

Des plantes qui prêchent. Représentations des végétaux dans des textes exemplaires médiévaux : approche éco-critique

Preaching plants: eco-critical readings of plants in medieval homiletic texts

Viviane Genest

ATER, université Paris 8

v.griveau.genest@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-9887-7264>

Abstract

Living world and nature has been perceived through the book metaphor revealing God presence in his creation. Thus, early medieval scientific texts has been composed in order to be used in preaching and spiritual context, to illustrate faith discourses. But despite of these orientations, one could read in texts a different perception of living world, especially plants beings. Then, without neglecting the deep allegorical dimension of these discourses, one can imagine ecocritical readings that pay close attention to the relationships human and plants could elaborate in medieval ecosystems, at least, literary one.

Keywords: plants, preaching, spirituality, Middle ages, allegory, moralization, non-human turn

L'importante présence des plantes dans les sources médiévales contraste avec leur discrétion dans la recherche. Elles n'ont en effet pas connu de revalorisation équivalente à celle des animaux à l'instigation de l'anthropologie, de l'histoire environnementale ou de l'histoire sociale¹. Radicalement autres, les plantes ont pâti d'une dévalorisation plus durable², la culture occidentale peinant à y voir, comme pour les animaux, des

¹ Voir sur ce point, de façon non exhaustive : Delort (1993), Pastoureau (2007), Dittmar (2009).

² Même aujourd'hui, les plantes restent avant tout des objets ainsi qu'en témoigne le programme du colloque *Droit des plantes. Droits de la nature* qui a eu lieu à Nancy les 16 et 17 octobre 2024, <http://irenee.univ-lorraine.fr/fr/colloque-droit-des-plantes-droits-de-la-nature>.

objets et des *sujets* d'histoire qui éclairent et participent des dynamiques des sociétés humaines. Ce n'est que récemment que des approches transversales³, faisant le pari d'une unité signifiante, ont émergé afin de documenter dans une perspective éco-critique la manière dont les hommes et les femmes du Moyen Âge pensaient leur place au sein d'un environnement⁴. L'enjeu, à travers des corpus circonscrits c'est bien, en tenant compte de la spécificité de la question végétale, de contribuer à une archéologie de la pensée écologique dans les siècles anciens.

Si l'on rencontre des végétaux dans l'iconographie, c'est également le cas dans les sources textuelles dites littéraires. Métaphores issues de la Bible dans les textes spirituels, pièces composant le *locus amoenus* du jardin/verger dans les textes laïcs⁵ : les plantes servent tour à tour de matrice discursive ou de cadre imaginatif mais avec une agentivité restreinte. Le Moyen Âge aurait-il manqué le fait que les plantes sont des êtres vivants ? Ce n'est pas le cas comme en témoignent les débats philosophico-théologiques sur leur statut⁶. Or d'autres textes tels que des *exempla*, des moralisations, ou allégorèses dotent les végétaux d'agentivité ou de liens affectifs, déroutant nos propres représentations en dépit du renouveau de la biologie (Hallé, 2014).

L'allégorèse médiévale et le didactisme exemplaire sont des questions déjà amplement traitées par les études médiévales et leur fonctionnement peut laisser circonspect quant à la place qui est faite à cet *autre* qui sert d'amorce à la machinerie du sens second. Ces dispositifs, au contraire, ne ramènent-ils pas toujours au *même* ? Sans méconnaître cet important pan de travaux, les récents apports en anthropologie et histoire qui repensent le vivant non-humain invitent pourtant à reprendre la question sous un angle différent. Une lecture du *Dialogus creatorum* attribué à Nicolas de Pergame et daté de la seconde moitié du XIV^e siècle⁷, traduit et moralisé par Colard Mansion en 1482, et un regard au texte peu diffusé du *Dit de l'arbre* permettent de procéder à une première enquête sur un panel de textes didactiques végétaux. Quel sens peut-on dès lors donner à ces plantes éloquentes qui, inscrites dans des dispositifs persuasifs, prêchent ou servent de modèle moral à des destinataires humains ? Dans quelle(s) *épistémè(s)* ces figurations s'inscrivent-elles ? Peut-on y lire le signe

³ Citons notamment pour des travaux récents Hiernaux & Timmermans (2018), Chavannes-Mazel & Ijpelaar (2023), Forot (2023), Baldassarri & Blank (2021), Carvallo & Macé (2023). Sur le versant agronomique de la question, on consultera la récente et riche édition établie par Vigneron (2023). Nous n'avons pas pu consulter pour l'heure la thèse récente de Clément-Royer (2008), à ce jour non publiée.

⁴ Nous userons avec parcimonie du terme « nature ». Son remplacement est malaisé : nous utiliserons notamment environnement dont des travaux ont montré l'intérêt pour la période en nuancant les accusations d'anachronisme dont il pourrait faire l'objet. Nous nous sommes appuyé concernant ce point sur la mise au point de Joëlle Ducos sur ce néologisme chez Brunet Latin dans sa communication (non publiée) « La vulgarisation en langue romane de la philosophie naturelle », du colloque *La Nature au Moyen Âge*, organisé par Pascale Bermon, et Dominique Poirel à l'Institut catholique de Paris, les 1^{er} et 2 décembre 2022.

⁵ Pour une introduction, voir le petit ouvrage de Bourgain & Huchard (2002).

⁶ Pour un aperçu des débats philosophiques, se reporter à Baldassarri & Blank (2021).

⁷ Sur la tradition manuscrite, voir Cardelle de Hartmann & Pérez Rodríguez (2010).

d'une indifférence des clercs médiévaux à l'altérité de l'être végétal ? Ou au contraire, l'intuition d'un *continuum* entre l'humain et le végétal que l'on peut tenter d'éclairer à la lumière de travaux en anthropologie ? Notre propos rappellera tout d'abord l'inscription de ces discours dans la vaste catégorie des textes exemplaires aux orientations caractéristiques. Puis, en s'appuyant sur les propositions théoriques formulées par Philippe Descola, on soulignera que l'allégorie ne résume pas le regard posé sur le monde par les encyclopédies médiévales. Enfin, nous soulignerons que ces textes peignent aussi un monde fait de continuités qui n'est pas sans rappeler nos contemporaines notions d'écosystèmes.

Le regard porté par les textes médiévaux sur le monde naturel est donc d'abord tributaire d'orientations explicites qui exposent leur souhait de mettre la connaissance des réalités du monde au service d'un projet global d'édification. De ce point de vue, ainsi que le souligne Sophie Delmas, encyclopédies et recueils d'*exempla* partagent une finalité commune : « L'utilité des savoirs – et plus particulièrement des propriétés des choses – pour la prédication est clairement exprimée par les auteurs mêmes des encyclopédies [...] » (Delmas, 2017, § 4).

Ainsi chez des encyclopédistes comme Barthélémy l'Anglais et Vincent de Beauvais la « postérité » est à entendre comme la réception de leurs textes par des prédicateurs. Les différents paratextes, prologue, et moralisations, intégrés par les auteurs eux-mêmes témoignent de façon transparente de cet objectif. Les deux versions du *Dialogue des créatures*⁸ présentent ainsi un prologue développé, très semblable. Reprenant la pensée d'une création renvoyant en miroir au Créateur, l'auteur du texte latin inscrit le monde naturel dans une stratégie classique d'édification, renvoyant tour à tour à Isidore et Augustin :

[...] Qui per amorem creaturae a creatoris forma se abstulit, rursus per creaturae decorem ad creatoris pulchritudinem revertebatur » (Grässe, 1965, p. 127, l. 9-11).

[celui qui] pour l'amour de la beaulté de la creature se est destourné de la forme du Createur, de rechief par la beaulté de la creature retourne a la beauté de son Createur (Ruelle, 1985, p. 81, § 4-6).

Le destinataire idéal, comme dans les exemples précédents, est clairement affirmé : « utilis est ergo praesens liber praedicatoribus » (Grässe, 1965, p. 128, l. 4).

Le lexique, plus largement, vient appuyer cette orientation edificatrice : *docere*, *corrigere* (Grässe, 1965, p. 127, l. 14) en latin, *enseigner et noz meurs corriger*, en français (Ruelle, 1985, p. 81, § 8). La version latine y ajoute, précédant les besoins de son lecteur idéal, un appareil critique, faisant du texte un véritable instrument⁹ pour la prédication :

⁸ Pour la version latine, on se reportera à l'édition Grässe (1965). Pour la version française d'après Colard Mansion on se reportera à Ruelle (1985).

⁹ Sur les outils du prédicateur, voir notamment Hasenohr & Longère (1981).

Iste ergo liber [...] [habet] duas tabulas praenotatas. Quarum prima exprimit de quibus creaturis tractant singuli dyalogorum, ut lector quo citius habeat, circa versatur ejus intentio. Secunda tabula alphabetico ordine generaliter singulas materias virtutum et vitiorum [...] docet, quo sint quaeque loco reperiendae [...] (Grässe, 1965, p. 128, l. 23-31).

Ce choix exhaustif permettant de croiser entrée naturaliste et entrée morale n'est pas conservé par Colard Mansion qui fusionne les deux tables à partir des entrées naturelles. En revanche, il amplifie le paratexte suivant les récits en fournissant systématiquement une « exposition morale » ou encore une « addition allegorique a cestui dialogue » (Ruelle, 1985, p. 130).

Un tel dispositif explicite n'est pas le choix fait par l'auteur anonyme du *Dit de l'arbre* où la forme souple (Hasenohr, 1996, v. 37-46) de la méditation spirituelle prévaut. Le texte possède en outre une structure un peu tortueuse, soulignée par Geneviève Hasenohr, avec un long prologue consacré aux mauvais usages de la parole. Les premiers vers néanmoins, soulignent le caractère enseignant du discours : « Tout chil qui sont loyal et sage//oent volentier par usage//Racorder biaux fais et biaux dis » (v. 1-3). La thématique végétale est, à ce stade, absente : c'est sur le plan moral que le texte entrelace les thèmes spirituels qui seront traités. Plusieurs mots ou expressions font à cet égard figure d'embrasseur thématique : le « venin » (v. 21), repris aux vers 76 et 107, la « pute fin » (v. 24) qui est mis à la rime du premier vers de la septième strophe (v. 73) ainsi que, dans une moindre mesure, la « mortel vie » (v. 31) qui fait écho au motif du *tempus fugit* de la strophe conclusive. L'association stricte entre propos naturaliste et spiritualité n'y est donc pas aussi évidente que dans le texte encyclopédique mais le cadre permet d'intégrer sans heurt à la strophe 2 la première évocation végétale :

Qu'esse de ceste mortel vie
de l'homme et de sa segnourie ?
On le puet clerement veoir
C'est ainsy c'une ente flourie
Quy devient secque et puis pourrie
C'on gette ens u feu pour ardoir
(v. 31- 36).

Du côté de la clôture, à l'inverse d'un début peu lisible, cette fois, l'allégorie filée tout au long du texte s'impose dans une cohérence limpide pour clore le discours spirituel explicitement :

Arbre fait d'umaine nature
Entreux que ta rachine dure
Avisé toy, le temps s'en va.
Il n'est arbre tant est verdure,

Qu'enfin ne voist a poureture
 Ne jamais ne raverdira.
 Mes, se tu veuls, Dieu te menra,
 Plus bel que tu n'es par decha
 Au jardin de joie seüre.
 S'en disons Ave Maria,
 Car celle en qui Dieu se mira
 Est lassus, qui nous le procure
 Par le vraie amour qu'en nous a.
 (v. 134-145).

Ces orientations claires ne composent toutefois pas le cœur du dispositif textuel. Le vivant a en effet vocation à devenir un objet moral par l'insertion conséquente d'*auctoritates*. Cet outillage est présent dans les seuils, comme chez Collard Mansion où les sections d'allégorèse composent un paratexte distinct. Dans le texte latin du *Dialogus*, ce sont les embrayeurs qui opèrent, au sein du texte, la transition d'une partie à une autre. Ces séquences peuvent se présenter comme un enchaînement serré d'autorités qui développent une idée clé, ainsi, dans le dialogue du romarin et du champ, la nécessité d'élire, en l'absence de souverain, un dirigeant honnête :

Ceste chose doit faire le commun peuple quant il n'a point de recteur ne de vray seigneur [...] : il doit eslire, comme ou temps jadiz on souloit, ung pseudomme droiturier et saige qui le peuple gouverne (Ruelle, 1985, p. 126, s. 906).

Le rappel opéré par l'anaphorique ouvre ensuite sur une succession de références, bibliques, le Livre de la sagesse, l'Écclésiastique, mais aussi laïques, Végèce, Platon, Valère Maxime, Boèce, Sénèque. Il ne s'agit pourtant pas d'une stratégie systématique et le texte latin et Colard Mansion, bien souvent, glosent le premier dialogue par une seconde histoire où prédomine des personnages humains ou animaux. Dans ce cas, la moralisation tend à estomper la présence végétale, par exemple dans le lièvre et l'aurore (dial. n° 28) où la glose ajoute une référence à l'*Histoire ecclésiastique* opposant saint Macaire et une lionne. Ces dispositifs constituent l'architecture même du travail intellectuel médiéval ; ils renseignent en revanche peu sur le regard porté sur le vivant. On lira d'un œil sensiblement différent l'insertion dans le corps du dialogue du même type d'autorités. Cette fois, c'est le vivant lui-même qui, parlant la langue de la Bible devient un véritable sujet moral. Le champ qui s'adresse au romarin (dial. n° 25) l'interpelle ainsi « o pastor egregie » (p. 165, 15), reprenant l'un des qualificatifs topiques attribués au Christ. La rue (dial. n° 26), confrontée à des reptiles venimeux qui lui reprochent de protéger l'espèce humaine, répond en citant le Psaume 23. Le rosier (dial. n° 32), interpellé par la perdrix, l'appelle « soror amantissima » dans une tonalité affective qui rappelle le *Cantique des cantiques*. Dans « Des deux arbres »

(dial. n° 36), c'est l'arbre tordu qui se fait glosateur de sa propre situation, pour éviter d'être abattu :

Cumque praecidere [homines] voluissent, arbor illa loquuta est eis dicens « prudentes viri, scriptum est in lege, Levit. XIX « justa justitia proximo tuo ! Cum enim dominus pergeret contra Sodomam, ut impios judicaret, ait Abrahæ, Gen. XVIII « Clamor Sodomorum multiplicatus est, descendam et videbo, utrum clamorem, qui venit ad me, opere compleverunt, quasi dicat : « mala hominum non semper credite, antequam probetis, inde est, quod iudex sibi peccatum notum punire non potest. De dictum est John VIII « nemo te condemnabit mulier ? Nemo domine. Nec ego te condemnabo. Ergo nolite me condemnare ante probationem fructuum meorum, quia ait salvator Matth VII : a fructibus eorum agnoscetis eos » (Grässe, 1965, p. 177, l. 14-26).

Prenant au pied de la lettre l'affirmation du prologue qui pose la correspondance entre création et créateur, « ex pulchritudine circumscriptae naturae ostendit nobis deus pulchritudinis suae partem aliquam » (Grässe, 1965, p. 127, l. 5-7), l'auteur du *Dialogus* prête les mots du texte biblique à l'arbre lui-même. Le mouvement d'aller et retour qui caractérise d'ordinaire la glose, le « saut herméneutique »¹⁰ se trouve comme réduit, voire, écrasé. La création parle en apparence sans médiation.

Pourtant, quoique la finalité édifiante des textes soit mise en exergue et que l'écriture informe le vivant dans le moule des correspondances allégoriques, ces textes participent aussi d'une perspective pré-encyclopédique. Tout en assumant une transposition des considérations humaines à la sphère du cosmos, ils visent à produire un discours porteur de savoir.

Les textes reprennent à cet égard des données connues. Dans les deux versions du *Dialogue des créatures* une large majorité des plantes convoquées sont typiques du pourtour méditerranéen¹¹ : romarin (dial. n° 25), rue (dial. n° 26), hysope (dial. n° 27), cèdre (dial. n° 35), aurone (dial. n° 28), myrte (dial. n° 34), mandragore (dial. n° 31). Il faut moins y voir un reflet d'un quelconque contexte d'écriture qu'un renvoi tout livresque, à l'organisation de la pharmacopée médiévale. Cette dernière reprend en effet les cadres hérités de la Rome antique et que prolonge la botanique d'inspiration cléricale. La présence d'espèces réputées être des panacées, comme la mandragore (également méditerranéenne), témoigne de cette influence. Au choix des espèces vient répondre l'étayage des *auctoritates* transparent qui souligne encore l'inscription du discours dans un horizon textuel : Barthélémy l'Anglais (« De Ysopo... », dial. n° 27), Horace (« De abrotano... », dial. n° 28), Macer (« De plantagine... », dial. n° 29), Augustin (« De mandragora... », dial. n° 31), Papias (« De rampno... », dial.

¹⁰ Nous empruntons à Gilbert Dahan l'expression dont il use dans son ouvrage *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval : XII^e-XIV^e siècle* (Dahan, 1999).

¹¹ Dans la liste, seul le plantain (*Plantago* sp., n° 29) et la verveine (*Verbena*, sp. n° 30) sont des plantes typiques de l'espace européen non méridional. Le rosier, acclimaté depuis la Rome antique, reste une importation issue du monde arabe, en dépit de la présence de son cousin, l'églantier, *Rosa canina*.

n° 33), Isidore (« De mirto... », dial. n° 34), entre autres. Si ces figures ne constituent pas nécessairement des références touchant spécifiquement au végétal, comme Augustin, elles n'en appartiennent pas moins à l'arsenal intellectuel médiéval qui *fait* le savoir¹². Le *Dialogue des créatures* s'inscrit donc pleinement dans cette perspective encyclopédique.

Ce n'est pas le cas du *Dit de l'arbre* où cette fois l'horizon est plutôt spirituel : hormis une référence à Caïn et une invocation de l'*Ave Maria*, c'est l'évocation visuelle de l'arbre qui soutient le déploiement du discours. Si le *Dit de l'arbre* ne s'attache guère aux *auctoritates* c'est peut-être qu'il vise un lectorat davantage laïc en privilégiant un enchaînement de petits tableaux. C'est du côté des *topoi* et de la mobilisation d'images stéréotypées que se joue cette fois la mise en forme, ainsi, par exemple, le *topos* de l'*arbor inversa*¹³

Ly hons doibt estre comparés
A l'arbre qui est bestourné
Dont le chief est la rachine.
On voit, s'uns arbres est copés
Et par desoubx desrachinés
Ly remenans, cest cose fine
Cendre devient en brief termine
Tout ensemment ly hons s'amine
Puis que ses chief est empiriés
Et qu'envers terre s'est déclinés.
Valoir ne luy peut medechine
Puis qu'a mort il est entamés.
(Hasenohr 1996, v. 37-48)

Héritée de l'antiquité et réélaboré au cours du Moyen Âge, notamment dans les milieux chartrains, l'image constitue une référence importante des discours pensant l'humain face au végétal, dans des textes spirituels¹⁴. Le propos s'inscrit donc dans une anthropologie qui dépasse l'horizon de la compilation pour penser la spécificité de l'humain. Pourtant, le *Dit de l'arbre* sait montrer la réalité du monde naturel ; l'image excède le *topos*. Ces textes ont donc à cœur de peindre des êtres appréhendés dans leurs spécificités naturelles et avec une attention aux pratiques réelles organisant les rapports de l'humain à son environnement.

¹² Sur la configuration du savoir médiéval et ses processus d'élaboration, voir Bultot (1981), Weijers (1996) et Delègues (1987).

¹³ Nous renvoyons sur cette image précise sur notre article à paraître dans les actes de la Journée d'étude *En-deçà du grand partage, quelle éco-poétique pour les textes médiévaux ?* (Strasbourg, 28-29 mai 2024).

¹⁴ Pour une étude spécifique de ce motif, voir notre analyse « Le sens de l'arbre. Étude de l'orientation de la métaphore végétale dans quelques textes spirituels », actes à paraître de la Journée d'étude *En-deçà du grand partage : quelle éco-poétique pour les textes médiévaux ?* (Strasbourg, 28-29 mai 2024).

Ces données concrètes oscillent entre des considérations tantôt naturalistes ou ethnographiques. Celles-ci sont toutefois prises dans l'armature de ce que les auteurs caractérisent comme relevant de la *fable* : « [Et quidem illae] creaturae etsi nobis, sicut liber iste fingit, dyalecticae voce formata non loquantur... » (Grässe, 1965, p. 127, l. 10-12). À ce titre, l'ouvrage attribué à Nicolas de Pergame mise sur une écriture adaptée, *jocundo modo* (Grässe, 1965, p. 127 l. 28) qui a pour finalité de réveiller l'intérêt d'un auditoire un peu récalcitrant « taedium audientium evitemus » (Grässe, 1965, p. 127, l. 23). Du côté des *realia* naturalistes, on trouvera l'histoire de ce cèdre qui, mû par un orgueil excessif, entreprend de désherber autour de lui pour qu'apparaisse sa beauté :

Cedrus quaedam in Libano plantata eminens et excelsa super omnes apparebat, ita quod multi ascendebant in montem videre eam. De qua visione laetificati cedrum multipliciter commendabant. Ea propter cedrus sublimari coepit dicens intra se : a cunctis nimium laudata sum propter quod sum laudanda, sed puto, quod si virgulta et arbustula, quae circa me sunt et virescunt et crescunt, praecisa et eradicata fuerint, maxima apparebo ; idcirco, tutius est, antequam eleventur, humiliare ac mutilare ipsa, ne gloriam et honorem meum auferant. Et hoc dicens, cuncta virgulta et arbustula, quae circa pullulabant, praecidit et eradicavit, pro quo denudata apparebat (Grässe, 1965, p. 176 n° 35, l. 35 sq.).

La séquence semble, en première lecture, jouer du comique, selon la perspective évoquée par l'auteur dans sa préface. Le monologue intérieur, « coepit dicens intra se », « sed puto » qui confère au cèdre une pensée structurée entre constats, projections « si virgulta [...] eradicata fuerint » mais aussi émotions « sublimari » et mise en action, « praecidit et eradicavit », pourraient ainsi constituer une stratégie littéraire usant d'une anthropomorphisation à des fins récréatives. Pourtant, plusieurs niveaux de lecture sont possibles. Les conifères sont en effet des végétaux qui empêchent le développement d'autres espèces du fait d'échanges chimiques. La saynète, relue à l'aune d'un regard attentif à la vie végétale, paraît moins incongrue, qu'elle soit issue d'une observation réelle, dans un espace méditerranéen, ou d'une transmission textuelle. Dès lors, l'anthropomorphisation pourrait être aussi un *medium* pédagogique pour rendre compte de la vie végétale dans sa réalité propre.

De même, oscillant entre données naturalistes et pharmacologiques, le lièvre et l'aurone (dial. n° 28) présente une scène de soin « [Abrotanus] super vulnus [leporis] se posuit et spinam inde induxit eumque curavit » (Grässe, 1965, p. 169, l. 3-4). Prise au pied de la lettre, la séquence est irréaliste. En revanche, si l'on y voit une double transposition, d'une part, d'une propriété expulsive attribuée à l'aurone, d'autre part, une mise en œuvre particulière (un cataplasme), la scène ne fait qu'escamoter l'agent humain normalement attendu.

Une semblable prudence pourrait éclairer à nouveaux frais la fable du myrte et de la femme (n° 34, pp. 174-176), cette fois du côté ethnographique. Le texte latin du

Dialogus creaturarum comporte en effet un long dialogue entre la femme et le végétal comme préalable à la cueillette :

Mirtus : si de meo tibi dederō, quale pretium a te habebō ? Ad quam mulier : aurum et argentum non est mihi [...] sed Deo permitto et tibi, quod semper in orationibus meis memoriam tui faciam ac de bonis, quae Deus dederit mihi, partem conferam. Cui mirtus : optimum pretium mihi dabis [...] (Grässe, 1965, l. 9-14).

Un premier niveau de lecture peut se borner à relever l'incongruité d'un tel échange entre des êtres vivants qui ne sont pas dotés de facultés équivalentes dans le prolongement de la veine plaisante invoquée par le prologue. Pourtant, la littérature des pénitentiels et les encyclopédies rappellent que des paroles apotropaïques pouvaient être associées à l'acte de cueillette. La formule « Deo permitto et tibi » pourrait s'inscrire dans ce type de précaution à l'égard d'un cosmos dont l'humain ne se perçoit peut-être pas encore le « maître et possesseur ».

Les textes ne se déploient donc pas sur un horizon purement textuel. Bien plus, sans minimiser le fait qu'ils soient issus de contextes d'écriture cléricaux, il est possible de lire, à travers le jeu littéraire, une attention au monde mettant à distance l'anthropocentrisme chrétien. À ce titre, ils peuvent également accueillir une lecture éco-critique prudente. Pour peu que l'on dépasse le sentiment d'incongruité induit par la mise en dialogue, le monde que présentent ces textes se caractérise dès lors par d'intenses échanges. Ils font échos aux notions contemporaines d'*écosystème* où prime l'interaction : « être est un phénomène relationnel » (Bird Rose, 2019, p. 13). Pourtant, bien qu'ils s'inscrivent dans un horizon culturel tout à fait différent, ces écrits dénotent une vision du vivant plus unitaire qu'il n'y paraît.

Dans le texte anonyme du *Dit de l'arbre* c'est la métaphore qui soutient cette vision. Toutefois, le traitement littéraire de l'image, attentif aux *realia* naturels dépasse le simple *topos* pour construire une représentation où humains et végétaux partagent une physiologie et suivent un même cycle vital

Jonez hons qui as le cuer gay
Amoureux et chantant c'un gay
Or tu es biaux et plaisans
[...] Or tu es ly arbres puissans
A branches verdes florissans.
Or ne te faulx c'un fruit bien vray.
Mais t'es sy caulx et sy boullans
Que tes pechies qui est sy grans
Depert ton fruit au mois de may
(Hasenohr, 1996, v. 49-60).

On aurait tort de réduire cette image à une simple transposition termes à termes des âges de la vie humaine au végétal, et vice versa. En effet, le cœur de la métaphore n'est pas tant une vue morale de la jeunesse que les conceptions à caractère médical organisant la vie humaine en âges dominés par des humeurs. L'effervescence végétale, « branches vertes, florissans », s'inscrit donc dans la correspondance entre physiologie humaine, « sy caulx, sy boullans », et macrocosme, « mois de may ». Plus qu'une métaphore littéraire, le texte met en mots une image à la vertu explicative.

Il est à cet égard frappant que le texte glisse progressivement d'une posture descriptive et extérieure où les similitudes entre arbre et humanité sont posées en vis-à-vis, à un propos qui fond ensemble les deux êtres. Le début pose ainsi une distance explicite « « Ly hons doit estre conparés... » (Hasenohr, 1996, v. 37), entre les deux pôles de la comparaison. Puis, une apostrophe met l'accent sur l'humain « Jonez hons... », (Hasenohr, 1996, v. 49) et établit une équivalence entre l'un et l'autre : « Tu es ly arbre u vermine//destruit amour et karité » (Hasenohr, 1996, v. 69-70). Enfin, et jusqu'à la fin, le discours fusionne, sans plus les distinguer, les deux éléments en adoptant un seul et même discours : « Arbres se va a pute fin//deboutés sera du gardin » (Hasenohr, 1996, v. 74). C'est sur cette unité profonde de la vie humaine et végétale que se clôt le texte, avec la reprise du *topos* « Tempus fugit » appliqué indistinctement :

Arbre fait d'humaine nature
 Entreux que ta rachine dure
 Avise toy, le temps s'en va.
 Il n'est arbre, tant ait verdure
 Qu'enfin ne voist a poureture
 Ne jamais ne raverdira »
 (Hasenohr, 1996, v. 134-139).

Si le point commun entre le vivant et l'humain est, dans le *Dit de l'arbre*, un vitalisme en partage, y compris dans sa finitude, ce n'est pas le cas dans les deux versions du *Dialogue des créatures*, dans la version latine comme romane. Les échanges se concrétisent plutôt dans ce texte par le partage de facultés sensibles et rationnelles ainsi que des capacités d'action, bien loin des conceptions de certains théologiens.

Dans le *Dialogus creaturarum* végétaux, animaux et humain.e.s partagent en effet une condition proche en ce qu'ils éprouvent des émotions. C'est en effet le cas du lièvre et de l'aurone (dial. n° 28). L'animal, en proie à la douleur, sollicite tout d'abord *humiliter* l'arbuste et en appelle à sa pitié « o medice animarum et corporum, miserere mei et sana me » (Grässe, 1965, p. 169, l. 1-2). En miroir, l'abrotan ressent la même émotion, montrant une circulation fluide des affects entre les personnages « abrotanus [...] pietate commotus » (Grässe, 1965, p. 169, l. 3). Puis, une fois soigné, le lièvre témoigne sa gratitude par une marque de reconnaissance adaptée à la nature du végétal

lepus vero *non immemor* beneficii quotidie lagenam aquae super humeros suos portabat et abrotanum ad radicem radicem balneabat et porrigebat aquam ut abrotanum viride et friscum remaneret, dicens “semper ad benefactores simus boni servitores” (Grässe, 1965, p. 169, l. 4-8).

Il en va de même pour le romarin (dial. n° 25). Le champ rempli d’herbes adventices se tourne vers lui « humiliter et devote », ce à quoi le romarin réagit « motus pietate ac victus precibus » (Grässe, 1965, p. 165, l. 19). Dotés d’émotions, les végétaux sont également sensibles en appréciant la beauté, ainsi le cèdre du Liban (dial. n° 35), qui fait sienne l’admiration des spectateurs humains pour sa stature : « multi adscendebant in montem videre [cedrum]. De qua visione laetificati cedrum multipliciter commendabant. Ea propter cedrus sublimari coepit dicens intra se « a nimium laudata sum propter quod sum laudenda » (Grässe, 1965, p. 176, l. 8-12). Si l’émotion esthétique appartient tout d’abord aux actants humains, elle se transfère, par mimétisme, au cèdre sans qu’aucune rupture ne soit signalée dans l’écriture. Dans cette perspective, tous les êtres vivants ont en commun une même sensibilité qu’ils peuvent partager et échanger, qu’ils soient humain, animal, et végétal : dans le dialogue n° 32, c’est une perdrix qu’émeut un rosier. Le rapport aux émotions n’est donc pas anthropocentré :

Rosarium pulcherrimum in quodam viridario pullulabat plenum rosis odoriferis. Accidit autem quod perdix inde transitum habuit et hoc rosarium intuens de rosis illis conculcavit, unde ad ipsum declinavit dicens “o flos decus florum, concede mihi de rosis tuis quoniam me recreare paulum peropto in his odoribus”. Cui rosarium : “Accede ad me soror amantissima, et accipe de de pulchrioribus ad libitum” (Grässe, 1965, pp. 172-173, l. 36 ; 1-6).

Certes, la première appréciation en termes esthétiques émane de la voix narrative, à laquelle se surajoute l’évocation de l’abondance (« pullulabat plenum »). Pourtant, c’est bien ensuite le regard de la perdrix qui est mis en scène (« intuens », « conculcavit »), en lien avec une forme de plaisir (« recreare »). L’insistance sur l’odorat (« odoriferis », « odoribus »), partagée par la voix narrative et l’animal est à souligner : sa place esthétique dans le jardin médiéval est en effet capitale.

Dotés de sensibilité dans un *continuum* qui unit l’ensemble des êtres vivants, les végétaux se voient également crédités dans ce texte d’autres capacités qui prennent le contre-pied des conceptions issues de l’aristotélisme médiéval, à commencer par une forme d’agentivité. Certes, cette capacité peut constituer une métaphore des propriétés attribuées par les hommes et les femmes du Moyen Âge comme on l’a vu dans le cas du lièvre et de l’aurone : l’agentivité de la plante met alors en œuvre l’acte ordinairement dévolu à l’humain. S’agit-il seulement d’une mise en forme textuelle qui métaphorise sous des dehors plaisants, des *realia* ethnographiques ou pharmacolo-

giques ? Dans la continuité des analyses proposées pour les émotions, nous proposons d'y voir aussi un dispositif narratif permettant de créditer les végétaux de capacités d'actions qui débordent la simple propriété curative. Ou plutôt, prenant les textes au pied de la lettre, l'efficacité d'une plante est liée à son action comme agent, ainsi dans le lièvre et l'aurone (dial. n° 28), le romarin et le champ (dial. n° 25), la rue et les animaux venimeux (dial. n° 26). Dans le cas du romarin, outre des émotions, le végétal agit :

Rosmarinus autem motus pietate ac victus precibus *ivit* cum eo ac in medio se posuit agro, quo regente et procurante ager confortatus et viridis factus fructum sexagesimum ac centesimum *attulit* (Grässe, 1965, p. 165, l. 19-22).

Son action se décline sur deux plans : d'une part, un déplacement, ce qui contre-vient à l'idée que les plantes ne bougent pas, d'autre part, une action sur autrui, ce qui récuse la croyance faisant des plantes des êtres passifs. Mobilité, action sur : de nouveau, le *Dialogus creaturarum* pourrait sembler fantaisiste. Pourtant, ce sont précisément ces éléments que le *plant turn* contemporain remet en question en soulignant, dans le sillage de travaux en biologie, combien les végétaux ont investi la dimension de la mobilité et de l'action (voir Gagliano, Ryan & Vieira [2017]). De nouveau, si le texte est métaphorique, le rapport au réel est fondé : les propriétés chimiques des plantes aromatiques ont en effet des vertus thérapeutiques pour les êtres humains, mais aussi pour d'autres végétaux, dont elles peuvent stimuler la croissance et la productivité. Dans le dialogue n° 26, si la rue ne se déplace pas, les autres animaux lui reconnaissent une capacité d'obstruction à leur propre action :

Propter virtutem [rutae], quam contra venenum habet, animalia cuncta venenosa convenierunt simul ad ipsam dicentes : "Tolle te de medio, obsecramus, et non intromittas te inter nos et genus humanum, quia modis omnibus venena nostra cupimus seminare inter homines" (Grässe, 1965, p. 166, l. 25-30).

Si l'action effective est du côté des animaux venimeux mus par la volonté de nuire, la rue, en l'empêchant, n'est pas à envisager comme une résistance passive comme l'indique l'accent mis sur sa présence physique (« in medio », « intromittere »).

La continuité entre les êtres aboutit à des effets surprenants pour un regard moderne, moyennant un jeu serré de correspondances, ainsi dans les deux dialogues entre l'hysope et Mercure (dial. n° 27) et entre la mandragore et Vénus (dial. n° 31). Les deux divinités antiques, comme souvent dans les textes allégoriques, sont redevables d'un traitement évhémériste, Mercure renvoyant à une figure d'homme vicieux, « vir cupidus et avarus, magus et versipellis ac sermonum interpres » (Grässe, 1965, p. 167, l. 26-27). Dans le cas de Vénus, ses attributs mythologiques persistent, mais fortement dévalués : elle est la déesse de l'adultère, *dea adultera*. Dans les deux cas, les plantes

se refusent à tout commerce avec ces personnages. Le pouvoir, positif, ne peut être partagé avec un individu vicieux :

cui mandragora : “omnium impudica, aer et terra polluta est a foetore luxuria tuae [...] recede a me quam citius poteris, quia jam a foetore impudicitiae tuae olfacior” (Grässe, 1965, p. 172, l. 11- 16).

Dans un monde d'interactions entre les êtres vivants, le *continuum* brouille la singularité, des êtres, et par là, leur vertu.

Il est possible de lire ces passages, ainsi que nous l'avons proposé, comme autant de séquences à caractère métaphorique qui rendent compte de façon imagée des interactions qui unissent tous les êtres au sein d'un cosmos aux allures de paléo-écosystème. Peut-on voir plus loin que cette lecture qui reste au niveau d'une approche littéraire et postuler que ce texte rend aussi compte de représentations du monde situées en amont du « grand partage » posé par Philippe Descola (2005) et situé, selon lui, à la période moderne¹⁵ ? Plus précisément, en reprenant la proposition de chronologie de Descola, tout en la nuancant, il est possible, de mobiliser un autre cadre de l'anthropologie, issu des travaux d'Eduardo Viveiros de Castro, et de lire ce texte à la lumière du perspectivisme amérindien, non sans mobiliser toute la prudence nécessaire. Le perspectivisme consiste en effet en une cosmogonie où tous les êtres sont au même niveau, il s'agit d'une « conception indigène selon laquelle le monde est peuplé d'autres sujets, agents ou personnes, au-delà des êtres humains, et dont la façon diffère de celle des humains » (Viveiros de Castro, 2021, pp. 18-19). Cette cosmogonie s'ancre dans des récits mythologiques où « différents animaux sont très éloignés des humains, mais ils sont tous, ou presque, à l'origine, humains ou humanoïdes, anthropomorphes ou surtout, “anthropologiques” dans le sens où ils communiquent avec (et comme) les humains » (Viveiros de Castro, 2021, p. 20). Ce fond mythique n'est pas transposable au Moyen Âge occidental : il ne s'agit pas de travestir le Moyen Âge en ailleurs amérindien. En revanche, le cœur de cette représentation, à savoir, le fait que « les animaux ne nous perçoivent pas comme des humains, mais comme des animaux [et que] eux, ne se perçoivent pas comme des animaux, mais [...] comme des humains » (Viveiros de Castro, 2021, p. 23) est de nature à éclairer ce qui peut se jouer dans ces textes. Ce faisant, à l'instar d'autres chercheurs (voir Coste, 2010), on s'écarte d'une vision univoque qui écrase la pluralité des représentations que la période médiévale accueille, et ce non sans paradoxes. Y a-t-il en effet concurrence entre le contenu de la saynète littéraire et la glose morale de l'allégorie ? Ni le prologue ni les moralisations ne le laissent sentir, les récits se déployant avec une forme de plaisir gratuit. Les

¹⁵ Philippe Descola (2005, pp. 129-132) parle précisément du Moyen Âge, en envisageant cette tranche chronologique comme une préparation des siècles ultérieurs. Nous proposons de nuancer cette interprétation en mettant au contraire en avant une pluralité médiévale, comme y invite, avant nous, Coste (2010).

clercs qui écrivaient et copiaient ne percevaient peut-être pas le caractère hétérodoxe des représentations véhiculées, possiblement tributaires de dimensions archaïques qui les dépassaient. Ou bien au contraire concevaient-ils sciemment l'allégorèse comme un dispositif permettant de désamorcer ces autres représentations. Il n'empêche, ces textes contribuent malgré tout à maintenir vivaces, des représentations où humains, bêtes et plantes coexistent et interagissent, mus par de semblables besoins, émotions et capacités. Dans texte latin, le plaisir de la chèvre sauvage qui goute l'herbe verte (dial. n° 33), projette sur l'animal des réflexes proches de l'humain :

Ad rampnum autem ivit [...] capra silvestris, dum esset in herba mollis et pulchra et ex eo se pavit dulciter cum sapore : Post vero aliquos dies recordata saporis rampni, reversa est ad ipsum volens comdere ut prius. Sed iam induratae spinæ plurimæ manebant in ea, quas cum [capra] morderet, in gutture et in palato infixæ sunt (Grässe, 1965, p. 174, l. 1-7).

Lire ces allégorèses comme des séquences dépositaires de traces d'une forme de perspectivisme européen, c'est pouvoir aussi faire une place à l'incongruité de la fable n° 30 qui semble sortie d'une branche très anthropomorphisée du *Roman de Renart*, et où les animaux, Renard et Loup, semblent n'être que des noms pour des humains comme les autres, rusant dans l'usage de la verveine officinale. Or le perspectivisme, parce qu'il est une cosmogonie du *continuum*, permet de juxtaposer des séquences où les animaux et les végétaux sont des êtres distincts mais mis sur un pied d'égalité des humains, et d'autres où la différence est complètement gommée¹⁶.

Si le *Dit de l'arbre* ne saurait être lu dans une semblable perspective, reste qu'il pose en son cœur aussi un *continuum*, celle de la physiologie des êtres. Ainsi, en amont du « grand partage », les conceptions ayant cours durant le Moyen Âge occidental, et dans des textes dotés d'une indéniable orientation cléricale, présentent des visages bien plus complexes qu'un simple et monolithique anthropocentrisme chrétien. Conçu pour être des dispositifs éloquents au service de la prédication, ils le sont en effet, mais ce faisant, en parlant une langue à l'anthropologie plurielle, conjuguant répétitive allégorèse, et cosmogonie ludique, voire alternative.

¹⁶ Nous nous appuyons, pour cette lecture, sur la proposition théorique émise par Guillaume Andreucci (Université Paul-Valéry Montpellier 3), lors de la journée d'étude « En-deçà du grand partage Quelle écopoétique pour les textes médiévaux ? », tenue à Strasbourg les 28 et 29 mai 2024. L'intervention en question, non publiée, s'intitulait « De quelle(s) ontologie(s) le Roman de Renart porte-t-il la trace ? ».

BIBLIOGRAPHIE

- Baldassarri, F. & Blank, A. (éds.) (2021). *Vegetative Powers, The roots of life in ancient, medieval and early modern natural philosophy*. Cham : Springer.
- Bird Rose, D. (2019). *Vers des Humanités écologiques*. Marseille : Wild Project.
- Bourgain, P. & Huchard, V. (2002). *Jardin médiéval, un musée imaginaire : Cluny, des textes et des images, un pari*. Paris : PUF.
- Bultot, R. (éd.) (1981). *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales : critique et exploitation, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*. Louvain-La-Neuve : Institut d'études médiévales.
- Cardelle de Hartmann, C. & Pérez Rodríguez, E. (2010). Text im Wandel und editorische Praxis : der lateinische *Contemptus sublimitatis* (*Dialogus creaturarum*) in der handschriftlichen Überlieferung. In R. Forster & R. Günthart (éds.), *Didaktisches Erzählen. Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident* (pp. 21-40). Frankfurt am Main : Peter Lang.
- Carvallo, S. & Macé, A. (éds.) (2023). *Analogies végétales dans la connaissance de la vie de l'Antiquité à l'Âge classique*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté.
- Chavannes-Mazel, Cl. & Ijpelaar, L. (éds.) (2023). *The Green Middle Ages : The depiction and use of plants in the Western world 600-1600*. Amsterdam : Amsterdam University Press.
- Clément-Royer, M. (2008). *Contes d'arbres, d'herbes et d'épée : approches du végétal dans le roman arthurien des XII^e et XIII^e siècles* (thèse de doctorat). Université Rennes 2.
- Coste, F. (2010). Philippe Descola en Brocéliande. *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, 6. <https://journals.openedition.org/acrh/1969>.
- Dahan, G. (1999). *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval : XII^e-XIV^e siècle*. Paris : Le Cerf.
- Delègues, Y. (1987). *Les Machines du sens. Fragments d'une sémiologie médiévale*. Paris : Éditions des cendres.
- Delmas, S. (2017). La réception des encyclopédies naturelles dans les sermons au XIII^e siècle. Quelques exemples, *Rursus*, 11. <http://journals.openedition.org/rursus/1340>.
- Delort, R. (1993). *Les Animaux ont une histoire*. Paris : Le Seuil.
- Descola, Ph. (2005). *Par-delà Nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Dittmar, P.-O. (2009). Le propre de la bête et le sale de l'homme. In G. Bartholeyns et al. (éds.), *Adam et l'Astragale* (pp. 153-172). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmslh.1732>.
- Forot, A. (2023). *Du Végétatif au végétal, l'essor d'un nouvel intérêt pour la plante à la fin du Moyen Âge*. Paris : Honoré Champion.
- Gagliano, M., Ryan, J.C. & Vieira, P. (éds.) (2017). *The Language of plants : Science, philosophy, literature*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Grässe, Th.J.G. (éd.) (1965). *Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters, des Bischofs Cyrillus Speculum sapientiae und des Nicolaus Pergamensis Dialogus creaturarum*. Hildesheim : G. Olms.
- Hallé, F. (2014). *Éloge de la plante : pour une nouvelle biologie*. Paris : Points.
- Hasenohr, G. (1996). Le « Dit de l'arbre ». In L. Rossi, Ch. Jacob-Hugon & U. Bähler (éds.), *Ensi firent li ancessor, Mélanges de philologie médiévale offerts à Marc-René Jung*, vol. II (pp. 559-572). Alesandria : Edizioni dell'Orso.
- Hasenohr, G. & Longère, J. (éds.) (1981). *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*. Paris : Édition du CNRS.
- Hiernaux, Q. & Timmermans, B. (éds.) (2018). *Philosophie du végétal*. Paris : Vrin.
- Pastoureau, M. (2007). *L'Ours, histoire d'un roi déchu*. Paris : Le Seuil.

- Ruelle P. (éd.) (1985). *Le Dialogue des créatures. Traduction par Colart Mansion (1482) du Dialogus creaturarum (XII^e siècle)*. Bruxelles : Palais des Académies.
- Vigneron F. (éd.) (2023). *Le Livre des prouffitz champestres et ruraux de Pierre de Crescens. Introduction et texte (livres I-VIII)*, vol. 1. Paris : Champion.
- Viveiros de Castro, E. (2021). Le hochet du chaman est un accélérateur de particules. In *Le Regard du jaguar; introduction au perspectivisme amérindien* (pp. 11-65). Trad. P. Delgado. Bordeaux : La Tempête.
- Weijers, O. (1996). *Le Maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*. Turnhout : Brépols.