; le totémisme, par la ressemblance des intérieurités et des physicalités ; l'analogisme, par la différence des intérieurités et des physicalités (Descola, 2005, pp. 204-226). D'après l'anthropologue, l'Occident médiéval, dans sa perception du monde vivant, embrasserait la perspective d'une ontologie analogiste, qui appréhende les étants comme autant « d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts » (Descola, 2005, p. 281). Saisis dans leur multiplicité, ceux-ci entretiennent des rapports hiérarchiques⁷. Les exemples nombreux donnés par Florent Coste (2010) étayent cette vision.

C'est d'ailleurs la même vision que nous présente l'aboutissement de plusieurs scènes de métamorphoses qui, chez Ovide comme chez son adapteur, narrent le changement d'une physicalité. La *semblance* finale de l'existant coïncide avec les descriptions trouvées dans les traités savants. En faisant état de racines, d'écorces et de branches, les textes construisent une image des arborés globalement conforme à la définition médiévale que Fleur Vigneron, par recoulements, a pu proposer : « un arbre est une plante⁸, qui croît à la verticale et développe des pousses latérales qui portent les feuilles, l'ensemble étant autoportant et dépassant la taille d'un être humain adulte » (Vigneron, 2010, p. 23). L'existant que devient progressivement Myrrha exemplifie ces particularités anatomiques. La rupture entre l'humain et le non-humain est consommée. Pourtant, chaque membre humain trouve sa correspondance végétale. Ainsi, les parties supérieures deviennent des ramifications ; les os, qui traditionnellement servent de support aux parties molles des vertébrés, trouvent leur équivalent dans le bois, qui connote la solidité ; cette membrane élastique qu'est la peau se mue en écorce, autrement dit en une enveloppe protectrice rigide :

Ses os furent mués en fust.
 La moulle ne se remua.
 Li sans en seve se mua.
 Ses bras et ses dois sont fet rain. [...]
 Sa pel fu muee en escorce
 (OM, X, 1941-1947).

La lecture en miroir qu'engage la *dispositio* du texte – à *os*, *bras* et *pel*, qui figurent en tête de vers, répondent, à la fin de chaque octosyllabe, *fust*, *rain* et *escorce* –

⁷ Philippe Descola (2005, p. 281) définit l'analogisme comme « un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées ».

⁸ Le début de l'introduction du livre V du *Livre des ruraulx proufis du Labour des champs* utilise en effet le mot *plante* comme l'hyperonyme du substantif *arbre* : « J'ay dit par-dessus ou second livre en general pluiseurs choses des arbres, quant je parloie de la nature des plantes » (V, fol. 101v, cité par Vigneron, 2010, p. 20).

permet d'envisager l'arbre comme le résultat d'un « processus d'identification anthropomorphique » (Clier-Colombani, 1998, p. 7). Ce principe de « reproduction métonymique du corps » (Clier-Colombani, 1998, p. 7) qui est à l'œuvre dans le texte nourrit une vision analogiste du monde, que l'on retrouve dans l'histoire de Daphné, dont les « crins dorez et flamboians//Devindrent feuilles verdoians » (*OM*, I, 3029-3030), à l'instar de n'importe quel laurier que l'on présente ailleurs comme « un arbre grant, qui a longues et larges fueilles et tousjors fermes et vers » (Pierre de Crescens, 2023, p. 550).

L'écriture analogique, qui doit être mise en lien avec les techniques employées à la même époque pour représenter le savoir sur le monde végétal, va dans le même sens. Pour décrire la forme des plantes, la littérature scientifique mobilise volontiers les « bestes » comme des comparants⁹. Dans certains traités, les racines sont assimilables à des « bouches¹⁰ », l'écorce, à du « cuir¹¹ ». Ovide, déjà, comparait la cime du laurier avec la tête humaine¹². À l'inverse, pour décrire les protagonistes de forme humaine qui se transformeront ultérieurement en végétaux, le narrateur use volontiers d'images végétales. Celles-ci n'en restent pas moins topiques¹³. Ainsi de la « La face blanche et roisine,//Qui samble rose et fleur d'espine » (*OM*, I, 2889-2890) de Daphné, ou de ses « mameles qu'ele a duretes,//Et roondes comme pometes » (*OM*, I, 2901-2902). De Narcisse, l'on précise que « Le vis a fres et coloré//De bele coulour freche et fine,//Qui samble rose et flour d'espine » (*OM*, III, 1604-1606).

Le passage d'une physicalité à l'autre n'est pas neutre. Bien souvent, il se vit sous le mode de la contrainte et de la violence¹⁴, comme l'atteste le motif de l'écorce qui entoure, recouvre ou ceint les protagonistes (voir *OM*, I, 3028 ; IX, 1231-1232 ; XIV,

⁹ On trouve ainsi, dans *Le Livres des prouffitz* : « Les parties de la plante qui sont de fait de plantes sont devisees en deux manieres. Les unes sont aussi *comme les membres officiers es bestes* » (Pierre de Crescens, 2023, p. 313 ; nous soulignons)

¹⁰ À titre d'exemple, voir : « les plantes ont les racines *semblables a la bouche*, quant a l'attrairement de la norriture » (Pierre de Crescens, 2023, p. 314 ; nous soulignons).

¹¹ À titre d'exemple, voir : « les escorces sont es plantes aussi comme le cuir est es bestes, fors que tant que l'escorce ne tient pas si fort a l'arbre comme fait le cuir aux bestes. Et aussi comme quant aucune partie du cuir de la beste est escorchie au long ou au travers, elle n'est pas tost reparée ne sanee qu'il n'y ait aucune trache, aussi est il es escorces des plantes » (Pierre de Crescens, 2023, p. 317).

¹² « caput uisa est agitasse cacumen » (*Mét.*, I, 567) ; « [le dieu] vit s'agiter sa cime comme une tête ».

¹³ Ce type d'images, que l'on retrouve aussi bien dans les récits qu'au sein des poèmes lyriques, est en effet très courant sous la plume des auteurs médiévaux.

¹⁴ Le traitement narratif et lexical des métamorphoses en fleurs est différent. Un tel écart n'est pas sans lien avec une certaine dimension axiologique : contrairement à la métamorphose en arbre, qui revêt souvent la valeur d'une punition, les fleurs assument une fonction commémorative. Pour les Ménades, le narrateur insiste particulièrement sur cette dimension axiologique : « [...] pour lor malices//Prist d'elles *aspre vengement*,//Si les pugni *honteusement*//Pour leur couple et por lor forfait://Celes qui le murtre orent fait,//Qui s'i furent consentues,//Toutes sont arbres devenues » (*OM*, XI, 294-300 ; nous soulignons).

4077-4078). La version médiévale, toutefois, atténue régulièrement cette violence. La mise en regard des textes est éclairante. Avec « deriguisse », « retenta est », « stipide » et « complectur », le texte ovidien, pour décrire la métamorphose des Héliades, use d'un lexique où domine largement le sème de l'emprisonnement :

E quis Phaethusa, sororum
maxima, cum uellet terra procumbere, questa est
deriguisse pedes ; ad quam conata uenire
candida Lampetie subita radice retenta est ;
ertia, cum crinem manibus laniare pararet,
auellit frondes ; haec stipite crura teneri,
illa dolet fieri longos sua bracchia ramos,
dumque ea mirantur, complectitur inguina cortex
perque gradus uterum pectusque umerosque manusque
ambit, et exstabant tantum ora uocantia matrem
(*Mét.*, I, 346-355)¹⁵.

L'œuvre médiévale se contentera en revanche de signaler que « Toutes sont arbres devenues » (*OM*, II, 1095). Il en va de même pour la métamorphose des Ménades responsables de la mort d'Orphée, et sévèrement châtiées :

quippe pedum digitos, in quantum est quaeque secuta, traxit et in solidam detrusit acumi-
na terram.
ut quaeque solo defixa cohaeserat harum,
exsternata fugam frustra temptabat ; at illam
lenta tenet radix exsultantemque coercet
(*Mét.*, XI, 71-78)¹⁶.

La lutte des impies avec les racines qui, progressivement, les attachent au sol et entravent leurs mouvements¹⁷ se réduit à « Toutes sont arbres devenues » dans l'*Ovide moralisé* (*OM*, IX, 297-302). La *narratio* médiévale efface la dynamique de progression que son modèle latin embrassait en usant de verbes inchoatifs comme

¹⁵ « L'une des sœurs, Phaétuse, la plus âgée, qui voulait se prosterner sur la terre, se plaint que ses pieds étaient devenus rigides ; en s'efforçant d'aller jusqu'à elle, la blanche Lampétie se sentit tout à coup retenue par une racine ; la troisième voulait s'arracher les cheveux et ses mains détachent des feuilles de sa tête ; l'une gémit de voir ses jambes immobilisées sous la forme d'un tronc, l'autre de voir ses bras changés en longs rameaux. Tandis qu'elles s'étonnent, l'écorce enveloppe leurs aînées ; par degrés elle emprisonne leur ventre, leur poitrine, leurs épaules et leurs mains ; seule restait encore libre leur bouche, appelant leur mère ».

¹⁶ « il allonge les doigts de leurs pieds à la place où chacune a arrêté sa poursuite et il en fait pénétrer l'extrémité dans la terre compacte ».

¹⁷ Voir également : « pes modo tam uelox pigris radicibus haeret » (*Mét.*, I, 551) ; « ses pieds, tout à l'heure si agiles, adhèrent au sol par des racines ».

*crescere*¹⁸, *derigescere*¹⁹, *deliquescere*²⁰ ou *agere*²¹. Le passage de l'humain au végétal ne se trouve plus simplement signalé par l'emploi d'une poignée de verbes – *devenir* (voir *OM*, I, 3029-3030 ; II, 1095 ; IV, 1480 ; XI, 300), *estre* (voir *OM*, XIV, 4079 ; X, 381, 387-388), *estre fait* (voir *OM*, X, 1944), *tresmuer* (voir *OM*, I, 3032) ou *muer* (voir *OM*, I, 3031 ; III, 1839 ; IV, 1452-1453 ; X, 1941 ; X, 1943 ; X, 1947 ; X, 1938, 2478, 2482-2483). Bien plus nombreux que chez Ovide (voir *Mét.*, II, 352 ; IV, 267, 270 ; XIV, 524), ces verbes ont pour point commun de véhiculer le sème de la /transformation/. Dénotant le « phénomène général » de métamorphose (Possamaï-Pérez, 2006, p. 129 *sq.*), ils permettent souvent de passer sous silence les différentes étapes du processus métamorphique, comme on l'observe dans l'histoire de Leucothoé, le texte se contentant de dire qu'« Einsi fu en encens muee//Cele que li diex ot amee » (*OM*, IV, 1452-1453).

Bien qu'elles puissent paraître anecdotiques, ces variantes entre le texte latin et le texte français²² révèlent peut-être la réticence des auteurs médiévaux à insister sur le processus même de métamorphose. Elles permettent également d'atténuer la violence du changement de *semblance* des protagonistes. Cette manière de procéder a pour effet de donner à lire le passage de l'humain au végétal comme plus soudain. Le principe de discontinuité entre les règnes est ainsi, momentanément du moins, paradoxalement mis à l'honneur, tant du point de vue des extériorités que des intérieurités.

1.2. À PROPOS DE L'INTÉRIORITÉ : LA PERTE DU « SENS »

La variante qui affecte les dernières paroles prononcées par Dryopé dans le livre IX de l'*Ovide moralité* met en lumière ce double principe de discontinuité, qui affecte à la fois les physicalités et les intérieurités. Dans la version ovidienne, la sœur d'Iole réclame que son fils, une fois devenu grand, dise tristement : « latet hoc in stipe mater²³ » (*Mét.*, IX, 379). Signifiant « se cacher », le verbe *latere* suggère l'idée que Dryopé n'a pas changé d'essence. Selon la perspective d'une ontologie animiste, son intérieurité, désormais soustraite à la vue des humains, demeure la même. Dans la version médiévale en revanche, la mère demande à ce que l'on apprenne à son enfant que « mere est ensi muee » (*OM*, IX, 1271). La « *mutacion* » (*OM*, X, 1938) n'est

¹⁸ Voir « In frondem crines, in ramos bracchia crescent » (*Mét.*, I, 550) ; « ses cheveux qui s'allongent se changent en feuillage ».

¹⁹ Voir « questa est//deriguisse pedes » (*Mét.*, II, 347-348) ; « [L'une des sœurs plus âgées] se plaint que ses pieds étaient devenus rigides ».

²⁰ Voir « corpus//delicuit » (*Mét.*, IV, 252-253) ; « Le corps s'amollit ».

²¹ Voir : « ossaque robur agunt » (*Mét.*, X, 442) ; « ses os se changent en un bois solide ».

²² Pour une analyse approfondie du vocabulaire de la métamorphose, voir Possamaï-Pérez (2006, pp. 129 *sq.*).

²³ « “Ma mère est cachée dans ce tronc” ».

donc pas seulement appréhendée comme étant exclusivement extérieure²⁴, mais aussi intérieure, si bien que le processus métamorphique n'entraînerait pas seulement des modifications au niveau de la *forma* ou de la *figura* : elle altère aussi les capacités jusque-là attachées aux personnages.

Et, de fait, dans le même livre, la perte de la *semblance* humaine de Myrrha accompagne celle de son « sens²⁵ ». Comme chez Ovide, qui employait le terme *sensus*²⁶, le vocable peut aussi bien renvoyer à une faculté sensible (percevoir le monde physique) qu'à une faculté psychologique (ressentir des émotions) ou à une faculté intellectuelle (comprendre, juger, raisonner). D'après l'acception courante, le « sens » attacherait donc l'existant au pôle humain – perdant ce « sens », celui-ci quitterait l'humanité²⁷. On s'éloigne ainsi insensiblement de la théorie de la métamorphose défendue par saint Augustin dans la *Cité de Dieu* (Augustin, 2016, XVIII, 18, 2), d'après laquelle le changement n'est pas réel, mais demeure une illusion si elle procède des démons, et non de Dieu. Celle-ci, du moins, ne s'étend pas jusqu'à l'esprit, puisque les êtres physiquement transformés conservent leur raison d'homme (Noacco, 2008, pp. 37 *sq.*). Certaines scènes de métamorphoses trouvées ailleurs dans l'œuvre offrent cependant un redéploiement sémantique riche du mot *sens*, qui complexifie ce rapport entre humanité et végétalité, empêchant de le figer, et nuançant cette lecture.

2. FLUIDITÉ ET CONTINUITÉ ENTRE LES RÈGNES

2.1. SENSIBILITÉ ET COMMUNICATION : LA TRACE D'UNE ONTOLOGIE ANIMISTE

Si l'*Ovide moralisé* départage à première vue l'humain et le végétal, son auteur n'ôte cependant pas aux plantes certaines facultés accordées aux autres vivants, animaux voire humains. Bien que Dryopé, une fois devenue arbre, « ne vit goutte » car « D'es-

²⁴ On observe d'ailleurs là encore que la version ovidienne fait mention de pieds qui se fixent dans la racine : « *haeserunt radice pedes* » (*Mét.*, IX, 351) ; « ses pieds avaient pris racine ». Dans le texte médiéval en revanche, les pieds ne sont pas retenus par des racines mais sont *devenus* des racines : « *Re-torner s'en revolt arriere, // Mes si pié furent retenu, // Qui racine sont devenu* » (*OM*, IX, 1228-1230 ; nous soulignons).

²⁵ « Le cors et le sens a perdu » (*OM*, X, 1955).

²⁶ « *Quae quamquam amisit ueteres cum corpore sensus...* » (*Mét.*, X, 499) ; « Quoiqu'elle ait perdu avec son corps tout sentiment... ».

²⁷ Sur ce point, la perspective embrassée par *Les Métamorphoses* et par l'*Ovide moralisé* est par exemple différente de celle que l'on rencontre dans les lais bretons des XII^e et XIII^e siècles, où peuvent s'allier la *semblance* de la bête et le « sens d'homme ». C'est le cas dans le *Bisclavret* de Marie de France (2001) et dans *Méléion* où, selon une perspective plus animiste qu'analogiste, deux vers explicitent la façon dont, malgré son enveloppe animale, le héros conserve ses qualités passées : « [...] se leus estoit, // Sens et memoire d'ome avoit » (*Méléion*, 2011, pp. 217-218).

corce fu couverte toute » (*OM*, IX, 1287-1288), cela ne signifie pas pour autant que l’entité soit incapable de percevoir le monde physique. Cette insensibilité est d’ailleurs démentie par l’attitude des arbres au début du livre X. Comme dans la version d’Ovide (*Mét.*, X, 88-105), leur venue dans l’*Ovide moralisé* sur la plaine, alors qu’Orphée fait résonner les cordes de sa harpe, manifeste la présence de facultés sensorielles, et, donc, d’une forme de « sens » : « Là vindre pour ombre doner//Arbres, qui la plaine porprient,/Quant la douçour dou son oirent,/Venans de diverses parties » (*OM*, X, 601-604). L’ouïe, ainsi que certaines facultés cognitives, sont donc présentes (dans le cas des arbres qui, comme dans le livre X, ne sont pas présentées comme étant la résultante d’une métamorphose) ou simplement conservées (dans le cas des humains transformés en arbres). Le laurier que fut autrefois Daphné est ainsi capable de fuir les baisers que Phébus continue de lui prodiguer. Son attitude – il incline ses branches et agite sa cime – prouve que le végétal, chez Ovide, entend et comprend les propos du dieu annonçant qu’à défaut de pouvoir l’épouser, il ornera sa chevelure avec ses rameaux. Par ces mouvements, l’arbre manifeste ainsi son accord, ce qu’explique plus encore l’*Ovide moralisé* par l’usage d’un complément circonstanciel où la présence d’un voltif attire notre attention : « L’arbres, en signe que le vueille,/Crolle sa cime et li encline » (*OM*, I, 3060-3061). La parole semble donc devoir être ôtée aux végétaux – celle-ci est d’ailleurs bien souvent l’élément qui rattache en tout dernier lieu l’existant victime d’une métamorphose à l’humanité puisque, d’une manière dramatique, le texte a pour habitude de restituer au discours direct les dernières paroles entendables par ses congénères (*OM*, IX, 1257-1278). Parallèlement pourtant, un pouvoir de communication est conféré aux plantes qui, dotées d’une intentionnalité, se voient par là-même reliées aux autres vivants.

Pourvus, en plus de l’ouïe, du toucher, les végétaux sont présentés comme des vivants capables de réagir d’une façon spécifique à certains agents extérieurs. Sensibles à la douleur, ils savent exprimer leur souffrance physique ou morale autrement que par les mots. Dans le livre IX, Iole précise que « l’arbre trambler durement » (*OM*, IX, 1217). Néanmoins, la voie suprême d’expression de la détresse reste les larmes. À propos des Héliades (voir également *OM*, IX, 1252-1255), le livre II mentionne que « vont li arbre plorant//Et d’eulz vont lermes decorant » (*OM*, II, 1111-1112). La perte d’un « corps » et d’un « sens » qui seraient donc spécifiquement humains n’empêche pas Myrrha de pleurer elle aussi « goute a goute » (*OM*, X, 1956). D’ailleurs, précise le narrateur dans une perspective étiologique, « Li plours qui de l’arbre degoute//Et l’arbre son “mirre” appelé » (*OM*, X, 1958-1959). Même lorsqu’ils ne procèdent pas d’une métamorphose, les végétaux auraient donc la faculté d’éprouver des sentiments, et de les communiquer, à l’instar de ces arbres qui, chez Ovide, manifestent, là encore avec leur langage propre, leur deuil :

Te maestae uolucres, Orpheu, te turba ferarum,
te rigidi silices, te carmina saepe secutae

fleuerunt siluae, positis te frondibus arbor
 tonsa comas luxit [...]²⁸
 (Mét., XI, 44-46).

Cette forme de sensibilité attachée au domaine affectif justifie que, par-delà leur différence de *semblances*, les règnes puissent échanger. Les inanimés eux-mêmes, comme les rochers (« *rigidi silices* ») partagent d'ailleurs et expriment, sous les plumes de l'auteur latin et de l'auteur médiéval, leur chagrin²⁹. Consumé par son impossible amour, Narcisse n'hésite pas à adresser sa plainte aux arbres, envisagés comme les témoins et réceptacles de son désespoir³⁰ :

Un poi s'est dreciez en estant
 Et les bras vers la forest tant,
 Si escria touz effraez
 Et dist : « Hé, bois, qui trop veez
 D'aventures en vous venir,
 Pot il onques mes avenir
 Que nulz amast plus cruelmant ? [...] »
 (OM, III, 1657-1663).

Les larmes sont les signes visibles d'une *anima*, dont la présence semble pouvoir expliquer qu'au sein d'un arbre puisse se loger un cœur, cet organe que les traités savants médiévaux associent au corps humain. Et, de fait, les frontières entre l'humain et le végétal s'estompent volontiers, brouillant ainsi la limite entre les règnes et, du même coup, les ontologies.

2.2. L'ANATOMIE DES VÉGÉTAUX : DE L'ANALOGIE À LA CONTINUITÉ

Les végétaux posséderaient-ils, à l'instar des autres vivants, hommes et bêtes, un cœur ? C'est ce qui est suggéré à la fin de l'épisode narrant la métamorphose de Daphné³¹, au moment où le texte mentionne Phébus qui « sent le pis chaut et mouvant, // Qui sous l'escorce tenvre tramble » (OM, I, 3038-3039). En contexte, le mot *pis*

²⁸ « Sur toi, Orphée, pleurèrent les oiseaux désolés et la multitude des bêtes sauvages et les durs rochers, et les forêts que tes chants avaient si souvent attirées ; pour toi, les arbres, se dépouillant de leur feuillage, faisant tomber leur chevelure, prirent le deuil [...] ».

²⁹ Dans l'*Ovide moralisé* en effet, il est dit que « les pierres de malle orine//Firent signe et signification//Pour li de deuil et de pesence » (OM, XI, 114-116).

³⁰ Dans la version d'Ovide, c'est la parole du narrateur lui-même qui, s'adressant directement aux arbres, semblait pouvoir traverser les règnes (Mét., XI, 99-103).

³¹ « Sentit adhuc trepidare nouo sub cortice pectus » (Mét., I, 554) ; « Il sent encore le cœur palpiter sous l'écorce nouvelle ».

pourrait tout à fait renvoyer à ce que Pierre de Crescens identifiera pour les végétaux comme « une similitude et effect de cœur » donnant aux membres « la chaleur qui vivifie » (Pierre de Crescens, 2023, p. 314). L'adjectif *chaut* étaye d'ailleurs cette idée, qui pourrait aussi bien s'interpréter comme la réminiscence d'une vie humaine sous l'écorce (Clier-Colombani, 1998) qu'aller dans le sens des discours scientifiques de l'époque qui, suivant un système de définition par les quatre qualités que sont le chaud, le froid, le sec et l'humide, signalent que « Les arbres sont en leur espèces chaulx et moistes³² » (Pierre de Crescens, 2023, p. 308). En permettant de structurer les correspondances, ce système de polarisation serait propre aux ontologies analogistes (Coste, 2010, § 24). Le texte littéraire transcende pourtant ce cadre, puisqu'il concrétise ce qui, dans le traité d'agronomie, ne restera que de l'ordre d'une image : le laurier n'aurait pas « une similitude et effect de cœur », mais un siège (le *pis*) abritant bel et bien un cœur, cet organe spécifique aux autres vivants qui, assumant un double rôle, à la fois physiologique et moral³³, est le lieu de gouvernance du corps³⁴, voire une forme de conscience³⁵. À l'intersection de l'intériorité et de la physicalité, le motif du cœur invite donc à percevoir les personnages humains et non-humains sur le mode de la ressemblance. Certains jeux d'homophonie accentuent ce phénomène. Il est dit, lorsque Clyméné voit ses filles devenir arbres, que « Les rains des arbres vait rompant » (*OM*, II, 1101), puis que « Li sans sault des rains qu'elle ront » (*OM*, II, 1104). Le détail se rencontre également dans *La Divine Comédie* de Dante, une œuvre contemporaine de l'*Ovide moralisé*³⁶. Le mot *rain* désigne bien les ramifications des végétaux que, dans son désespoir, la mère éplorée brise. Dans le même temps, le public pourra également entendre *rein*, substantif masculin qui désigne là encore un organe spécifique à l'anatomie humaine et animale. Grâce à l'épaisseur phonique du vocabulaire, identités humaines et végétales se superposent, voire se fondent et se confondent.

³² Le système est ainsi décrit : « la chaleur si euvre les conduis et transporte l'umeur, et l'umeur ad-ministre la matiere moiste habundant, sy que tantost se forme en branches et croist en hault par rinceaux et verges » (Pierre de Crescens, 2023, p. 308).

³³ Le laurier, capable de comprendre et de refuser les avances amoureuses du dieu, serait en effet capable d'éprouver des sentiments.

³⁴ Comme l'écrivait Jean Corbechon en traduisant Isidore de Séville (*Isidori Hispalensis originus*, Basilea, apud P. Pernan, col 268) : « ou cœur est la sollicité de la science de l'ame et du gouvernement du corps » (Ms léna, Bibl. Universitaire, cité par Hüe, 1991, p. 76).

³⁵ Raban Maur insistait déjà sur la polysémie du mot *cor* : « Cor enim multis speciebus significandis convenienter aptatur. Aliquando pro anima ponitur, aliquando pro intelligentia, aliquando pro concilio et verbo occulto, aliquando pro intelligentia (sic) » (Raban Maur, *De Universo*, Lib VI, cap I P.L. CXI, col 169-170, cité par Hüe, 1991, p. 76). Trad. Mistral.ai : « Le cœur, en effet, est convenablement adapté pour signifier de nombreuses choses. Parfois, il est utilisé pour représenter l'âme, parfois pour l'intelligence, parfois pour un conseil ou une parole secrète, et parfois pour l'intelligibilité ».

³⁶ Le voyageur, après avoir arraché une branchette d'un arbre, voit en effet ce dernier se mettre à saigner et protester en criant (Dante, 2024, *Inferno*, XIII, 31 *sq.*). Dante s'inspire ici de *L'Énéide* de Virgile (2019, III, 22 *sq.*).

Plus qu'une idée de fluidité, c'est parfois celle d'une véritable continuité entre les règnes qui se voit mise à l'honneur dans les textes. C'est ainsi que l'on peut retrouver dans le nouvel existant végétal une particularité physique ou morale de l'ancien existant humain³⁷. Dans l'histoire de Daphné subsiste la beauté, qui nous est triplement signifiée par une anaphore adjectivale (*bele* revient par deux fois), par la présence d'un adverbe temporel dénotant la persistance d'un procès antérieur (*encors*) et par une association rimique (*en cors/encors*) : « S'ele fu bele avant en cors, // Elle est arbre aussi bele encors » (*OM*, I, 3035-3036). Quant à Ajax, c'est le nom lui-même qui, représenté par des « lettres », « remembr[e] » le garçon (*OM*, XIII, 1292-1303). La continuité peut aussi venir des traces d'un trait de caractère ou des vestiges d'un comportement donné. Ainsi de l'héliotrope qui, à l'instar Clytie qui « tout jors flescoissoit sa face//Vers le soleil, quel tour qu'il face » (*OM*, IV, 1472-1473), continue de « Tous jours a sa face tournee//Vers le soleil, quel part qu'il aille » (*OM*, IV, 1483-1484)³⁸. Dans le cas du berger d'Apulie, l'olivier qu'il devient « tient encores//L'amertume qu'il avoit lores » (*OM*, XIV, 4079-4080). Et, de fait, le texte dressait en amont un portrait en acte hautement péjoratif : désigné comme un « vilain ovievre » (*OM*, XIV, 4060), un « paistres plains de derision » (*OM*, XIV, 4061), il effraie les nymphes, « jargone et tance » (*OM*, XIV, 4074) à la vue de leur danse. À l'instar de son modèle latin³⁹, l'*Ovide moralisé* établit explicitement l'analogie entre le comportement négatif de l'homme et l'une des spécificités biologiques de l'arbre :

Par l'amertume est apparent
Que la langue ot plaine d'outrage.
Il a nom olivier sauvage,
Portant baies d'amerté plaines
(*OM*, XIV, 4082-4085).

C'est d'ailleurs en vertu de cette stabilité entre l'existant passé et l'existant présent que chaque plante est en mesure de « parler », de livrer sa signification à qui sait l'interpréter et l'expliquer, ce que s'emploie l'auteur médiéval.

3. L'ÉLOQUENCE DES PLANTES

L'*Ovide moralisé* abrège parfois son modèle, ou parfois l'amplifie (Possamaï-Pérez, 2006, pp. 180 *sq.*). D'un texte à l'autre cependant, le changement le plus notable

³⁷ Sur la persistance de certains traits humains, physiques, moraux et intellectuels, voir Possamaï-Pérez (2006, pp. 121 *sq.*).

³⁸ Il en allait de même chez Ovide (*Mét.*, IV, 260-271).

³⁹ « [...] arbor enim est, sucoque licet cognoscere mores ;//quippe notam linguae bacis oleaster amaris//exhibit ; asperitas uerborum cessit in illas. » (*Mét.*, XIV, 524-526) ; « [...] il est devenu un arbre en effet et aux sucs qu'il produit on peut reconnaître son caractère ; c'est un olivier sauvage dont les baies amères rappellent sa langue infâme ; dans ses fruits a passé l'âpreté de ses discours ».

concerne le ton, et cette « christianisation » de l’œuvre latine (Possamaï-Pérez, 2006, pp. 190 *sq.*, pp. 363 *sq.*). Après chaque épisode de métamorphose en effet, le traducteur-adaptateur de l’auteur antique nous livre, sur le modèle des Pères pour les Écritures Saintes, les « quatre sens » (Lubac, 1993) de ces végétaux et de leur histoire. La glose produite sur l’épisode qui confronte Daphné à Apollon est à ce titre exemplaire (Possamaï-Pérez, 2003). Du vers 3067 au vers 3074, le poète signale que Pénéus est une rivière, et que Daphné et Apollon symbolisent respectivement le laurier et le soleil. Il s’agit là d’une « exposition » de type physique ou naturelle, et que suit immédiatement une interprétation historique d’inspiration évhémériste : du vers 3075 au vers 3108, l’auteur médiéval explique que la jeune fille, désireuse de fuir le dieu pour préserver sa virginité, mourut avant d’être enterrée sous un laurier. Les vers 3111-3214 nous livrent une interprétation morale : le laurier, en restant vert sans donner de fruits, symbolise la virginité ; Phébus représente la sagesse et la charité. À partir du vers 3216 se déploie l’interprétation anagogique. Considérant l’Église triomphante, celle-ci est, de loin, la plus importante. Daphné peut être glosée par la Vierge, qui elle-même est laurier (*OM*, I, 3246), et que le « soleil » du monde, c’est-à-dire Apollon, qui est expliqué par Jésus, aimait au point de vouloir « charnelment joindre » (*OM*, I, 3233). L’« amoureuse pointure » (*OM*, I, 3235) dont fut victime le dieu se doit ainsi d’être lue comme l’équivalent de « l’amour d’umaine nature » (*OM*, I, 3236).

Le procédé ne révèle pas seulement à quel point la fable peut être éloquente, mais comment le monde végétal, au Moyen Âge, fait partie intégrante du grand « livre » écrit par le « doigt de Dieu » : « *Uniuersus enim mundus iste sensilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei⁴⁰* », écrivait au XII^e siècle Hugues de Saint-Victor (2002, p. 9). La métaphore se lira ensuite chez Alain de Lille, Bonaventure, Roger Bacon, Jean Tauler et Nicolas de Cuse. À l’instar de n’importe quel élément naturel, les composantes de l’univers sont envisagées comme les éléments d’un discours figuré divin, et autant de symboles sacrés d’une intelligence historique, morale ou spirituelle qu’il s’agit de déchiffrer (Poirel, 2011). C’est d’ailleurs ainsi qu’au terme de l’épisode de métamorphose de Leucothoé, le poète peut spécifier que « *Encens senefie//Odour de bone renomee,//Dont l’ame est es cieulz embasmee* » (*OM*, IV, 1865-1867). En dépit, donc, des tensions animistes qui travaillent la représentation du vivant végétal dans l’*Ovide moralisé*, l’activité interprétative à laquelle s’adonne l’auteur médiéval, son exégèse, et la dynamique herméneutique qu’il nous invite à embrasser, rejoignent *in fine* l’ontologie chrétienne et la religion profondément analogiste à laquelle celle-ci se trouve liée. Comme le rappelle Florent Coste, cette religion, de fait, crée des « médiations entre des existants qui requièrent d’être mis en relation » et favorise « une éthique de l’imitation » (Coste, 2010, § 30).

⁴⁰ « Tout cet univers sensible est pareil à un livre écrit du doigt de Dieu ».

La forte dimension émotionnelle qui est liée à la dynamique de métamorphose pourrait contribuer à expliquer la composante humaine d'un certain nombre de végétaux rencontrés dans les *Métamorphoses* d'Ovide et leur réécriture. Certes, le chagrin que les proches (mères, sœurs, amants, etc.) manifestent acte définitivement la transformation des victimes, et que l'on associe étroitement à la notion de disparition⁴¹, de sorte que le motif du deuil (nourri par de longs développements pathétiques⁴²) peut ainsi être mis en lien avec la perception d'une altérité qui ne tiendrait pas uniquement aux physicalités, mais aussi aux intérieurités. Cependant, si le regard d'autrui peut entériner le passage d'un règne à l'autre, il atteste aussi, à l'occasion, une certaine continuité entre les règnes : la *semblance* nouvelle de la jeune fille n'empêche pas Phébus de s'adresser à elle aux moyens de sons articulés (*OM*, I, 3042-3059), ni de l'enlacer ou tenter de l'embrasser (*OM*, I, 3038-3040). Ses sentiments, précise-t-on, restent inchangés⁴³. Le regard de celui qui reste humain contribue donc significativement à performer l'identité de tous ces autres existants qui naguère furent autre chose qu'une fleur ou un arbre, et dans lesquels on retrouvera la trace d'une intérieurité similaire. Or cette perspective animiste que l'on trouve volontiers dans les *Métamorphoses* d'Ovide, avec la mise en avant d'une idée de fluidité ou de continuité entre les règnes, est perpétuée par l'adaptateur médiéval. Ce dernier prête lui aussi une vie intérieure et des sentiments à d'autres animés et inanimés comme les rochers (*OM*, XI, 114-116), dont l'ontologie ne serait peut-être pas si différente de celle des plantes. Le choix de l'auteur médiéval de suivre ainsi fidèlement son modèle antique, voire de pousser à l'occasion plus loin encore le principe de continuité entre les règnes, pourrait paraître étonnant à la lumière des *a priori* que nous avons sur le Moyen Âge et de sa pensée que l'on a pu qualifier d'« analogiste ». Le traitement narratif qu'il réserve aux scènes de métamorphoses ou dans la circulation même des motifs, en effet, est éloquent. Pensons au cœur et aux larmes, qui révèlent que les végétaux restent des entités sensibles, à la fois sur le plan physique et affectif. Ce principe de continuité pourrait être expliqué par l'intention moralisante de l'auteur médiéval et son projet de transposition (être humain/entité végétal et personnage antique/figure chrétienne). Notre étonnement sera également moindre si l'on considère que la double nature de chaque existant métamorphosé en arbre dialogue favorablement avec le thème chrétien de la « double nature » du Christ (*OM*, II, 3347 ; voir aussi Possamaï-Pérez, 2006, pp. 606 *sq.*), qui « D'umaine forme se couvri » (*OM*, II, 5121). Comme nous le rappelle en effet le poète : « Creatours fu et creature, // Tous poissans et dieux immorteux, // Et homs passibles et morteux » (*OM*, II, 3348-3350). Or le Christ est la figure centrale, pour ne pas dire « essentielle » de l'*Ovide moralisé*, à la fois point d'horizon et d'aboutissement des allégories proposées (Possamaï-Pérez, 2003, p. 161).

⁴¹ Pensons à la réaction du père de Daphné : « Si com la fable le recite, // Fu Dané lorier devenue. // Paneüs la tint pour perdue, // Ses chiers peres cui fille elle iere » (*OM*, I, 3408-3411).

⁴² Comme à voir la mère des Héliades qui assiste impuissante à la mutation de ses filles dans *Les Métamorphoses* comme dans l'*Ovide moralisé*.

⁴³ « Phebus l'aime comme devant » (*OM*, I, 3037).

BIBLIOGRAPHIE

- Augustin (2016). *De Civitate Dei*. Éd. P.G. Walsh. Oxford : Aris & Phillips.
- Clier-Colombani, F. (1998). Les métamorphoses en arbres dans l'*Ovide moralisé*. *Mythologie Française : Bulletin de la Société de Mythologie Française*, 190-191, 2-21.
- Coste, F. (2010). Philippe Descola en Brocéliande. *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 06. <https://doi.org/10.4000/acrch.1969>.
- Dante (2024). *La Divine comédie*. Éd. J. Risset. Paris : Flammarion.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Hüe, D. (1991). Propos cordiaux : Le cœur dans les poèmes dialogues. In A. Begoña et al. (éds.), *Le « cœur » au Moyen Âge*. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence.
- Hugues de Saint-Victor (2002). *De tribus diebus*. Éd. D. Poirel. Turnhout : Brepols.
- Lubac, H. de (1993). *Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*. Paris : Cerf.
- Marie de France (2001). *Bisclavret*. Éd. N. Koble & M. Séguy. Paris : Honoré Champion.
- Mélion (2011). Éd. N. Koble & M. Séguy. Paris : Honoré Champion.
- Noacco, C. (2008). *La Métamorphose dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.
- Ovide (1985-1991). *Les Métamorphoses*. Éd. et trad. G. Lafaye. Paris : Les Belles lettres.
- Ovide moralisé (1915-1938). Éd. C. De Boer. Amsterdam : Müller.
- Pierre de Crescens (2023). *Le Livre des prouffitz champestres et ruraulx* (livres I-VIII). Éd. F. Vigneron. Paris : Honoré Champion.
- Poirel, D. (2011). Lire l'univers visible : le sens d'une métaphore chez Hugues de Saint-Victor. *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 95 (2), 363-382.
- Possamaï-Pérez, M. (2003). La réécriture de la métamorphose dans l'*Ovide moralisé*. In E. Bury (éd.), *Lectures d'Ovide, publiées à la mémoire de Jean-Pierre Néraudeau* (pp. 149-163). Paris : Les Belles Lettres.
- Possamaï-Pérez, M. (2006). *L'Ovide moralisé. Essai d'interprétation*. Paris : Honoré Champion.
- Vigneron, F. (2010). L'arbre dans le *Livre des ruraulx prouffis du labour des champs* de Pierre de Crescens. In V. Fasseur, D. James-Raoul & J.-R. Valette (éds.), *L'Arbre au Moyen Âge* (pp. 19-32). Paris : Presses de l'Université Paris-Sorbonne.
- Virgile (2019). *Aeneis*. Éd. G.B. Conte. Berlin & Boston : De Gruyter.