



Anabases

Traditions et réceptions de l'Antiquité

16 | 2012

Varia

Le vol d'Icare, du *Roman de la Rose* à Christine de Pizan : de la dénonciation de l'orgueil à la défense de la *curiositas* intellectuelle

Jean-Claude Mühlethaler



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/anabases/4062>

DOI : 10.4000/anabases.4062

ISSN : 2256-9421

Éditeur

E.R.A.S.M.E.

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2012

Pagination : 85-101

ISSN : 1774-4296

Référence électronique

Jean-Claude Mühlethaler, « Le vol d'Icare, du *Roman de la Rose* à Christine de Pizan : de la dénonciation de l'orgueil à la défense de la *curiositas* intellectuelle », *Anabases* [En ligne], 16 | 2012, mis en ligne le 01 octobre 2015, consulté le 20 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/4062> ; DOI : 10.4000/anabases.4062

Ce document a été généré automatiquement le 20 octobre 2019.

© Anabases

Le vol d'Icare, du *Roman de la Rose* à Christine de Pizan : de la dénonciation de l'orgueil à la défense de la *curiositas* intellectuelle

Jean-Claude Mühlethaler

*S'il nous était donné de faire
Ce voyage démesuré,
Et de voler, de sphère en sphère,
À ce grand soleil ignoré.*
Victor Hugo¹

- 1 La fuite de Dédale et d'Icare, retenus en Crète par Minos, leur vol fatal, ont fasciné Ovide qui leur consacre un récit à la fois dans *L'Art d'aimer* et dans *Les Métamorphoses*². Comme l'a bien vu Marc Eigeldinger, Icare est condamné dans cette fable où « le soleil meurtrier symbolise le châtement divin, réprimant la transgression de l'interdit³ ». Selon lui, l'époque médiévale aurait fait sienne la dénonciation ovidienne de l'orgueil, de l'*hybris* du fils qui, négligeant les mises en garde de son père, s'élève trop haut dans le ciel et finit par s'abîmer dans la mer. Marc Eigeldinger cite à l'appui *L'Ovide moralisé* et, de manière plus étonnante (nous y reviendrons), *L'Enfer* de Dante pour conclure qu'il en « va tout autrement dans la poésie française de l'époque renaissante et baroque⁴ », quand la fable, désormais solaire, en vient à traduire l'élévation de l'esprit ou du désir. Même si le mouvement général des réécritures du récit antique ne saurait être contesté, il nous paraît hasardeux de trancher ainsi dans le vif, car le Moyen Âge est moins monolithique que ne le croient trop souvent les spécialistes d'époques plus récentes. Aux XIV^e et XV^e siècles, la fable de Dédale et d'Icare se trouve placée sous des éclairages variés qui témoignent aussi bien de la *suggestion* exercée par le récit ovidien que de la *suspicion*⁵ qu'il suscite parmi bien des auteurs de l'époque.
- 2 Deux textes sont déterminants pour la réception de la fable à la fin du Moyen Âge. Il y a, d'un côté, *L'Ovide moralisé*, véritable somme mythologique⁶ rédigée au début du XIV^e

siècle, puis mise en prose au xv^e et imprimée, à Bruges (1484) et à Paris (1493), dans une version remaniée due à la plume de Colart Mansion⁷ ; de l'autre côté, voici *Le Roman de la Rose*, mis en prose et moralisé par Jean Molinet⁸ en 1500 et dont le succès ne se dément pas pendant la Renaissance⁹. Le vol d'Icare est la première référence mythologique à être intégrée au récit, tout au début de la partie attribuée à Jean de Meun, alors que dame Raison se lance dans une diatribe contre le « baraz¹⁰ » – la fraude – et l'avarice qui triomphent à tous les échelons de la société. Elle oppose aux avarés, esclaves de leurs biens, les « vaillant homme » (v. 5217) qui savent faire de l'argent une source de jouissance générale en le faisant circuler. Ils suivent, dit-elle, l'exemple de Dédale fabriquant des ailes pour lui-même et pour son fils :

A Dedalus prennent essample,
 Qui fist eles a Ycarus,
 Quant par art et non pas par us
 Tindrent par l'air voie commune¹¹.

- 3 De la fable, Raison ne retient que l'art de Dédale, déjà qualifié d'*opifex*¹² par Ovide, et passe sous silence la chute mortelle d'Icare. Dans le contexte – plutôt inattendu ! – d'une louange de la « largece¹³ » et de la charité, leur vol se trouve valorisé positivement. Même la remarque qu'ils n'ont pas agi « par us », laquelle pourrait faire allusion au caractère transgressif de leur entreprise, se transforme en défense de l'inventivité créatrice : à l'instar de Dédale, qui a su fabriquer des ailes et voler, il faut que les hommes généreux donnent, eux, des ailes « a peccune » (v. 5226), à l'argent ! L'actualisation de la fable, que Jean de Meun applique aux réalités économiques de son temps, surprend le lecteur qui perçoit dans ce rapprochement inattendu un indice d'ironie. Il y a bel et bien un détournement du récit ovidien, car le clerc en fait une lecture des plus sélectives, déterminée par les implications satiriques qui sous-tendent le passage : les enjeux moraux de la fable antique ne s'y retrouvent pas.
- 4 À la dénonciation des avarés, dont l'attitude bloque le bon fonctionnement de l'économie, répond l'*exemplum* dont Jean de Meun retient en fait le seul verbe *voler*, utilisé comme métaphore d'une activité fertilisante – la même qui caractérise, dans un tout autre registre, l'œuvre de Nature à la fin du *Roman de la Rose*. C'est elle, dit le texte, qui a forgé la besace et le bourdon de l'amant, mieux « c'onques Dedalus ne sot » (v. 21371) réaliser ses œuvres. Le pèlerinage d'amour se clôt par une accumulation de métaphores érotiques, au moment où Bel Accueil, figure de la dame, permet enfin à l'amant de cueillir la rose. L'acte créateur unit Nature à Dédale, Dédale à Nature, même si aucun artiste ne saurait, aux yeux de Jean de Meun, égaler le travail que Nature réalise dans sa forge¹⁴ ! Dédale sert ici d'étalon auquel se mesure l'activité créatrice ; son nom fonctionne comme un clin d'œil au lecteur (averti), il est – comme déjà dans le premier passage – un ornement rhétorique appelé à donner plus de force persuasive au message.
- 5 Architecte du labyrinthe¹⁵ – de la « maison », « prison » ou « tour Dedalus¹⁶ », comme l'appellent les poètes, pour qui elle symbolise l'enfermement amoureux¹⁷ ou mélancolique¹⁸ – et artisan qui, en fabriquant des ailes, réussit à défier les lois de la pesanteur, Dédale est souvent une figure de l'artiste à la fin du Moyen Âge. Il l'est toutefois rarement de manière aussi marquée que dans *Le Roman de la Rose* ; la plupart du temps, les auteurs se contentent d'un adjectif ou d'un substantif qui suffit à le camper en créateur. *Renart le Contrefait*, œuvre du clerc (ou épiciier) de Troyes, évoque ainsi la « subtilité¹⁹ » de Dédale, terme dont se sert notamment Guillaume de Machaut²⁰, poète et musicien, pour caractériser son art. On le retrouve, toujours au xiv^e siècle, sous

la plume d'Evrart de Conty, médecin de Charles V et mythographe à ses heures ; il accumule les épithètes laudatives, lorsqu'il fait allusion à « Dedalus », ce « moult soutilz ouvriers et mout *ingenieux* de Athenes²¹ » dans *Le Livre des eschez amoureux moralisés*.

- 6 *L'Archiloge Sophie*, traité réalisé vers 1400 et dédié au duc Louis d'Orléans, fait écho au *Livre des eschez amoureux moralisés*. Jacques Legrand, aumônier et confesseur de Charles VI, y propose une véritable rhétorique de la fiction²² en indiquant aux (futurs) poètes comment utiliser les fables mythologiques à des fins de persuasion. L'exploit de Dédale (la fuite par les airs) est, selon ce moine augustin, un exemple bienvenu, quand il s'agit d'illustrer les concepts de « soubtativité-contemplation », tandis que la désobéissance du fils servira à fustiger le péché d'« orgueil²³ ». Au-delà de la récupération du père considéré comme un artiste ou, d'un point de vue chrétien, comme un exemple de *vita contemplativa*, le manuel de Jacques Legrand confirme combien la lecture moralisante de la chute d'Icare, mise en évidence par Marc Eigeldinger, reste courante en ce Moyen Âge finissant. Ainsi, Eustache Deschamps, officier et poète à la cour de Charles VI, ne s'intéresse qu'au père, figure de sage qu'il place dans une liste où figurent Hippocrate, Platon, Orphée et Ptolémée. En désignant le labyrinthe par « bel ouvrage²⁴ », il en fait une œuvre d'art, puisqu'*ouvrier* est à l'époque couramment utilisé pour désigner l'écrivain ou l'artiste ; nous venons d'en voir un exemple dans le passage où Evrart de Conty chante les louanges de Dédale.
- 7 La traduction-adaptation des *Métamorphoses* par l'auteur de *L'Ovide moralisé* annonce le double éclairage – positif pour Dédale, négatif pour Icare – que propose *L'Archiloge Sophie* à ses lecteurs. Jacques Legrand, qui renvoie explicitement au « Li. VIII^e Methamorphoseos²⁵ », condenserait-il le récit et la morale qu'en avait tirée le clerc du XIV^e siècle ?... Par son « sens », écrivait ce dernier, Dédale réussit à rattacher « ordeneement²⁶ » les plumes les unes aux autres, de sorte que l'ouvrage ressemble au chalumeau des bergers. La comparaison avec l'instrument de musique, déjà présente chez Ovide²⁷, met à la fois en évidence l'« art » du père – que celui-ci maudira après la mort d'Icare ! – et révèle à quel point le récit du traducteur-adaptateur se veut fidèle à la fable antique. Dans la glose, le clerc renchérit en multipliant, comme le fera Evrart de Conty, les indications qui campent définitivement Dédale en créateur. Il est à la fois forgeron, charpentier et « trouveres », terme qui désigne, de manière générale, l'inventeur et, plus précisément, le poète lyrique :
- Li bons fevres, li charpentiers,
Li trouveres de tous mestiers,
Li bons mestres, c'est Dieux meïsmes²⁸.
- 8 De l'artiste, on passe au *deus artifex*, concept que le Moyen Âge chrétien a hérité de l'Antiquité²⁹ et qui autorise le clerc à voir en Dédale une figure de Dieu³⁰. Qualifié de « charpentier » (v. 1767), il est également un double de Joseph³¹, père du Christ, à qui il va être assimilé par la suite, puisque son vol est lu comme une représentation de l'ascension du Messie au ciel (v. 1814-1815). Icare, incapable de suivre l'exemple de son père, en vient à représenter le pécheur qui, pourtant doté de deux ailes – l'amour du prochain et l'amour de Dieu (v. 1823-1824) –, se « forvoie » (v. 1828) en sortant du droit chemin. Le mauvais chrétien vole soit vers la gauche, la « partie au dyable » (v. 1831), soit il vole trop bas et se laisse séduire par l'« amor en cest monde » (v. 1837), à moins que, poussé par l'orgueil, péché capital, il ne s'élève dans les airs comme « li folz » Icare (v. 1622).

- 9 D'un côté, la glose fait du vol d'Icare une métaphore de la vie humaine ; de l'autre, elle est l'expression d'un *contemptus mundi* qui débouche sur une diatribe contre les « mondains » (v. 1838), puis contre les « mescheans » (v. 1857) que le clerc menace des pires peines de l'enfer. Son discours tient du sermon et recèle les traces de la spiritualité franciscaine. Mais, en appliquant la leçon qu'il a tirée du récit antique à sa propre époque, le translateur-commentateur actualise le message ovidien et fait sienne une démarche récurrente dans la satire médiévale³². Fort du savoir, grâce auquel il a identifié les valeurs chrétiennes sous le voile de la fable, le clerc peut se poser en prophète indigné et dénoncer les mœurs perverses de ses contemporains avec l'espoir de provoquer chez l'un ou chez l'autre une prise de conscience salutaire.
- 10 Tandis que *L'Ovide moralisé* dénonce la folie et l'outrecuidance d'Icare (v. 1673), *Renart le Contrefait* – c'est-à-dire Renart le fourbe, celui qui imite et falsifie les discours – évoque le *deduit*, le plaisir que prend le jeune homme à voler, négligeant les mises en garde de son père. Même si la version du clerc de Troyes fait écho au *coepit gaudere volatu*³³ ovidien et que l'insouciance juvénile se substitue au péché d'orgueil, elle rejoint *L'Ovide moralisé* avec son intention didactique affichée. Les deux textes plaident pour la « moyenne voie³⁴ », autrement dit pour l'idéal du juste milieu, le rejet de tout excès, prôné par les clercs dans le sillage de Thomas d'Aquin³⁵. Selon Brunet Latin, contemporain du dominicain, la voie moyenne est la voie de la vérité, parce qu'elle est « le mi entre .ii. estremités³⁶ ». Renart qualifie d'ailleurs son récit d'« exemple » (v. 29232)... mais, justement, c'est Renart qui parle et le problème se pose de savoir quel est le statut de vérité que nous pouvons accorder au « chatoy » (v. 29230), à la leçon d'un rouquin dont la tradition médiévale a fait un maître trompeur.
- 11 À une lecture plus attentive, différents indices convergent qui font naître le soupçon d'un discours biaisé. Ainsi, les arguments que Renart place dans la bouche de Dédale, alors qu'il cherche à convaincre son fils de ne pas s'écarter du droit chemin, paraissent pour le moins ambigus :
- Car quicunques est forvoyé,
Par la moyenne est ravoyé³⁷.
- 12 « Ravoyer » signifie remettre dans le bon chemin, ce qui revient à dire que l'on peut s'en écarter – tomber dans le péché, dirait un moraliste – et le retrouver. Bien avant *Tartuffe*, Renart entrevoit, semble-t-il, des « accommodements³⁸ » possibles avec le Ciel et ne porte pas sur la transgression d'Icare le regard sévère du clerc de *L'Ovide moralisé*. Loin de tirer de la fable une leçon propre à montrer à son public la voie du salut, Renart s'en sert *ad usum proprium*. Non seulement il parle dans le cercle restreint de sa petite famille, mais clôt le récit par l'exhortation, adressée au fils qui l'accompagnera à la chasse, de ne pas suivre l'exemple d'Icare :
- Beau filz, tout ainsi te prens garde,
Qu'ainsi com faire me verras
Trestout ainsi tu le feras³⁹.
- 13 La logique du récit animalier l'emporte ici sur la logique d'une récupération morale de la fable. L'intérêt majeur de Renart, qui s'identifie à Dédale, va à l'autorité parentale et à l'attention avec laquelle ses enfants doivent écouter ses « bons dits » (v. 29332). Non seulement sa morale – si l'on peut dire ! – se résume à une leçon pratique, voire domestique, mais Renart refuse de commenter le récit ovidien, invitant ses enfants à le gloser pour en extraire eux-mêmes la substantifique moelle. Après avoir vidé la fable de son suc didactique, Renart laisse de surcroît une grande liberté interprétative à son

public, de sorte que le lecteur, désorienté, se demande où a passé le maître à penser que le goupil prétendait être, quand il avait annoncé une histoire exemplaire. L'inquiétude se justifie d'autant plus que, sous l'effet de la passion, on peut « mal » gloser (v. 29402) un discours, comme Renart lui-même le rappelle quelques vers plus loin en évoquant une célèbre mésaventure de Virgile. L'auteur de l'*Énéide* n'avait-il pas été berné et ridiculisé par la courtisane dont il était amoureux ? Toute sa sagesse ne l'avait pas empêché de prêter foi à des propos trompeurs, de sorte qu'il s'était retrouvé suspendu dans une corbeille, livré aux quolibets des Romains⁴⁰.

- 14 Au contraire du clerc de *L'Ovide moralisé*, le rusé goupil n'offre pas à son auditoire des vérités stables, illuminées par la foi. Même lorsque, dans la deuxième branche, il raconte longuement l'histoire du monde au roi Noble et que l'intention d'« édifier le lecteur » et de « transmettre des savoirs⁴¹ » s'impose au fil de la chronique – rédigée d'abord en vers, puis en prose –, l'ambiguïté n'est pas absente. On finit certes par oublier qui parle, car l'épicien de Troyes néglige de rappeler la situation d'énonciation qu'il avait pris soin de préciser avant de laisser la parole à Renart. La chronique sert au goupil à démontrer que son art maléfique est antérieur même à la création de Nature, de sorte que, dès le début, il a marqué de son sceau l'histoire de l'univers et l'histoire de l'humanité. L'étalage d'érudition, auquel Noble « delyt prend » (v. 5962), n'est pas une fin en soi : Renart chante à la fois son propre triomphe et sauve sa peau en offrant à son suzerain un passetemps agréable.
- 15 Est-ce un hasard si le goupil accorde – au contraire de la chronique dont s'inspire l'épicien de Troyes⁴² – une large place au périple d'Alexandre le Grand ? À l'instar de maître Renart⁴³ – ce « souverain / Qui de toute science est plain⁴⁴ » ! –, le conquérant macédonien a su, grâce à sa maîtrise des « ars » (v. 16399) et son « sçavoir » (v. 16397), soumettre le monde à sa loi... La chronique est faussée à la base, car elle renvoie, en fin de compte, à la seule *renardie* ; le lecteur, entraîné dans le jeu de « la répétition du savoir encyclopédique et la dérision⁴⁵ », se trouve déstabilisé et ne sait quel crédit accorder à un discours qui lui est à la fois familier et étranger. L'*exemplum* d'Icare est entaché de la même ambiguïté⁴⁶ : là encore, le goupil laisse entendre combien la parole humaine, même quand elle se veut la voix de la sagesse, peut être détournée de sa fonction première, voire induire en erreur, puisqu'il faut se méfier autant du locuteur (de ses intentions) que de sa propre compétence à gloser les dires d'autrui.
- 16 Le récit exemplaire consacré à Icare nous paraît reproduire la trajectoire caractéristique du renversement parodique⁴⁷. Renart ne commence-t-il pas par faire miroiter à son auditoire le leurre du sérieux pour descendre ensuite le récit exemplaire de son piédestal en proposant une lecture de la fable au ras des pâquerettes ? Dans la bouche du goupil, l'*auctoritas* finit par être tournée en dérision, la posture initiale du clerc par perdre toute crédibilité. Le rire jaillit de la rupture registrale, du contraste entre les prétentions intellectuelles affichées et l'application de la fable à l'une des deux principales fonctions de la vie animale, la nutrition⁴⁸. La chasse à laquelle le goupil convie son fils évoque la tradition du *Roman de Renart* où la faim, si souvent, sert de départ à une nouvelle aventure, à une nouvelle branche.
- 17 Moralisation, satire, parodie : au début du XIV^e siècle, la fable ovidienne se trouve placée sous des éclairages fort variés. Elle le reste quelque cent ans plus tard, alors même que Jean de Courcy, contemporain de Jacques Legrand, perpétue la tradition qui voit en Icare une incarnation du péché d'orgueil. Déjà âgé, ce chevalier normand⁴⁹ rédige, entre 1410 et 1422, *La Bouquechardière*, une compilation d'histoire ancienne qui va de la

Création à la révolte des Maccabées. Dans le livre I, consacré à l'histoire de la Grèce, il est amené à faire le récit des amours de Pasiphaé, puis relate la construction du labyrinthe, dans lequel Minos a enfermé le Minotaure, puis consacre un chapitre à « Comment Dedalus se partit de Crete et comment son filz cheit en la mer⁵⁰ » (rubrique).

- 18 Jean de Courcy connaît de toute évidence *L'Ovide moralisé*. Comme sa source, il parle de l'« art et engin » de Dédale, qualifie l'idée de s'enfuir par les airs d'« artifice encontre nature » et compare la forme des ailes aux « chalemeaulx de quoy chantoient jadiz les anciens⁵¹ ». Il s'en inspire aussi, quand il dit la stupéfaction des « pastours », puis des « pescheurs » témoins du vol des deux hardis voyageurs⁵². Par contre, notre chevalier ne situe pas, comme *Les Métamorphoses* et *L'Ovide moralisé*, le drame à la hauteur de Lebintos et Calimnos en mer Égée, mais le place au moment où Dédale et Icare « pouvoient les terres de Cecille plainement veoir⁵³ ». En évoquant la Sicile, l'île où Dédale finit par arriver selon le récit antique, Jean de Courcy condense sensiblement le voyage ; de même, il élimine les témoignages d'affection que le père, craignant pour la vie de son fils, lui prodigue avant leur départ⁵⁴. Le chroniqueur tend généralement à réduire les récits à l'enchaînement des actions pour passer ensuite à un commentaire qui en dégage les enjeux moraux.
- 19 L'aventure d'Icare et de Dédale n'a pas le même statut dans *L'Ovide moralisé*, où elle est considérée comme une fable, et dans *La Bouquechardière*, qui en fait un récit historique ; les deux textes se rejoignent pourtant dans la glose. Sans reprendre vraiment les termes de sa source ni suivre son développement, Jean de Courcy loue, lui aussi, le « moyen chemin » (fol. 102) et dénonce la « jeunesse ou folle outrecuidance » (fol. 102^{vo}) d'Icare. Il introduit un point de vue chrétien, quand il identifie la mer à la périlleuse « mer du monde », puis met en garde contre le « mal gouvernement », c'est-à-dire les mauvais comportements qui poussent l'homme à ne pas respecter l'enseignement de « sainte Eglise » (fol. 103), voire à pécher contre Dieu et contre lui-même.
- 20 Jean de Courcy ne se laisse pas pour autant aller à la virulence de la satire. Il ne se pose pas, comme le clerc de *L'Ovide moralisé*, en juge de ses contemporains, mais soumet à ses lecteurs une réflexion sur la bonne conduite à tenir dans cette vie. Il recourt alors à un *nous* qui l'inclut dans la foule des hommes faibles, soumis à la tentation : « quant nous voudrions aucune chose faire », écrit-il, « que nous n'ensuivons du tout noz volentez (nos désirs), ainçois croyons et querons conseil ! » (fol. 102^{vo}). La soumission à l'Église, l'avis des sages, la suprématie de la raison sur les *appétits* (au sens aristotélicien du terme), tout laisse transparaître, chez Jean de Courcy, son profond respect de l'autorité et l'importance qu'il accorde à la hiérarchie sociale. Ainsi, il condamne Icare, parce que celui-ci, en volant plus haut que son père, a voulu « devenir maistre avant que disciple » (fol. 102^{vo}) – comme Phaéton qui a payé de la vie son mépris pour les conseils d'Apollon.
- 21 Jean de Courcy n'est pas le premier à rapprocher Icare de Phaéton ; déjà Ovide avait craint pour son livre le sort du premier et comparé son destin d'exilé au sort du second dans les *Tristes*⁵⁵. Mais, loin de suivre les traces de l'auteur antique, qui fait d'Icare et de Phaéton des figures de projection, dans lesquelles Ovide se reconnaît, le chevalier-écrivain rejoint Jacques Legrand, pour qui les deux héros mythologiques sont des exemples de désobéissance filiale. L'un, note le moine augustin, « ne crut pas son pere » ; l'autre « voutl gouverner le ciel contre la monicion de Phebus son pere⁵⁶ ».

L'Ovide moralisé ne disait pas autre chose, quand il terminait son récit par l'épithaphe où s'inscrit le souvenir de l'interdit bravé par le malheureux fils d'Apollon :

Ci gist Pheton, qui par orgueil
Vault guier* le char dou soleil⁵⁷. *guider

- 22 Parmi les différentes gloses de la fable proposées par *L'Ovide moralisé*, seuls retiendront ici notre attention les vers dénonçant une forme particulière de l'orgueil⁵⁸, celle de l'intellectuel qui s'aventure au-delà des limites que lui impose son savoir. La mise en cause d'un clerc, qui « se vault d'astrenomie / Entremettre » (v. 648-649) pour comprendre la structure de l'univers et le mouvement des planètes, pourrait avoir pour origine la comparaison d'Icare à un astrologue, qui se rencontre déjà sous la plume de Lucaïn et se retrouve çà et là au XVI^e siècle⁵⁹. En même temps, le passage se lit comme une dénonciation de la *curiositas*, dans laquelle saint Augustin voyait un vice, mais un vice qui peut parfois inciter à la vertu, puisqu'il est habité par le désir d'accéder à la (vraie) connaissance⁶⁰. Dans le sillage d'Aristote, dont s'inspire Thomas d'Aquin⁶¹, le Moyen Âge finissant a condamné la *curiositas*, si elle n'est pas contrôlée par la *studiositas* et ne se limite pas aux choses utiles à l'homme⁶². La curiosité reste condamnable, rappelle Jean Gerson⁶³ à l'époque de Charles VI, quand elle s'aventure dans des domaines auxquels l'intelligence humaine ne saurait atteindre. La sagesse de Dieu n'est-elle pas, selon les dires mêmes de l'apôtre, insondable⁶⁴ ?
- 23 Sur un tel arrière-fond, la relecture du vol d'Icare par Christine de Pizan dans *Le Chemin de longue étude* (1403) ne manque pas de frapper. Elle interpelle d'autant plus que *La Mutacion de Fortune*, datée de la même année, se focalise sur l'exploit de Thésée terrassant le Minotaure dans la « prison Dedalus⁶⁵ », mais passe sous silence à la fois la construction du labyrinthe et la fuite de Dédale et d'Icare par les airs. Au cours du voyage allégorique qui constitue la trame du *Chemin de longue étude*, Christine parvient, entraînée par la Sybille de Cumes, au pied de l'échelle de « Speculation⁶⁶ ». Elle se met à gravir les échelons pour accéder au firmament, mais est saisie de crainte à la vue de l'abîme qui se creuse sous ses pieds et, confrontée brutalement à sa condition humaine et terrestre⁶⁷, elle appelle sa guide à l'aide :
- Si considerés ma foiblece
Et la chaleur qui ja me blece,
Et ne vueillés que tant me dueille* *que je souffre au point
Qu'a Ycarus soie pareille
Qui pour trop hault monter chaï*⁶⁸ *tomba
- 24 Même si la mention de la fable reste des plus allusives, Christine de Pizan suit à première vue *L'Ovide moralisé* auquel elle recourt aussi ailleurs dans ses œuvres⁶⁹. À l'instar de sa source, elle dénonce la « presompcion » (v. 1735) du fils désobéissant ; seulement, au lieu d'en faire un exemple à portée générale, qui mettrait en garde contre le péché d'orgueil et légitimerait une satire sociale, Christine s'en sert pour lire sa situation personnelle à la lumière de la tragédie vécue jadis par Icare. Par son geste d'appropriation de la fable, la poétesse place le récit ovidien sous un éclairage subjectif exceptionnel dans notre corpus. Christine pourrait néanmoins s'être inspirée de Dante, à qui elle emprunte aussi le titre du *Chemin de longue étude*, ainsi qu'en témoigne le passage où la Sybille évoque la rencontre du poète florentin et de Virgile au début de *L'Enfer*⁷⁰. Dante s'était souvenu de la chute d'« Icaro misero⁷¹ » – et de celle de Phaéton ! – quand, assis avec son guide sur le dos du monstre Géryon, volant à travers les ténèbres de l'Enfer pour rejoindre le huitième cercle, il est saisi de crainte comme le sera Christine sur l'échelle de Spéculation.

- 25 La réécriture de Christine porte sur plusieurs éléments constitutifs de l'épisode. Au guide (Virgile) se substitue une guide (la Sybille) et le mouvement descendant est remplacé par un mouvement ascensionnel. Icare n'est plus, pour la poétesse, une figure à laquelle il est possible de s'identifier sous l'effet de la peur comme l'a fait Dante en qualifiant le jeune homme de « misero », de malheureux⁷² ; sous la plume de Christine, il devient un contre-exemple dont la voyageuse, lucide, désire se démarquer. La Sybille la conforte dans cette attitude en relevant les différences entre leur situation et celle des deux voyageurs mythiques. Elle permet ainsi à Christine de remettre la fable à sa juste place, de manière à corriger la lecture erronée qu'en fait son élève sous l'emprise de la peur. La Sybille lui fait entendre la voix de la raison : les ailes (spirituelles) de son « humble chamberiere » (v. 697) ne sont pas faites de cire ! Christine n'a pas entrepris cette périlleuse escalade en réalisant une quasi-métamorphose en oiseau ou poussée par la « presomcion » (v. 1749) :

Ainçois* grant desir de veoir *au contraire
 Choses belles te fait avoir
 La volenté* de hault monter⁷³ *le desir

- 26 Maître à penser et guide prévoyante, la Sybille ne répète pas l'erreur de Dédale qui a entraîné son fils en utilisant un art entaché du soupçon de la transgression. Quand elle oppose le concret (la cire) à l'abstrait (l'échelle de Spéculation), elle nous invite à ne pas prendre le récit du voyage à la lettre, mais à le lire en clé allégorique. Christine suit un cheminement intellectuel et ne cède pas, comme Icare, à la tentation du plaisir ni au péché d'orgueil. Elle fait figure de bonne élève, capable de maîtriser ses passions et de se contenter des « misteres » (v. 672) et « merveilles » (v. 726) que la Sybille veut bien lui révéler : les deux voyageuses n'iront pas au-delà du cinquième ciel, celui du firmament (v. 1781).
- 27 Au contraire du Phaéon de *L'Ovide moralisé*, figure d'un intellectuel qui ne connaît pas ses limites, le « grant desir de veoir » est, chez Christine, l'expression d'une soif de savoir légitime, d'une *curiositas* placée sous le signe de la *studiositas*. « Spéculation » a, sous sa plume, le sens que lui donne Nicole Oresme au XIV^e siècle, celui d'une activité de l'esprit ayant pour but la connaissance pure⁷⁴, désintéressée. L'image de l'échelle pourrait s'inspirer de l'échelle d'or qui, chez Dante, se dresse entre le ciel de Saturne et l'Empyrée ; elle devient, pour la clergesse, l'expression des degrés du savoir⁷⁵ qu'il lui faut gravir en toute humilité, si elle veut accéder à la contemplation des beautés célestes. Illuminée par des vérités éternelles auxquelles les esprits moins subtils n'ont pas accès, la sagesse acquise sur le chemin de longue étude investit Christine d'une autorité qui fait d'elle la Sybille de son temps. À l'instar de son illustre guide, qui a jadis porté à Rome les « livres de loys et coustumes » (v. 622), elle devient la messagère de Raison auprès des princes de France à la fin de l'œuvre. Sa mission politique est le fruit de sa *curiositas*, et sa *curiositas* d'« amarresse de sapience » (v. 667) la réponse au manque de discernement du jeune Icare.
- 28 Loin du plaisir égoïste ou de l'orgueil, la *curiositas* de Christine est légitime, car la clergesse est partie en quête d'un savoir utile à la société. Son voyage sous l'égide de la Sibylle n'a-t-il pas pour but de connaître les causes premières des malheurs qui frappent le monde et plus particulièrement la France au bord de la guerre civile ?... Ne désire-t-elle pas apporter, sinon un remède, du moins une explication à la situation désespérée dans laquelle se débat son pays ? L'envol, le désir d'atteindre les sphères interdites aux hommes, peut donc être valorisant et valorisé, rejoignant ainsi le

symbolisme positif qu'a habituellement l'image archétypale de l'ascension vers la lumière⁷⁶ : dans *La Bible des poètes*, Colart Mansion⁷⁷ ne voit-il pas dans le vol un retour au paradis, par opposition au labyrinthe, allégorie des vices et des biens mondains⁷⁸ qui emprisonnent l'homme ?

- 29 On retrouve Dédale et Icare, liés à l'image d'un envol vers la lumière au début du *Champion des Dames* (1442) de Martin Le Franc, grand admirateur – comme il le précise bien plus tard dans le texte – de la « clergie » de « dame Cristine⁷⁹ ». Véritable somme qui entend corriger les thèses défendues par *Le Roman de la Rose*, *Le Champion* est une longue *disputatio*, au fil de laquelle Franc Vouloir réduit à néant les arguments misogynes avancés par ses adversaires. Le texte évoque les deux voyageurs antiques dans la partie introductive, au détour d'une comparaison, alors que l'Acteur vient d'arriver au cimetière d'Amour avec Valentin. Ils y assistent à un « nouveau mistiere » (v. 1869) : des corps ailés attendent le Jugement dernier pour s'envoler ! Et Valentin, serviteur du dieu d'Amour, de commenter⁸⁰ :

En servant Amours fait se sont
 Eles dont voleront au ciel,
 Quant leurs esprits retourneront
 Au jugement dedens leur pel*. *leur peau, leur corps
 Dedalus qui se fist oysel
 Oncq en l'air si hault ne vola,
 Ne son filz Ycarus ysnel* *le rapide Icare
 Qui pour hault voler s'affola*. *se blessa grièvement

- 30 Le service d'Amour permet de gagner le ciel et l'envol est ici l'image de la récompense réservée aux élus – les nobles des cours de Bourgogne et de Savoie – qui, dans leur vie, ont pratiqué la *caritas*, vertu sans laquelle l'univers ne saurait fonctionner. Pour Martin Le Franc, l'amour, le vrai, est d'origine divine⁸¹. Il se manifeste dans l'harmonie des sphères et s'incarne, entre autres, dans l'amour courtois ; il règle la vie sur terre, assure la cohésion sociale et la stabilité des royaumes : « es choses mondaines », écrit le poète dans le prologue adressé à Philippe le Bon, « Amours porte le ceptre et la couronne » (p. 3). Si, juste avant notre passage, Martin Le Franc loue Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne, c'est parce qu'elle a œuvré de manière exemplaire pour la paix et mérite d'avoir un jour sa place parmi les bienheureux, près de Dieu.
- 31 Dans un tel contexte, l'évocation de Dédale, qui peut représenter le parcours du bon chrétien, s'explique ; la présence d'Icare par contre a de quoi étonner, car la tradition ne fait jamais de son vol un service voué à un idéal, qu'il soit amoureux, éthique ou politique. Comme sous la plume de Christine de Pizan, la tentative de Dédale et la chute d'Icare servent ici de repoussoir. Pour ses élus, Dieu réalisera le miracle : ils voleront jusqu'au ciel, sans entraves et plus haut que le père tout en évitant le sort du fils. La comparaison faite par Martin Le Franc tient de l'étalage d'érudition (il connaît sa mythologie) face à son public de cour. Dans la mesure où la fable se définit « par le degré d'*ornatus* qui la caractérise⁸² », on peut se demander si ce lecteur du *Roman de la Rose* prend au sérieux la métamorphose (artificielle) de Dédale « qui se fist oysel ». Pour Martin Le Franc, elle fait partie des *impossibilia* : si l'on veut acquérir louange et honneur, écrit-il ailleurs, un brin ironique, il est inutile d'entrer dans le labyrinthe, passer entre Charybde et Scylla, imiter Hercule ou « Dedalus qui vola / Tout par-dessus la mer salee⁸³ » ! La réalité a des exigences, auxquelles la fable n'offre pas de réponses ni, par conséquent, de modèles à suivre pour ses lecteurs : elle tourne en quelque sorte à vide.

32 Du *Roman de la Rose* au *Champion des Dames* en passant par *Renart le Contrefait*, le statut véridictoire de la fable est sans cesse interrogé à nouveau. La portée didactique en arrive parfois à s'estomper, surtout quand le récit mythologique se trouve réduit à sa fonction d'*ornatus*, voire est entraîné dans les jeux de la parodie ou de la satire. Les implications morales du vol d'Icare, explicites dans les traités d'Evrart de Conty et de Jacques Legrand, caractérisent l'utilisation qu'en font *L'Ovide moralisé* et, dans son sillage, Jean de Courcy ; on en trouve les échos jusque dans *Le Chemin de longue étude* de Christine de Pizan, mais celle-ci n'en tire aucune leçon à portée générale, utilisant la fable de manière à mettre en valeur sa posture de clergesse consciente et (politiquement) responsable. Au-delà des nuances dont est susceptible la dénonciation de l'orgueil ou de la désobéissance, le sort réservé au malheureux fils de Dédale peut donc, par contraste, servir à légitimer le désir de perfection et cautionner un envol intellectuel ou, chez Martin Le Franc, spirituel. Condamné par sa chute, Icare reste un contre-modèle jusque dans sa tentative de se rapprocher du soleil : le poète médiéval ne saurait s'y identifier. Seul le vol réussi de Dédale, fruit des compétences de l'artiste, peut tracer à l'écrivain un chemin qu'il désirerait suivre à son tour, ainsi sous la plume de Boccace :

*O utinam ab inferis remearet Dedalus, qui solus homini pennas induere novit, et mortalibus insuetas celi via sostendere*⁸⁴ !

33 Nouveau Dédale, Boccace part – entreprise ô combien téméraire⁸⁵ ! – à la conquête des cieux dans les *Genealogie deorum gentilium*⁸⁶ : n'en révèle-t-il pas les mystères, quand il offre à ses lecteurs le récit de la vie des dieux et de leurs descendants ?... Dans aucun texte français de notre corpus, même chez Christine de Pizan ou Martin Le Franc qui ont lu l'auteur italien, le vol de Dédale ne symbolise le parcours créateur du poète ni ne devient la métaphore du livre en train de s'écrire. Si l'ascension de la clergesse laisse entrevoir une association possible entre l'envol et l'écriture, le lien n'est explicitement établi que chez Boccace. Son admiration pour l'exploit de Dédale ouvre, peut-être, la voie à la récupération d'Icare à l'époque de la Renaissance.

NOTES

1. *Les Contemplations*, III, XXX, 2.

2. *Art d'aimer*, II, 21-96 ; *Métamorphoses*, VIII, 183-235.

3. M. EIGELDINGER, *Lumières du mythe*, Paris, PUF, 1983, p. 92.

4. *Ibid.*, p. 93-94. Sur la réception du mythe, voir aussi A. PEYRONIE, « Dédale », in *Dictionnaire des mythes littéraires*, éd. par P. Brunel, Paris, Éditions du Rocher, 2003 (1^{re} éd. 1988), p. 420-425. C. VÖHRINGER, *Pieter Bruegels d. Ä. Landschaft mit pflügendem Bauern und Ikarussturz*, Munich, Wilhelm Fink, 2002, p. 94-101, esquisse la réception du mythe dans les mythographes, l'emblématique et les proverbes du XVI^e siècle.

5. Au sens que donne à ces termes Y. CITTON, *Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ?*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 205-206.

6. M. POSSAMAÏ-PÉREZ, *L'Ovide moralisé. Essai d'interprétation*, Paris, Champion, 2006, p. 256-262.

7. Sur cet ouvrage, connu sous le titre de *Bible des poètes*, qui adapte aussi l'*Ovidius moralizatus* de Pierre Bersuire, voir : M. B. WINN, *Anthoine Vérard, Parisian Publisher, 1485-1512*, Genève, Droz, 1997, p. 269-281 ; M.-F. VIEL, « La Bible des poètes : une réécriture rhétorique des *Métamorphoses* d'Ovide », *Tangence*, 74 (2004), p. 25-44 [URL : <http://id.erudit.org/iderudit/009204ar>, consulté le 5 avril 2012].
8. Nous remercions Philippe Frieden qui a bien voulu contrôler le passage concernant Icare dans le manuscrit conservé à Paris (BnF, fr. 24393). Le résultat est décevant : Molinet ne juge pas le passage digne d'être moralisé (chap. 25 : *Raison contre les avaricieux*).
9. P.-Y. BADEL, *Le Roman de la Rose au XIV^e siècle. Étude de la réception de l'œuvre*, Genève, Droz, 1980 ; S. HUOT, *The Romance of the Rose and Its Medieval Readers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
10. Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, éd. et trad. par A. STRUBEL, Paris, Le Livre de Poche (Lettres Gothiques), 1992, v. 5151.
11. *Le Roman de la Rose*, v. 5222-5225. Contrairement à l'éditeur, nous avons écrit les noms propres avec majuscules.
12. *Métam.* VIII, 201. La capacité créatrice de Dédale est centrale dans le récit ovidien : cf. N. RUDD, « Daedalus and Icarus (I) : From Rome to the End of the Middle Ages », in Ch. MARTINDALE (éd.), *Ovid Renewed. Ovidian Influences on Literature and Art from the Middle Ages to the Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 23.
13. *Le Roman de la Rose*, v. 5243 (la générosité).
14. Voir J.-Ch. PAYEN, *La Rose et l'utopie. Révolution sexuelle et communisme nostalgique chez Jean de Meung*, Paris, Éditions Sociales, 1976, p. 149-150.
15. Si le labyrinthe, figure archétypale, est un topos du discours amoureux au Moyen Âge, Richart de Fournival semble être, au XIII^e siècle, l'un des premiers à l'associer explicitement à Dédale : voir M. GALLY, « Entre *fin'amor* et Ovide : Richart de Fournival *soutieus parliers* d'amour », *Cahiers de Recherches Médiévales*, 9 (2002 : *Lectures et usages d'Ovide*), p. 15-17 [URL : <http://crm.revues.org/872>, consulté le 17 février 2012].
16. Dans la *Ballade contre les ennemis de la France*, François Villon (*Lais, Testament, Poésies diverses ; Ballades en jargon*, éd. et trad. par J.-C. MÜHLETHALER et É. HICKS, Paris, Champion Classiques, 2004, p. 330) multiplie les allusions mythologiques : que la « tour Dedalus » (v. 10) serve de prison aux ennemis du pays, qui sont ainsi associés au Minotaure ! L'utilisation de la fable à des fins politiques semble être exceptionnelle.
17. Pour Evrart de Conty, *Le Livres des eschez amoureux moralisés*, éd. par F. GUICHARD-TESSON et B. ROY, Montréal, CERES, 1993, p. 402, la « maison Dedalus » représente le « vergier de Deduit » où se perdent les « folz amans ». À la fin du XV^e siècle, Guillaume Alexis lui fait écho, quand il écrit : « C'est une maison Dedalus, / Car, quant on cuide sortir hors, / Tant y a de chemins retors / Qu'on ne scet jamais trouver l'us » (« Le Blason des faulses amours », v. 1185-1188, in *Œuvres poétiques de Guillaume Alexis*, éd. par A. PIAGET et É. PICOT, Paris, Firmin Didot, 1896, p. 234).
18. Charles d'Orléans, *Le Livre d'Amis : poésies à la cour de Blois (1440-1465)*, éd. et trad. par V. MINET-MAHY et J.-C. MÜHLETHALER, Paris, 2010, rondeau 513, v. 1-2 : « C'est la prison Dedalus / Que de ma merencolie ».
19. *Renart le Contrefait*, éd. par G. RAYNAUD et H. LEMAÎTRE, Genève, Slatkine Reprints, 1975 (1^{re} éd. Paris 1914), v. 29239 et 29243. Il rédige une première version entre 1319 et 1322 ; la seconde date de 1328-1342.
20. J. CERQUIGLINI, « *Un Engin si subtil* ». *Guillaume de Machaut et l'écriture au XIV^e siècle*, Paris, Champion, 1985.
21. *Le Livres des eschez amoureux moralisés*, p. 402. Dans le roman de *Bérlinus* (éd. par R. BOSSUAT, Paris, SATF, 1931, vol. I, p. 114), Dédale est aussi qualifié de « moult -soubztil engignerres » : on associe à son nom l'une des merveilles du palais d'Ysope, le pont périlleux.

22. D. POIRION, « Jacques Legrand : une poétique de la fiction », in *Écriture poétique et composition romanesque*, Orléans, Paradigme, 1994, p. 259-267.
23. Jacques Legrand, *Archiloge Sophie / Livre de bonnes meurs*, éd. par E. BELTRAN, Paris, Champion, 1986, p. 185.
24. *Œuvres complètes d'Eustache Deschamps*, éd. par le marquis DE QUEUX DE SAINT-HILAIRE, Paris, Firmin Didot, 1882, vol. III, p. 183 (pièce n° CCCXCIX, v. 8).
25. *Archiloge Sophie*, p. 183. L'éditeur plaide pour une influence du *Reductorium morale* de Pierre Bersuire, dont le livre XV, l'*Ovidius moralizatus*, contient les « fictions » mythologiques (p. 15).
26. *L'Ovide moralisé, poème du commencement du XIV^e siècle*, vol. III, éd. par C. DE BOER, M. G. DE BOER et J. Th. M. VAN 'T SANT, Wiesbaden, Sändig, 1966 (1^{re} éd. 1931), livre VIII, v. 1600 et 1602.
27. *Métam.* VIII, 191-192 : « rustica [...] fistula ».
28. *L'Ovide moralisé*, livre VIII, v. 1767-1769.
29. E. R. CURTIUS, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin*, trad. par J. Bréjoux, Paris, PUF, 1986 (1^{re} éd. 1956), vol. II, p. 401-404.
30. Sur la moralisation de la fable en clé chrétienne, voir M. POSSAMAÏ-PÉREZ, *L'Ovide moralisé*, notamment p. 518, 615-616 et 715, ainsi que l'ouvrage pionnier de P. DEMATS, *Fabula. Trois études de mythographie antique et médiévale*, Genève, Droz, 1973, p. 107-113.
31. Voir M. POSSAMAÏ-PÉREZ, *L'Ovide moralisé*, p. 714.
32. Sur ce mécanisme, voir J.-C. MÜHLETHALER, *Fauvel au pouvoir. Lire la satire médiévale*, Paris, Champion, 1994, notamment p. 234-245.
33. *Métam.* VIII, 223.
34. *L'Ovide moralisé*, v. 1637 ; *Renart le Contrefait*, v. 29287.
35. É. GILSON, *Le Thomisme : introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1989, p. 378-379.
36. Brunetto Latini, *Li Livres dou tresor*, éd. par F. J. CARMODY, Genève, Slatkine Reprints, 1998 (1^e éd. 1948), p. 185.
37. *Renart le Contrefait*, v. 29287-29288.
38. Molière, *Tartuffe*, IV, 5.
39. *Renart le Contrefait*, v. 29326-29328.
40. Sur les légendes qui entourent Virgile au Moyen Âge, l'ouvrage de référence reste D. COMPARETTI, *Virgilio nel Medio Evo*, Florence, La Nuova Italia, 1941 (1^e éd. 1872), vol II : voir notamment les p. 108-148.
41. L. BRUN, « Maistre Regnard, enseignant et moraliste ? *Renart le contrefait* et son contexte littéraire », in H. BELLON-MÉGUELLE, O. COLLET, Y. FOEHR-JANSSENS et L. JAQUIÉRY (éds.), *La Moisson des lettres. L'invention littéraire autour de 1300*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 304. En négligeant la situation d'énonciation, Laurent Brun tranche dans le vif et propose une lecture à nos yeux réductrice.
42. Il s'agit des *Chroniques abregées* : cf. L. BRUN, art. cit., p. 303.
43. Sur le traitement ambigu que Renart réserve à Alexandre, entre la célébration de son art et une condamnation au nom de la morale chrétienne, voir C. GAULLIER-BOUGASSAS, « Histoires universelles et variations sur deux figures du pouvoir : Alexandre et César dans l'*Histoire ancienne jusqu'à César*, *Renart le Contrefait* et le *Livre de la Mutacion de Fortune* de Christine de Pizan », *Cahiers de Recherches Médiévales*, n° 14 spécial (2007), p. 17-18.
44. *Renart le Contrefait*, v. 22569-22570.
45. J. R. SCHEIDEGGER, *Le Roman de Renart ou le texte de la dérision*, Genève, Droz, 1989, p. 349. On relira avec profit les p. 338-359 consacrées au « savoir contrefait », même si on ne partage pas toutes les conclusions de l'auteur.
46. M. GROSSE, *Das Buch im Roman. Studien zu Buchverweis und Autoritätszitat in altfranzösischen Texten*, Munich, Wilhelm Fink, 1994, p. 192-193, arrive à la même conclusion en étudiant le

traitement des *auctoritates* dans *Renart le Contrefait* : Renart apparaît à la fois comme sage et hypocrite.

47. Tel que le décrit M. BONAFIN, *Contesti della parodia. Semiotica, antropologia, cultura medievale*, Turin, UTET, 2001, p. 25-35.

48. L'autre étant évidemment la génération : voir G. AGAMBEN, *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, trad. par J. Gayraud, Paris, Rivages, 2002, p. 34-35.

49. Sur sa vie, voir A. DEZELLUS, *Jean de Courcy, seigneur de Bourg-Achard, un écrivain et poète normand au temps de Jeanne d'Arc*, Luneray, Bertout, 2001.

50. BnF, fr. 65, fol. 101. Nous remercions Delphine Burghgraeve d'avoir attiré notre attention sur ce texte encore inédit.

51. BnF, fr. 65, fol. 101^{vo}. Cf. *L'Ovide moralisé*, v. 1599-1607.

52. Le pêcheur et l'*arator* – ainsi que le berger – figurent dans les *Metam.* VIII, 217-220. Ils sont au premier plan d'un célèbre tableau dont l'original perdu est attribué à Bruegel l'Ancien, dans lequel les trois témoins ne réalisent pas le drame qui se joue : cf. C. VÖHRINGER, *Pieter Bruegels d. Ä. Landschaft mit pflügendem Bauern und Ikarussturz*, p. 157 et 168-169.

53. BnF, fr. 65, fol. 102 : la réduction témoigne d'un désintérêt récurrent, chez Jean de Courcy, pour la réalité géographique dont on connaît l'importance dans *Les Métamorphoses*, mais aussi dans *L'Ovide moralisé*.

54. *L'Ovide moralisé*, v. 1648-1660, qui amplifient *Métam.* VIII, 210-216. « Lermoier », « paour », « pitié », « baise », « amistié », « doute », « cremour », etc. : le vocabulaire de l'affectivité traverse le passage.

55. *Tristes* I, 79-92.

56. *Archiloge Sophie*, respectivement p. 185 et 160.

57. *L'Ovide moralisé*, livre II, v. 627-628. Cf. *Métam.* II, 327-328, mais où l'on ne trouve aucune mention explicite de l'orgueil.

58. *L'Ovide moralisé*, livre II, v. 645-688. Sur les autres aspects de la dénonciation de l'orgueil, voir M. POSSAMAÏ-PÉREZ, *L'Ovide moralisé*, p. 403-404.

59. Voir C. VÖHRINGER, *Pieter Breugels d. Ä. Landschaft mit pflügendem Bauern und Ikarussturz*, p. 95-99.

60. *De vera religione / Über die wahre Religion*, éd. et trad. par W. THIMME, Stuttgart, Reclam, 1983, chap. LII : « Quid enim appetit curiositas nisi cognitionem [...] » (p. 168). – Cf. G. MOMBELLO, *Les Avatars de « talentum »*, Turin, Società Editrice Internazionale, 1976, p. 48-49.

61. Voir J. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Leiden, Brill, 1987, p. 39-40.

62. Sur cette méfiance d'origine antique, que l'on rencontre jusque dans l'*Iconologia* de Cesare Ripa (1618), voir K. KRÜGER, « Einleitung », in K. KRÜGER (éd.), *Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde in Mittelalter und früher Neuzeit*, Göttingen, Wallstein, 2002, p. 10-13.

63. Voir M. VIAL, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Paris, Vrin, 2006, p. 175, qui cite le *Contra curiositatem studentium*.

64. *Ad Romanos* 11, 33 : « O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei / quam incomprehensibilia sunt iudicia eius / et investigabiles viae eius. »

65. Christine de Pizan, *Le Livre de la mutacion de Fortune*, vol. II, éd. par S. SOLENTE, Paris, Picard, 1959, v. 13425.

66. Christine de Pizan, *Le Chemin de longue étude*, éd. et trad. par A. TARNOWSKI, Paris, Le Livre de Poche (Lettres Gothiques), 2000, v. 1647.

67. Sur la chute comme expérience fondatrice de l'angoisse humaine, voir G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1969 (10^e éd.), p. 123-129.

68. *Le Chemin de longue étude*, v. 1725-1729.

69. Voir D. LECHAT, « Dire par fiction ». *Métamorphoses du je chez Guillaume de Machaut, Jean Froissart et Christine de Pizan*, Paris, Champion, 2005, p. 447-453 ; les présentes remarques, plaçant le passage sous un éclairage différent, se limitent à compléter son analyse pertinente.
70. *Le Chemin de longue étude*, v. 1127-1138. Cf. *Inferno* I, v. 83-85.
71. *Inferno* XVII, v. 109.
72. Comme le relève N. RUDD, « Daedalus and Icarus », p. 30-31, Dante, et Chaucer après lui, se servent d'Icare pour exprimer l'intensité de la peur. La fable ne véhicule chez eux aucun message moral.
73. *Le Chemin de longue étude*, v. 1751-1753.
74. Voir le *Dictionnaire du moyen français* en ligne, entrée « Spéculation ».
75. *Paradiso* XXI et XXII, qui la rapprochent de l'échelle de Jacob et de l'échelle de la Règle de saint Benoît. – Voir Ch. HECK, « De la Mystique à la raison : la spéculation et le chemin du ciel dans *Le Livre du chemin de long estude* », in E. HICKS, D. GONZALEZ et Ph. SIMON (éds), *Au Champ des escriptures. III^e Colloque international sur Christine de Pizan. Lausanne, 18-22 juillet 1998*, Paris, Champion, 2000, p. 709-721 (surtout p. 716-721). Voir aussi son étude *L'Échelle céleste dans l'art du Moyen Âge : une image de la quête du ciel*, Paris, Flammarion, 1997.
76. Voir G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, p. 162-169.
77. L'édition de Vérard (Paris, 1493) peut être consultée sur Gallica (site de la BnF) sous le titre d'*Ovide, De metamorphose*. Voir le fol 75^{vo}, « Sens allegoricque de la fable precedent » : Icare est l'exemple des malheurs qui guettent les enfants désobéissants.
78. On trouve la même lecture en clé chrétienne déjà sous la plume de Pierre Bersuire (*Reductorium morale*) : voir N. LABERE, « Labyrinthe dans la littérature médiévale », in *Dictionnaire des lieux et pays mythiques*, éd. par O. BATTISTINI, J.-D. POLI, P. RONZEAUD et J.-J. VINCENSINI, Paris, Laffont, 2011, p. 676-678, qui offre une bonne vue d'ensemble sur les valences symboliques du labyrinthe au Moyen Âge.
79. Martin Le Franc, *Le Champion des Dames*, éd. par R. DESCHAUX, Paris, Champion, 1999, v. 18940-18942.
80. *Le Champion des Dames*, v. 1881-1888.
81. Sur les implications sociales et politiques de l'amour chez Martin le Franc, voir notre article : « Amour et identité politique : *Le Champion des Dames* de Martin Le Franc », in M. NANNI (éd.), *Urbanität, Identitätskonstruktion und Humanismus : Musik, Kunst und Kultur zur Zeit des Baslers Konzils*, Turnhout, Brepols (à paraître).
82. H. CAMPANGNE, *Mythologie et rhétorique aux XV^e et XVI^e siècles en France*, Paris, Champion, 1996, p. 23, où il discute la position de Jacques Legrand face aux fables ovidiennes.
83. *Le Champion des Dames*, v. 12655-12656.
84. Boccace, *Genealogie deorum gentilium*, éd. par V. ZACCARIA, Milan, Mondadori (*Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. VII-VIII), 1998, p. 1060 (Livre XI, *prohemium*) : « Si seulement Dédale revenait des Enfers, qui seul a su revêtir l'homme d'ailes et révéler à l'homme les voies insolites du ciel. »
85. Le terme, utilisé par Boccace, participe du topos d'humilité : voir *Genealogie deorum gentilium*, p. 44 (Livre I, *prohemium*) et 1060.
86. Cf. N. RUDD, « Daedalus and Icarus », p. 29.

RÉSUMÉS

À la fin du Moyen Âge, la fable de Dédale et Icare ne sert pas seulement, comme on a pu le croire, à dénoncer l'orgueil auquel succombe le mauvais chrétien. Tandis que les traités mythologiques et l'historiographie s'insèrent volontiers dans cette tradition morale, *Le Roman de la Rose* ou *Renart le Contrefait* font du récit ovidien une utilisation surprenante en l'entraînant dans les jeux de la satire et de la parodie. La désobéissance d'Icare, même si elle n'est jamais valorisée positivement, n'est pas toujours un *exemplum* à portée générale, qui s'adresse à un chacun ; elle est aussi utilisée de manière subjective et s'applique alors à une situation et une expérience individuelles. Sous la plume de Christine de Pizan, la chute d'Icare permet ainsi de légitimer, par contraste, la *curiositas* de l'intellectuelle qui cherche à comprendre les causes profondes des malheurs que vit la France. Pour Christine, comme, plus tard, pour Martin Le Franc, la fable sert de repoussoir, quand il s'agit de célébrer l'ascension à la lumière. On perçoit, au-delà de la suspicion face à l'acte transgressif du héros, une fascination qui prépare le terrain à la récupération d'Icare à l'époque moderne.

In the late Middle-Ages, contrary to what may have been thought, the fable of Daedalus and Icarus has not for sole purpose the denouncing of pride to which the bad Christian may yield. While mythological treatises and historiography readily adhere to that moral tradition, *Le Roman de la Rose* or *Renart le Contrefait* make a startling use of the Ovidian narrative, leading it playfully into satire and parody. Icarus's disobedience, though never positively valued, is not always an *exemplum* of general significance applicable to each individual case. It is also subjectively used and is then applicable to individual situations and experiences. Penned by Christine de Pisan, Icarus's fall can thus legitimate by contrast the intellectual *curiositas* which tries to understand the deep-seated causes of France's misfortunes. For Christine and later for Martin le Franc, the fable is used as a foil when the point is to celebrate the rise into light: one perceives, beyond the suspicion in front of the hero's transgressive action a fascination which paves the way to the recuperation of Icarus in modern times.

INDEX

Keywords : Daedalus, Icarus, Ovid, moralization, myth, rewriting, Middle-Ages, Renaissance

Mots-clés : Dédale, Icare, Ovide, Moralisation, mythe, réécriture, Moyen Âge, Renaissance

AUTEUR

JEAN-CLAUDE MÜHLEHALER

Université de Lausanne, Section de Français, Filière Médiévale

jean-claude.muhlethaler@unil.ch