HAL
open science

De Fleurs, d'or, de lait, de miel : les images mariales dans les collections miraculaires romanes du XIIIe siècle

Marie-Laure Savoye

To cite this version:

Marie-Laure Savoye. De Fleurs, d'or, de lait, de miel : les images mariales dans les collections miraculaires romanes du XIIIe siècle. Littératures. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2009. Français. ⟨NNT : ⟩. ⟨tel-00540335⟩

HAL Id: tel-00540335

https://theses.hal.science/tel-00540335v1

Submitted on 26 Nov 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Autorisation HAL

HAL Authorization

UNIVERSITÉ PARIS IV - SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE III : « Littératures françaises et comparée »

THÈSE
pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS IV
Discipline : Littérature comparée

présentée et soutenue publiquement par

Marie-Laure SAVOYE

le 24 juin 2009

De fleurs, d'or, de lait, de miel : les images mariales dans les collections miraculaires romanes du XIIIe siècle

Directeur de thèse : Monsieur le Professeur François Lecercle

Jury :
Monsieur Stefano Asperti (Professeur, Université Roma I- La Sapienza)
Madame Jacqueline Cerquiglini-Toulet (Professeur, Université Paris IV-Sorbonne)
Madame Geneviève Hasenohr (Directeur d'Études Émérite, École Pratique des Hautes Études)
Monsieur François Lecercle (Professeur, Université Paris IV-Sorbonne)
Madame Sylvie Lefèvre (Professeur, Université New-York Columbia)

|__|__|__|__|__|__|__|__|__|__|

Que soient remerciés au seuil de ce mémoire
le Professeur François Lecercle qui d'une indéfectible attention
m'a guidée, conseillée, encouragée,
dès mes premiers travaux de recherche et jusqu'à ce jour,
les Professeurs Geneviève Hasenohr et Sylvie Lefèvre,
qui m'ont enseigné, avec patience et passion, les langues et les littératures médiévales,
les Professeurs Jacqueline Cerquiglini-Toulet et Stefano Asperti,
qui m'ont fait bénéficier de leurs généreux et précieux conseils et suggestions.

Que soient remerciés également
tous ceux qui m'ont formée, aidée, soutenue,
mes parents,
Noëlle Canadell, Fabio Zinelli, et tous les maîtres
qui m'ont donné le goût et la curiosité de l'étude,
Anne-Françoise Leurquin, Claudia Rabel, Patricia Stirnemann,
Jean-Baptiste Lebigue et Ian Short,
ainsi que tous mes collègues de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes,
Estelle, Vincent, Emmanuel, et les amis qui ont aplani pour moi la route
et y ont semé quelques fleurs.

Sans leur accorder la même part que le christianisme oriental, le christianisme du haut Moyen Âge occidental n'ignora pas les miracles de la Vierge[1]. Auteurs historiques (Sigebert de Gembloux[2]), théologiens (Paschase Radbert[3]), pasteurs (Radbod de Tournai[4]) y eurent ponctuellement recours pour l'illustration de leur propos. Toutefois, lorsque philologues et historiens parlent aujourd'hui de miracle marial médiéval, ils pensent en général moins à ces récits isolés qu'à des pièces circulant en séries. Le miracle marial semble par nature exiger le recueil, entendu aussi bien dans son sens textuel (l'œuvre composée de pièces à la fois autonomes et dépendantes) que dans son sens matériel (le manuscrit). La langue

---

[1] Dans une synthèse sur le miracle marial, Guy PHILIPPART rappelle justement la dette de l'Occident à l'égard de l'Orient : « Tout se passe comme si, en la matière, à haute époque, l'Occident n'avait pas été inventif mais s'était contenté pour l'essentiel, au moins jusqu'au IXe siècle, de divulguer quelques œuvres grecques.» (Guy PHILIPPART, « Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval », in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996, pp. 563-590, part. pp. 566-569).

[2] Polygraphe né vers 1030 et mort en 1112, auteur d'une chronique universelle qui couvre les années 381 à 1111. Pour l'année 537, Sigebert rapporte l'histoire de THÉOPHILE (*Chronographia*, in *MGH*, vol. *Scriptores* VI, p. 316).

[3] Abbé du monastère bénédictin de Corbie de 844 à 853, auteur de divers ouvrages exégétiques et théologiques, parmi lesquels un *Liber de corpore et sanguine Domini*. Au chapitre IX, où il est question des bienfaits de l'Eucharistie (in *CCCM*, vol. XVI, p. 60), Paschase Radbert cite le miracle du JUITEL de Grégoire de Tours (confondu par Paschase avec Grégoire le Grand) : « Sed quia iuuante Christo, quid boni haec misteria digne ea percipientibus tribuant, ostendere curauimus, perutile multis in posterum arbitror, si ea quae uerbis diximus, exemplis quibusdam certa reddamus. Haec igitur subsequentia libenter, quaeso, perlege, quorum quaedam ex dictis beati ac praecellentissimi uiri Gregorii Romanae sedis antistitis excerpsimus atque uti isdem egregius doctor in suis scriptis reliquit, huic nostro opusculo inseruimus, ut tanto auctore in medium adducto firmius verba nostra roborentur. » [Mais puisque, avec l'aide du Christ, nous nous sommes efforcé de montrer les bienfaits accordés par ces mystères à qui les reçoit dignement, il nous semble très utile d'appuyer ci-dessous notre propos sur quelques exemples. Poursuis, je t'en prie, ta lecture : nous avons extrait quelque matière des écrits du noble et bienheureux Grégoire, détenteur du siège de Rome ; et nous l'avons insérée dans notre œuvre selon les propres mots de ce remarquable maître, pour que nos paroles soient étayées de la présence en leur cœur d'un si grand auteur.]

[4] Radbod II, évêque de Noyon et Tournai de 1068 à 1098, hagiographe et auteur d'un *Sermo de Annuntiatione beatae Mariae Virginis.* Aux leçons six à huit se trouve l'histoire de la FILEUSE BLESSÉE À LA LANGUE, P.481 (in *PL*, vol. CL, col. 1531-1534).

latine du XIIe siècle voit d'ailleurs apparaître un nouveau mot, *mariale*[5], pour désigner un type d'objet aisément repérable dans les catalogues de bibliothèques mais qui attend encore inventaire et étude synthétique. L'histoire du genre[6] est fulgurante : apparu en langue latine à la fin du XIe siècle[7], ayant connu sa pleine expansion en langues romanes au XIIIe, puis presque totalement délaissé dès le milieu du XIVe siècle, le miracle marial a inspiré auteurs latins et vernaculaires, du domaine anglo-normand aux terres d'Empire en passant par les péninsules ibérique et italienne.

Une cause évidente, et depuis longtemps reconnue, de l'invention de ce type de récit est l'expansion du culte marial, trop souvent attribuée aux seuls cisterciens (et parmi eux au « Docteur marial », Bernard de Clairvaux[8]), plus largement imputable à un renouveau de la spiritualité occidentale. L'entrée dans un christianisme plus « mariologique » prit la double forme d'une production liturgique et théologique sans précédent[9] et de la dédicace massive des nouveaux bâtiments religieux à la sainte. D'un point de vue architectural, la fourchette chronologique que nous avons définie correspond en effet à la restauration, voire la construction ou reconstruction d'édifices importants, en particulier de la plupart des cathédrales

---

[5] Le *Glossarium Mediae Latinitatis* donne comme unique attestation le *Libellus de Miraculis beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi* d'Hugues Farsit ; les autres dictionnaires de latin médiéval ignorent le terme. Il est pourtant très fréquent ; signalons par exemple le *Mariale* d'Albert le Grand (*Mariale sive De laudibus B. M. Virginis libri duodecim*), celui de Jacques de Voragine, ou le *Mariale Magnum* souvent invoqué par les auteurs latins et romans. Le P. Henri BARRÉ a d'ailleurs démontré la valeur générique du substantif *mariale*, en prélude à une étude des sources des miracles mariaux du *Speculum historiale* (« L'énigme du *Mariale Magnum* », in *Ephemerides mariologicae*, 16 (1966), pp. 265-288, part. p. 269) ; voir également Stefano DE FIORES, « Maria in der Geschichte von Theologie und Frömmigkeit », in *Handbuch der Marienkunde*, 1996, t. 1, pp. 99-266, part. pp. 151-152.

[6] Qu'on nous permette de ne pas interroger ici la pertinence de la notion : nous évoquerons ci-dessous les problèmes rencontrés par les auteurs des rares synthèses sur le miracle marial, mais aucun argument ne nous semble s'opposer définitivement à l'établissement d'un corpus regroupant, en dehors des vies de la Vierge *stricto sensu*, l'ensemble des récits, pour la plupart miraculaires, dont un des personnages est, selon des modalités variables, la Vierge Marie. C'est sur cette unique constante thématique et narratologique que nous appuyons ici la notion de « genre ».

[7] On pourra se reporter à notre Annexe 5, qui tente de brosser un panorama de la production latine antérieure à notre corpus.

[8] Voir Henri BARRÉ, « Saint Bernard, docteur marial », in *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 9 (1953), pp. 92-113 ; id., « Dans la lumière de saint Bernard », in *Lumen Vitae*, 8 (1953), pp. 175-183.

[9] Notre point de vue est ici étroitement occidental, même s'il n'ignore nullement l'épanouissement précoce du culte marial en Orient. Dans « La liturgie mariale en Occident », Dom CAPELLE insiste sur la très forte résistance de l'Occident pendant le haut Moyen Âge à l'introduction des offices de la Vierge et sur la relative pauvreté de son répertoire liturgique (in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, 1966, t.1, pp. 215-245). Le contraste n'en est que plus frappant avec les monumentales contributions à l'histoire du dogme d'Anselme de Cantorbéry, de Pierre Abélard, de Bernard de Clairvaux, d'Albert le Grand ou de Bonaventure, pour ne citer ici que les plus célèbres. Peu de penseurs des XIe-XIIIe siècles sont restés silencieux sur la question mariale et l'inventivité poétique de nos auteurs romans n'est qu'une facette de cette efflorescence.

gothiques que conserve le paysage actuel. Sur le seul territoire français, trente-quatre des quelque quatre-vingts cathédrales gothiques sont dédiées à Marie, sans compter les chapelles et portails latéraux consacrés à la Vierge[10].

Aussi, point n'est besoin des trésors de patience d'un Joseph Bédier pour établir les liens entre les premières mises en série de récits miraculaires mariaux et la carte des sanctuaires européens. On sait en effet depuis les travaux d'Adolf Mussafia à la fin du XIXe siècle que les plus anciennes collections se rattachent à des sanctuaires clairement identifiés (Reims, Soissons, Laon, Coutances…). Gabriela Signori a montré avec une grande efficacité le lien unissant les miracles latins locaux et le monde des chanoines séculiers, ou des chanoines réguliers attachés à une paroisse[11]. En sa genèse, le miracle marial est une des composantes de l'hagiographie épiscopale, la gratification accordée par la sainte à un évêque valant reconnaissance des bons et loyaux services rendus à l'Église, au nom d'une assimilation déjà ancienne Vierge-Église[12]. Puis il devient un outil que nous pouvons, sans crainte d'anachronisme, qualifier de publicitaire ; nous devons à Gabriela Signori quelques très instructifs exemples de rivalités entre sanctuaires voisins, où le récit écrit des miracles mariaux devient l'argument essentiel pour prouver la primauté de l'un sur l'autre[13]. La compilation miraculaire, tant qu'elle reste locale, a pour fin d'attirer les offrandes des pèlerins vers son lieu de culte plutôt que vers celui du « confrère ». À l'origine de nos plus anciens récits se trouvaient ainsi sans doute des conflits d'intérêt entre paroisses et très concrètement entre images de la sainte : si aux époques les plus archaïques, le bâtiment seul, et sa consécration à Marie, suffisent en effet à expliquer l'occurrence de prodiges (certaines pièces que nous aurons l'occasion d'étudier en portent encore la trace), dès le XIIe siècle, c'est autour de l'autel de la Vierge, voire de l'image cultuelle déposée sur cet autel que se cristallise la croyance aux vertus miraculeuses.

En sa genèse, le miracle marial est donc lié moins à une dévotion générale à la Mère de Dieu qu'à la propagande en faveur d'un sanctuaire, voire d'une image particulière. Pourtant, les explications deviennent plus délicates lorsque se

---

[10] La représentation du Couronnement de la Vierge est un des aspects des affinités entre dévotion mariale et architecture gothique. Daniel RUSSO en date l'apparition pour l'Italie à la deuxième décennie du XIIe siècle, pour la France, entre 1120 et 1150 (Daniel RUSSO, « Les représentations mariales dans l'art d'Occident », in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, *op. cit.*, pp. 173-291, part. pp. 253-255).

[11] Gabriela SIGNORI, « La bienheureuse polysémie. Miracles et pèlerinages à la Vierge : pouvoir thaumaturgique et modèles pastoraux (Xe- XIIe siècles) », in *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, *op. cit.*, pp. 591-617, part. pp. 605-607 ; eadem, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt*, 1995, pp. 27-29.

[12] Nous renvoyons au travail de Marie-Louise THÉREL, *Le Triomphe de la Vierge-Église*, 1984.

[13] Gabriela SIGNORI présente ainsi un miracle extrait des *Miracula Sanctae Mariae Constantiae*, dont la bénéficiaire est une femme de Bayeux. N'ayant pu obtenir guérison de sa folie à Notre-Dame de Bayeux, elle accomplit un pèlerinage à Notre-Dame de Coutances, d'où elle revient guérie, mais exposée à la vindicte de ses concitoyens (voir « La bienheureuse polysémie… », *op. cit.*, pp. 603-604).

constituent en latin les recueils « multitopiques »[14], ceux que les écrivains médiévaux désignaient indifféremment, nous l'avons vu, du nom de *Mariale*. Au sein d'une même collection se trouvent alors juxtaposés, voire entremêlés, sans hiérarchisation perceptible, des miracles imputables à des sanctuaires parfois concurrents dans la réalité (Laon et Soissons pour n'en citer qu'un exemple). Par ailleurs, il n'est pas rare que les concepteurs des manuscrits aient réuni dans leur volume, à côté des très concrets récits miraculaires, des pièces mariales variées : sermons (tel le sermon sur l'Assomption, « Cogitis me »[15], longtemps attribué à Jérôme, composé en fait par Paschase Radbert), prières et récits apocryphes comme le *Protévangile de Jacques*. La collection miraculaire s'intègre alors dans un ensemble polymorphe de dévotions à la sainte. Le point de vue s'élargit, pour réfléchir sur la place de Marie dans le mystère chrétien et sur le modèle de vie proposé par la Mère du Christ aux hommes.

Or, le regard porté sur la sainteté n'est pas invariant au cours du Moyen Âge, et la lecture des collections miraculaires corrobore l'idée que chacun peut tendre, par des voies singulières, à la perfection chrétienne[16]. Aussi est-il intéressant que Brigitte Cazelles ait fait de la faiblesse une clé de lecture des *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci[17] ; elle a par là attiré l'attention des lecteurs sur une mutation importante des sensibilités entre le haut Moyen Âge et l'époque des rédacteurs de miracles de la Vierge : pour ces derniers, si l'homme est faible par nature, cela ne peut l'écarter définitivement des chemins de la sainteté ; le saint n'est plus un héros, il est un homme « ordinaire », ayant au mieux combattu les défaillances de sa nature pour se rapprocher de l'idéal de vie évangélique. En ce sens, la figure mariale offre un terrain d'étude idéal, parce que la Vierge fut un modèle de sainteté tout en étant suffisamment humaine pour être le vecteur choisi par Dieu pour son Incarnation. Sainte et femme, la figure autour de laquelle s'élabore le *Mariale* propose de tenir un équilibre entre la contemplation de la perfection et la pratique d'une sainteté accessible à des hommes marqués par la faute originelle.

---

[14] Le néologisme ici employé se veut l'antonyme de *local* et permet de désigner la réunion de miracles associés à des sanctuaires et des localités diverses. Adolf MUSSAFIA utilisait l'adjectif *verschieden* (voir par exemple Adolf MUSSAFIA, *Über die von Gautier de Coincy benützten Quellen*, 1894, p. 6). Nous avons préféré mettre l'accent sur la diversité géographique, et ne pas laisser imaginer une hétérogénéité thématique trop grande. Nous avons écarté *international* qui aurait sous-entendu une extension géographique que n'ont pas, bien souvent, ces collections.

[15] Paschase Radbert, *De Assumptione sanctae Mariae virginis*, in *CCCM*, vol. LVI C, pp. 109-162. Sur la question de l'attribution, voir D.C. LAMBOT, « L'homélie du Ps.-Jérôme sur l'Assomption et l'évangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar », in *Revue bénédictine*, 46 (1934), pp. 265-282.

[16] André VAUCHEZ a consacré une étude complète à cette question : *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, 1981. Voir également du même auteur *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, 1999.

[17] Brigitte CAZELLES, *La Faiblesse chez Gautier de Coinci*, 1978.

Le miracle marial, qui fait se rencontrer la sainte et le pécheur, le modèle et le contre-modèle, fragilise la frontière qui pourrait les séparer et invite à réfléchir sur la nature propre de l'un et l'autre. Il offre une voie parallèle à la réflexion théologique qui, depuis l'époque des Pères, s'interroge sur le péché originel, lot commun des mortels, pour savoir dans quelle mesure la Vierge a pu en être dispensée. Il n'est sans doute pas indifférent que les collections multitopiques soient nées sur les terres où resurgissait la question de l'Immaculée Conception au XIe siècle[18]. Peut-être vaudrait-t-il mieux parler d'ailleurs de voies complémentaires, l'une et l'autre pouvant parfois se croiser : le bénéficiaire du miracle de L'INVENTION DE LA CONCEPTION NOTRE-DAME n'est autre qu'un prélat anglais, Elsin (ou Helsin), abbé de Saint-Augustin de Cantorbéry jusqu'en 1070, puis de Ramsey, de 1080 à 1088 ; ce ne saurait être par pur hasard qu'un des fervents défenseurs de l'Immaculée Conception ait été Anselme, lui-même archevêque de Cantorbéry à la génération suivante, de 1093 à 1109, tandis que l'ombre de son neveu Anselme le Jeune, abbé de Bury-Saint-Edmond dans le premier tiers du XIIe siècle, plane sur la plus ancienne collection miraculaire multitopique. Il est évident que les deux projets sont indissociables : la parole du narrateur de miracle est une parole qui se veut prosélyte.

Cela sonne comme une lapalissade. Pourtant, arrêtons-nous un instant sur les rares publications consacrées au miracle marial comme genre littéraire. Dans le domaine latin, les grandes études d'Adolf Mussafia et d'Albert Poncelet n'ont pas été suivies de synthèses théoriques[19]. Pour la littérature romane, la voie fut ouverte en pleine ère structuraliste par Uda Ebel, auteur en 1965 d'un *Das altromanische Mirakel* qui reste une référence. L'ouvrage s'efforce de définir quelques critères permettant de poser l'existence d'un genre « miracle marial », au-delà du très visible éclatement formel du corpus : comment en effet trouver des caractéristiques formelles communes au miracle de THÉOPHILE chez Gautier de Coinci (2092 octosyllabes à rimes plates) et chez Alphonse X (cinq huitains d'heptasyllabes à rimes croisées, entrecoupés d'un refrain de quatre vers à rimes également croisées, le tout accompagné de musique) ? Uda Ebel s'en remet donc aux outils de la narratologie et aux constantes thématiques. L'exposé, qui pose des frontières entre le miracle et la légende d'une part, le miracle et le conte d'autre part, est extrêmement stimulant, mais il n'est que trop facile de prendre Uda Ebel en défaut et de trouver de

[18] Voir Marielle LAMY, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XIIe- XVe siècles)*, 2000, Première partie, chapitres 1 et 2.

[19] Adolf MUSSAFIA, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, 1887-1898 ; Albert PONCELET, « Initia miraculorum beatae virginis Mariae », in *Analecta bollandiana*, 22 (1902), pp. 241-360. Pour une présentation détaillée de ces travaux, voir Annexe 5.

nombreux contre-exemples à chacune de ses affirmations[20]. Même l'existence au seuil du miracle d'une situation de crise qu'une intervention mariale pourra dénouer résiste à la généralisation, certains prodiges étant accomplis par la Vierge en récompense de bons et loyaux services, sans qu'il y ait à proprement parler de « crise » (mentionnons brièvement les divers guerdons accordés aux chantres de la Vierge, l'histoire de MUSE ou encore celle du JONGLEUR DE NOTRE-DAME…). En réalité, hormis l'identité de l'opératrice du retournement, rien ne permet de tenir un discours globalisant sur la structure des récits dans chaque collection ; rien n'entrave le rapprochement, et parfois la confusion, entre le miracle et la légende[21], entre le miracle marial et le lai[22], entre le miracle et l'*exemplum*[23].

Les analyses de Jesús Montoya Martínez vont en grande partie dans le même sens[24], illustrant toutefois les théories d'Uda Ebel d'exemples plus nombreux, apportant quelques nuances aux définitions parfois schématiques de son prédécesseur, et esquissant un tableau complet de la production de part et d'autre des Pyrénées. Au moment même où le philologue espagnol préparait la rédaction de cette synthèse dont la principale limite est certainement de tendre presque exclusivement à la mise en valeur des *Cantigas de Santa María*, l'approche comparatiste de Paule Bétérous[25] lui permettait de mener à son terme une présentation exhaustive de toutes les collections romanes du XIIIe siècle connues. Sans négliger de reprendre les théories d'Uda Ebel, Paule Bétérous profite d'un dépouillement minutieux des textes pour étudier les miracles de la Vierge d'un point de vue sociologique, anthropologique et catéchétique, sinon théologique. En

---

[20] Nous ne fournirons qu'une illustration : p. 50, Uda EBEL distingue le miracle de la légende par la qualité morale de son bénéficiaire. Sa démonstration, fondée sur le miracle du FIANCÉ DE LA VIERGE, est convaincante. Mais lorsque vient la généralisation, qui affirme que le héros de la légende est dès le départ un saint, celui du miracle un pécheur, le lecteur se demande quel sort réserver aux miracles de SAINT BON, d'HILDEFONSE ou de DUNSTAN, prélats récompensés précisément pour des dévotions et des vies de pasteurs exemplaires. Voir également le compte rendu publié par Frederic KOENIG, in *Romance Philology*, 20 (1967), pp. 387-388.

[21] La *Vie des Pères* juxtapose ainsi, sans distinction structurelle, miracles de la Vierge et récits hagiographiques hérités de la Thébaïde, de même que les collections anglo-normandes intègrent la vie de SAINTE MARIE L'ÉGYPTIENNE.

[22] On pourrait tout à fait comparer aux lais bretons un miracle comme le CHEVALIER AMOUREUX.

[23] Aux siècles suivants, de nombreux récits miraculaires se retrouvent d'ailleurs, simplement abrégés, dans des recueils d'*exempla* comme la *Scala Coeli* de Jean Gobi ou les *Contes moralisés* de Nicole Bozon. Or on ne saurait fonder la distinction entre les deux genres sur le critère formel de la longueur, car certaines des *Cantigas de Santa María* font preuve d'une remarquable condensation. La distinction vers / prose n'est pas plus pertinente, certaines des collections du XIIIe siècle, où le miracle a encore son autonomie, ayant choisi la prose (voir ci-dessous la présentation du corpus). Chez Jean Gobi ou Nicole Bozon, on notera que rien ne distingue le miracle marial d'autres types de récits exemplaires (fables ou petits contes) ; la Vierge ne s'y détache pas comme personnage exceptionnel (tout au plus lui accorde-t-on une section propre dans la collection).

[24] Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de milagros en la Edad Media. El milagro literario*, 1981.

[25] Paule Vincenette BÉTÉROUS, *Les collections de miracles en gallo et ibéro-roman au XIIIe siècle*, 1983-1984.

gardant sans cesse à l'esprit la motivation spirituelle de la rédaction des miracles de la Vierge, elle parvient non seulement à donner une véritable unité au corpus, mais aussi à poser les jalons pour des études minutieuses sur les spécificités de chaque rédacteur. Les études statistiques sont nombreuses qui permettent de prendre la mesure des rôles sensiblement distincts attribués à la sainte lors de ses interventions ; les études stylistiques ouvrent la voie vers une meilleure compréhension des motivations propres à chaque auteur. La démarche montre que Paule Bétérous a été consciente qu'on ne pouvait considérer les œuvres indépendamment les unes des autres[26], comme autant d'émanations spontanées et simultanées.

Le travail que nous présentons est fondé sur une double conviction : la première est qu'il est vain de chercher, au-delà du rôle dévolu à la figure mariale, des caractéristiques formelles et thématiques valables pour l'intégralité des collections miraculaires ; en revanche, les choix poétiques des auteurs peuvent trouver une explication dans les nuances spirituelles qui les séparent, et en particulier dans des visions parfois divergentes de la figure mariale et de ses représentations. La seconde conviction est que ces écarts, souvent ténus, ne pourront être révélés que par l'établissement des filiations entre recueils : il semble en effet essentiel de savoir quelle matière première avait à sa disposition le poète pour juger de son activité créatrice. Nous nous efforcerons donc d'apporter quelque lumière sur la genèse, la combinaison et les voies de circulation des récits.

Œuvre de dévotion à la Vierge, l'écriture des auteurs de miracles romans reprend également volontiers les stylistiques mises en place par et pour la littérature courtoise. C'est un fait acquis et nous pourrons nous appuyer en temps voulu sur de très fines études lexicales et stylistiques fondant l'affirmation[27]. Certains romanistes, Paule Bétérous en premier, ont donc eu la tentation d'expliquer le miracle marial (et plus généralement la poésie consacrée à la Vierge) comme la réponse de clercs à la littérature courtoise, et plus exactement comme un compromis permettant à des hommes consacrés de laisser libre cours à leur soif de création littéraire. L'hypothèse est vraisemblable, mais elle ne peut constituer une explication suffisante. Tout d'abord parce que tous nos auteurs ne sont pas des religieux ; qu'il nous suffise ici d'avancer le nom d'Alphonse X, le Roi Savant. Exception faite du roi castillan, de Gautier de Coinci et Gonzalo de Berceo, nous ne sommes pas en

[26] C'est comme pour encourager de nouveau les confrontations entre différentes versions romanes d'un même miracle qu'a été publiée, avec traduction italienne, une anthologie de miracles (l'intégralité des *Milagros de Nuestra Señora*, accompagnée d'une sélection de poèmes de Gautier de Coinci et d'Alphonse X), *Miracoli della Vergine. Testi volgari medievali*, sous la direction de Carlo BERETTA, 1999. En introduction, Cesare SEGRE donne un bref aperçu des apports des lectures transfrontalières.

[27] Nous pensons en particulier, pour le domaine hispanique, à Miguel IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, *Gonzalo de Berceo y las literaturas transpirenaicas : lectura cortés de su obra mariana*, 1995.

mesure de préciser l'identité ni le statut social des rédacteurs de miracles (d'Adgar, nous ne connaissons que le nom, mince avantage sur les auteurs anonymes). Quant au public pour lequel composaient ces auteurs, la prudence impose de le considérer comme mixte ; l'œuvre de Gautier de Coinci le revendique tel : on lit certes dès la première version des *Miracles de Nostre Dame* le sermon « De la chasteté as nonnains », mais inséré dans une œuvre dont certains commanditaires et dédicataires sont des laïcs[28], et qui ne manque pas une occasion de fustiger aussi bien les hommes et femmes du siècle que les clercs. L'explication « sociologique » n'est pas pleinement satisfaisante. Par ailleurs, les miracles ne doivent pas être analysés comme de simples *exempla*, même si certains d'entre eux rejoindront les manuels de prédication à la fin du Moyen Âge, même si les plus célèbres (on pense naturellement à THÉOPHILE) ont inspiré les artistes décorateurs des cathédrales. Ils ne fonctionnent jamais en effet – y compris dans le cas du *Rosarius* – comme simples arguments d'un discours catéchétique, ou du moins n'est-ce pas leur principale qualité. À l'opposé, ils ne doivent pas être lus comme de pures œuvres littéraires, transpositions adaptées à un public religieux ou pieux de la littérature courtoise. Nous espérons montrer qu'ils sont l'expression d'une religiosité souvent assez libre certes, mais profonde. À ce titre nous nous autorisons à les lire comme de précieux témoignages sur la spiritualité, au sens le plus intime du terme, du XIIIe siècle. Leur rhétorique, en particulier pour ce qui concerne les épithètes mariales, puise aussi aux sources de l'euchologie et de la théologie mariales.

Deux facteurs externes, deux spécificités des réflexions théologiques de cette période peuvent avoir exercé une influence sur les esprits de nos auteurs : la première concerne le fait miraculeux lui-même, la seconde les images cultuelles.

On peut s'étonner du silence du haut Moyen Âge quant au miracle[29]. Il s'explique par la coexistence de deux mouvements de pensée radicalement opposés,

---

[28] Quelques vers de l'épilogue des *Miracles de Nostre Dame* suffiront à appuyer ce rappel (Gautier s'adresse à son livre) : « N'est cours a roy ne cours a conte / Ou tu ne soies bien oïs / Et festoyés et conjoïs. / Mais garde bien, ou que tu voises, / A roÿnes ou a duchoises, / Qu'a salüer pas ne m'oublies / Mes deus especïaus amies, / Mes deus contesses, mes deus dames, / Des queles daint metre les ames / Em paradys li roys des roys. / L'une est la contesse de Blois,/ Et l'autre est cele de Soissons. » [Il n'est cour de roi ni cour de comte où tu ne seras bien entendu, fêté et accueilli. Mais où que tu ailles, garde-toi d'omettre de saluer mes deux chères amies – le Roi des Rois daigne accueillir leurs âmes en paradis : l'une est comtesse de Blois, l'autre de Soissons] (*Miracles de Nostre Dame*, II Épi 33, vv. 122-133). Pour une identification des dédicataires de l'œuvre de Gautier de Coinci, voir l'introduction de l'édition KOENIG, pp. xxiii-xxv.

[29] A. MICHEL, auteur de l'article « Miracle » du *Dictionnaire de Théologie catholique* (tome 10/2, 1929, col. 1803), résume la situation en ces termes : « Le haut Moyen Âge a été sobre en fait de déclarations doctrinales touchant le miracle. L'inspiration augustinienne s'y reflète constamment, et la plupart des auteurs placent plus ou moins explicitement les miracles sur le même pied que les événements naturels : au fond, tous ne sont-ils pas également merveilleux et dus à la providence de Dieu ? ».

l'un, minoritaire, qui estime que Dieu seul accomplit des miracles, et qu'il n'y a pas de miracle postérieur au retour du Christ auprès du Père ; pour ces penseurs, ce que nous appelons miracle ne serait qu'un fait naturel que la raison humaine serait, provisoirement ou définitivement, incapable d'expliquer. Mais cette insuffisance de l'homme n'autorise nullement à conclure au caractère non naturel de l'événement. À l'inverse, une majorité large de penseurs estime, dans la tradition augustinienne, que tout est miracle, même si on peut s'accorder à n'employer le terme que pour désigner les faits les plus rares, signes plus perceptibles de la toute-puissance divine. La radicalité des deux positions n'incitait guère à ouvrir le débat.

Or, c'est encore à Anselme de Cantorbéry que nous devons une vraie relance de la réflexion. Dans le *Liber de conceptu virginali*[30], Anselme distingue dans le cours des choses trois causes différentes : la nature, la volonté de la créature, et enfin la volonté divine. Cette dernière est l'agent propre du *cursus mirabilis*, de l'ordre du miracle. À la suite d'Anselme, presque tous les grands théologiens et philosophes scolastiques ont questionné le miracle à un moment ou un autre de leurs recherches[31], allant dans le sens d'une restriction assez importante de l'extension du terme, corollaire - et c'est ce qui importe surtout pour nous - d'une véritable reconnaissance de la possibilité du fait miraculeux[32]. Pendant plusieurs siècles, pratiquement jusqu'à la Réforme, les voix qui s'élèvent contre l'existence effective des miracles sont nettement minoritaires, et très rapidement rangées parmi les manifestations polymorphes de l'hérésie.

Puisque ne pèse sur le miracle aucun interdit théologique, il devient possible, voire opportun, de mettre en forme pour un public avide de « merveille », un merveilleux chrétien, dont l'étude des collections miraculaires mariales permet de mesurer la fécondité. Ce merveilleux chrétien jouit d'un avantage considérable sur le merveilleux païen : il peut prétendre à la véridicité[33]. Il apporte une réponse satisfaisante aux attentes d'une humanité en quête de « verticalité »[34], d'explications transcendantes et d'encouragements face à un quotidien dont l'énigme ne peut que

---

[30] *Liber de conceptu virginali et de originali peccato*, ch. XI, in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, éd. F. S. SCHMITT, 1946, t. II, pp. 153-154. Ce texte est un bon exemple des liens intimes unissant réflexions sur l'ordre de la nature, et donc sur le miracle, et exposé sur la maternité virginale de Marie.

[31] A. MICHEL, *op. cit*, montre la place accordée par les philosophes des XIIe et XIIIe siècles au miracle. Le vif intérêt des penseurs pour cette question s'explique et par l'apparition en Occident d'une science positiviste conquérante (l'école chartraine) et par l'insertion du débat dans des problématiques plus larges sur la liberté et la contingence.

[32] On trouvera des compléments d'information dans l'ouvrage d'André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires*, 1999, pp. 51-52.

[33] Nous devons à Michel ZINK (*Poésie et conversion au Moyen Âge*, 2003, pp. 212-227) une étude de cette double revendication d'écriture merveilleuse et de véridicité dans les prologues de deux grandes collections miraculaires d'oïl, la *Vie des Pères* et les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci.

[34] Voir à ce sujet l'article de Francis DUBOST, « La pensée de l'impensable dans la fiction médiévale », in *Écritures et modes de pensée au Moyen Âge (VIIIe- XVe siècles)*, 1993, pp. 47-68.

susciter angoisses et interrogations ; ou plus exactement, il coupe court à toute recherche d'élucidation. Or, on sait qu'à partir de la fin du XIIIe siècle, la littérature narrative s'enrichit progressivement d'une double veine réaliste (dans les formes brèves en particulier, où l'on passe du lai et de son matériau souvent féérique au fabliau, puis à la nouvelle) et allégorique (avec le dit)[35]. C'est sans doute là une réponse à un public soucieux désormais de trouver dans les œuvres d'art un décryptage plus rationnel de la société. La place laissée au merveilleux chrétien dans l'espace narratif semble se réduire de façon parallèle ; le miracle quitte le récit pour le théâtre.

La seconde spécificité spirituelle de la période tient au statut des images cultuelles. Sans nier l'existence d'images religieuses bien avant le XIe siècle, nous pouvons affirmer que la naissance du miracle correspond à la période de pleine efflorescence de la statuaire mariale et à la découverte des icônes orientales. Nous avons rappelé plus haut le lien que les collections locales entretiennent avec des autels nouvellement consacrés à Marie, ou rénovés. De façon plus générale, si miracle marial il y a, c'est que la Vierge, Mère de Dieu, est de plus en plus visible dans les communautés chrétiennes. Il est même vraisemblable que les images de la divinité les plus répandues soient des images de Vierges à l'Enfant, plus que des christs en croix. Le mystère de l'Incarnation, qui est le cœur de la religion chrétienne, se découvre avant tout par des représentations de la sainte. Marie est la créature par qui Dieu se rend perceptible aux yeux des hommes, l'union en Jésus des deux natures, divine et humaine, étant l'argument le plus souvent invoqué par les défenseurs des images cultuelles pour contrer les attaques des iconoclastes dès le VIIIe siècle[36] : Dieu s'est laissé circonscrire dans le corps d'une vierge ; en prenant chair en elle, il a autorisé les représentations de sa divinité réalisées par la suite. Par un raccourci devant lequel la majorité des théologiens ne frémit pas, accepter les images de Dieu, et en particulier les Vierges à l'Enfant, c'est affirmer sa croyance en la manifestation physique, dans une chair humaine, de Dieu au milieu des hommes ; exprimer quelque réticence iconomaque, ce peut être le premier pas vers l'hérésie.

Ainsi, au XIe siècle, les querelles carolingiennes et la longue résistance de l'Occident aux images saintes semblent appartenir à un passé lointain. Aucun Jonas d'Orléans ne doit élever la voix pour faire taire l'iconoclasme d'un Claude de Turin. Aucune autorité ne s'oppose plus à la libre effusion des dévotions à l'égard des images. On objectera peut-être les propos trop souvent cités de Bernard de

---

[35] À partir de quelques cas, Jean-Charles PAYEN a ouvert d'intéressantes pistes typologiques dans « Lai, fabliau, exemplum, roman court : pour une typologie du récit bref aux XIIe et XIIIe siècles », in *Le récit bref au Moyen Âge*, 1979, pp. 7-23.

[36] Pour une étude plus complète du développement de l'iconographie mariale et une orientation bibliographique, voir ci-dessous chapitre 2. Nous reviendrons en outre sur les querelles suscitées par les images cultuelles au chapitre 11.

Clairvaux dans *l'Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*[37], mais il faut replacer les phrases contre la présence de décor sculpté dans les églises dans le contexte plus large du refus des dépenses somptuaires. Le texte dans son ensemble est un plaidoyer *pro domo*, envoyé par le meilleur orateur cistercien de son temps à son ami, en réponse aux attaques de Cluny. Il ne doit nullement être lu comme une condamnation des images en tant que telles. La position du grand ennemi de Bernard, Abélard, est en revanche beaucoup plus nettement iconomaque, le *Sic et Non* faisant figure d'anthologie de textes contre les images[38]. Mais peut-on considérer la pensée d'Abélard comme représentative de celle de ses contemporains ? Mieux vaut sans doute rappeler que c'est à Thomas d'Aquin que nous devons le discours le plus iconolâtre que nous ait donné la théologie occidentale, discours bien accueilli en un siècle que Jean Wirth distingue comme la seule époque de toute l'histoire du christianisme occidental médiéval où il n'y eut nulle querelle sur les images[39]. À la fin du Moyen Âge à l'inverse, les images cultuelles seront un terrain d'affrontements féroces entre les tenants d'un christianisme traditionnel et les réformistes, quels qu'ils soient.

Au XIIIe siècle, le culte ne connaît donc nulle entrave et les miracles de la Vierge témoignent de la multiplication des images de la sainte, ainsi que du culte qui leur est voué. Pourtant, dès le XIVe siècle, c'est un nouveau type d'image qui gagne la faveur du public, l'image de dévotion privée, destinée à favoriser le recueillement personnel et la méditation solitaire. Or, nous voudrions faire ici une hypothèse que le travail à venir devrait permettre d'étayer : le miracle marial est lié à une image publique, accessible à la collectivité ; il transforme les quelques images privées mentionnées dans les recueils en images de dévotion publique. Bien plus, toute image perçue par l'individu devient, par le fait même de la mise en récit, une image de perception collective. Ce n'est pas, dans notre corpus, le moindre des paradoxes de l'image que de favoriser l'introspection et le face à face avec la transcendance alors même qu'elle est toujours du domaine de la collectivité.

À une époque où la sacralité de l'image est, nous l'avons dit, incontestée, le miracle marial est comme génétiquement lié aux statues et icônes de Marie, dont il donne à voir l'intervention *hic et nunc* dans le monde des humains. Pour qu'un miracle puisse être attribué à la sainte, il faut en effet que soit donnée une preuve concrète ; dans le cas contraire, le fait prodigieux pourrait aussi bien être attribué à quelque force diabolique[40], car le sens du signe envoyé par la Transcendance n'est pas toujours transparent. Les autres saints se voient attribuer des prodiges parce

---

[37] *Apologia ad Guillelmum abbatem*, in *Sancti Bernardi Opera*, éd. Jean LECLERCQ et Henri Marie ROCHAIS, t. III, 1963, pp. 61-108.

[38] Pierre Abélard, *Sic et Non*, Quaestio 45, éd. Blanche B. BOYER et Richard MCKEON, 1976-1977.

[39] Jean WIRTH, *L'Image à l'époque romane*, 1999, p. 266.

[40] Il le sera malgré (ou en raison de) la présence de l'image au XVIe siècle ; voir François LECERCLE, *Le Signe et la relique*, 1987, pp. 516 sqq.

qu'ils ont été préalablement invoqués ou parce que le miracle a eu lieu près d'un sanctuaire conservant l'une de leurs reliques ; mais les reliques mariales sont rares. En revanche nous verrons parfois l'invocation mariale servir d'unique preuve à l'intervention de la sainte. Plus souvent encore, Marie se donne à voir par ses apparitions et autres manifestations oniriques. Les récits que nous allons étudier se livrent à une revalorisation du signe visuel tout à fait exceptionnelle ; ils reposent aussi sur le présupposé qu'images verbales et visuelles peuvent entrer en résonnance, et que l'œuvre d'écriture vient saisir ces images telles qu'elles sont perçues *in intima cordis*.

*

* *

L'image fut acceptée dans les premiers siècles du christianisme car elle libérait pour tous le sens enfermé dans l'Écriture. Gautier de Coinci affiche au seuil de son œuvre une volonté analogue de révélation, qui passe alors par la métaphore de l'exhumation :

> Si douz myracle enseveli
> Dedens la letre ont trop esté ;
> Mais, se vivre puis un esté
> Des plus biaus en volrai fors metre
> Tout mot a mot, si com la letre
> Et l'escriture le tesmoigne.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 32-37)[41]

Ce projet trouve un étrange écho dans le troisième miracle du recueil. En effet, travaillant à la structuration de ses *Miracles*, Gautier décide de donner une des premières places à l'histoire de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES. Une icône de la Vierge, retirée des immondices par un dévot, acquiert le statut d'image cultuelle miraculeuse. Gautier place ce récit juste après le poème qui raconte le guerdon attribué à HILDEFONSE en récompense de son œuvre mariale. Révélation par le texte de la sainteté de la Vierge et révélation par l'image de sa puissance font figure d'activités non simplement complémentaires, mais analogues.

Comment d'ailleurs ne pas songer aux convergences[42] entre l'argumentation de Grégoire le Grand – ou des anonymes cachés derrière son nom – en faveur des images cultuelles et les premiers vers du prologue cité ci-dessus ? Relisons les textes en parallèle :

---

[41] [De si doux miracles sont restés trop longtemps ensevelis dans le texte. Mais si je peux vivre encore un été, j'aimerais en faire sortir les plus beaux, mot à mot, conformément au témoignage du texte et de l'écriture.]

[42] Il ne s'agit là que de point communs, qui ne supposent nullement une influence grégorienne sur l'œuvre de Gautier de Coinci, tant ces convictions font partie du fonds culturel occidental.

Et dum nos ipsa pictura quasi scriptura ad memoriam Filium Dei reducimus, animum nostrum aut de resurrectione laetificat, aut de passione emulcat.[43]
Aliud est enim picturam adorare, aliud picturae historia, quid sit adorandum, addiscere. Nam quod legentibus scriptura, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa ignorantes vident, quod sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt ; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est.[44]

A la loenge et a la gloire
En ramembrance et en memoire
De la roïne et de la dame
Cui je commant mon cors et m'ame
A jointes mains soir et matin,
Miracles que truis en latin
Translater voel en rime et metre
Que cil et celes qui la letre
N'entendent pas puissent entendre
Qu'a son service fait boen tendre.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 1-10)[45]

De part et d'autre, on retrouve le même vocabulaire de l'enseignement aux illettrés (« qui litteras nesciunt » *vs* « Cil et celes qui la letre / N'entendent pas »), le même rappel des fonctions à la fois mnémoniques et affectives de l'un et l'autre supports (« ad memoriam… reducimus » *vs* « en ramembrance et en memoire »), et surtout pareille orientation de la réception de l'ouvrage vers un surcroît de dévotion (« quid sit adorandum addiscere » *vs* « Qu'a son service fait boen tendre »). La traduction romane n'est pas considérée comme une *scriptura* ; sans doute destinée à l'oralité, elle est bel et bien conçue elle aussi comme un enseignement aux *illitterati*. À ces derniers, le poète roman veut donner à voir – pour la donner à adorer – la Vierge Mère du Christ et des hommes. Il veut dessiller le fidèle pour lui apprendre à contempler les statues bien réelles qui peuplent son quotidien ; il lui révèle la possibilité de rencontrer Marie au cœur de sa vie.

Le miracle roman n'oublie pas que l'image cultuelle naît de l'euchologie. En se faisant l'héritier et l'habile orfèvre de l'encomiastique mariale, il veille à rendre manifeste le lien entre les manifestations visuelles de la sainte et les images verbales, les épithètes, qui abondent dans la prière. Les liens entre mots et images sont ainsi de l'ordre de l'enchevêtrement ; les signes s'engendrent incessamment. On sait quel enthousiasme suscitent les manuscrits enluminés des *Miracles de Nostre Dame* ou des

[43] [Et lorsque nous nous remémorons, par la peinture comme par l'écriture, le Fils de Dieu, notre esprit se réjouit de la Résurrection ou s'attendrit à cause de la Passion] Grégoire le Grand, interpolation de l'*Epistola ad Secundinum*, in *MGH*, Epistolae II, p. 149.

[44] [C'est une chose d'adorer la peinture ; c'en est une autre d'apprendre, grâce à une peinture narrative, ce qu'il faut adorer. En effet, la peinture montre aux incultes qui la regardent ce que l'écriture montre à ses lecteurs, car les ignorants voient en elle quels préceptes ils doivent suivre ; en elle lisent ceux qui ne savent pas lire. La peinture sert donc de lecture, surtout chez les barbares.] Grégoire le Grand, *Epistola ad Serenum*, in *MGH*, Epistolae II, p. 270.

[45] [À la louange et à la gloire, en souvenir et en mémoire, de la reine et de la dame à qui je me recommande corps et âme, les mains jointes, matin et soir, je veux transposer en vers rimés des miracles latins que j'ai trouvés, afin que ceux et celles qui ne comprennent pas le texte <écrit> puissent comprendre qu'il fait bon se mettre à son service.]

Cantigas de Santa María[46] ; pour les premiers pourtant, nous ne possédons pas d'étude globale sur les représentations graphiques de l'héroïne éponyme dans les miniatures, même en appui aux nombreuses analyses textuelles sur le rôle joué par la sainte dans les récits[47]. Nous n'avons pas davantage d'éclairage quant à la place et au rôle des épithètes de la sainte dans les collections miraculaires.

Les miracles sont à la fois récits et occasions de multiples rencontres entre la sainte et les hommes. L'ambition de notre lecture sera de préciser sous quels traits et selon quelles modalités se donne à voir l'héroïne, et par voie de conséquence quels liens se tissent en ces récits entre l'homme et la transcendance.

La polysémie des substantifs *image* et *vision* n'est pas le moindre des problèmes au moment d'aborder cette étude. De même qu'il serait arbitraire d'établir des frontières rigides entre ce qui relève de chacun des types de visions définis par Augustin[48], il est nécessaire d'embrasser toutes les acceptions données par les penseurs et artistes médiévaux au mot *image*, c'est-à-dire aussi bien ses emplois esthétiques que scientifiques, logiques qu'anthropologiques. En préambule à sa grande étude sur les notions d'*image* et de *ressemblance* d'un point de vue théologique, Robert Javelet[49] renonce à fournir une liste ferme et incontestable des différentes acceptions du terme, précisant que les limites en restent extrêmement labiles selon les auteurs. Toutes les acceptions relevées par lui trouvent toutefois leur cohérence dans le fait qu'il s'agit toujours de nommer une chose qui en signifie une autre « en raison d'une similitude »[50]. Cette définition, même rapide, montre que l'image, pensée en premier lieu comme ce qui, très concrètement, est donné à voir aux hommes, ne relève pourtant pas uniquement du domaine de la perception visuelle objective. Elle est sans cesse dans un entre-deux, dans un va-et-vient du

---

[46] Sur les manuscrits de Gautier de Coinci, on pourra consulter *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, 2006 ; conçu comme un répertoire et un recueil de contributions de spécialistes, l'ouvrage est l'équivalent pour l'œuvre française de l'à peine plus ancien *Cobras e Son*, 2000, consacré aux *Cantigas de Santa María*.

[47] Outre les pages consacrées à la figure mariale dans les synthèses de Jesús MONTOYA MARTÍNEZ et de Paule V. BÉTÉROUS mentionnées plus haut, on pourra consulter le petit ouvrage de David A. FLORY, *Marian representations*, 2000 et, toujours d'actualité, U.P.J.M. AHSMANN, *Le culte de la sainte Vierge et la littérature française du Moyen Âge*, 1930. Nous n'avons eu que très récemment connaissance d'une thèse soutenue à Londres en 2002 par Deirdre JACKSON sur le Códice Rico des *Cantigas de Santa María* (*Saint and Simulacra: Images of the Virgin in the Cantigas de Santa María of Alfonso X of Castile (1252-1284)* ; il ne nous a pas été possible à ce jour de consulter ce travail.

[48] Dans le *De Genesi ad litteram*, Augustin distingue la *visio corporalis* (la perception visuelle proprement dite), la *visio intellectualis* (la pure contemplation par l'esprit, par la raison) et la *visio spiritalis ou spiritualis* (perception onirique ou visionnaire) ; voir ci-dessous, chapitre 1.

[49] Robert JAVELET, *Image et ressemblance au XIIe siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 1967, pp. XIX-XXIII.

[50] Voir Jean WIRTH, « Faut-il adorer les images ? La théorie du culte des images jusqu'au concile de Trente », in *Iconoclasme. Vie et mort de l'image religieuse*, 2001, pp. 28-37, part. p. 28.

corporel au spirituel que la mise en récit des perceptions visuelles ne fera que rendre plus évident.

L'image est à la fois objet et *medium*, objet visible tendant vers l'invisible, point d'accroche de la pensée destiné à devenir totalement transparent. Au seuil de notre analyse, il nous a paru utile de réfléchir sur le concept même d'*image* dans l'espoir de compléter par une approche littéraire les acquis de la philosophie et de l'histoire de l'art. Ces prémisses posées, nous pourrons alors nous interroger sur la place accordée par chaque auteur à tel ou tel type de représentation. Statues ou icônes, les préférences de l'Occident chrétien évoluent rapidement à cette période ; les choix des poètes en disent parfois long sur l'histoire de la réception de l'art oriental, ou sur les choix esthétiques régionaux. Par ailleurs, l'image, tracée par le poète à traits verbaux, peut se métamorphoser en corps de couleurs sous le pinceau de l'enlumineur. Pour les traditions manuscrites les plus riches en décoration (*Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci, *Vie des Pères* et *Cantigas de Santa María*), l'évolution des programmes iconographiques est riche d'enseignements.

De même lorsque ces enlumineurs se sont trouvés confrontés à la représentation des songes, visions et apparitions (les frontières entre les trois notions restant difficiles à définir), leurs doutes ont attiré notre attention sur les ambivalences du texte : de quel type de perception visuelle s'agit-il exactement, *visio corporalis* ou *visio spiritalis* ? Le corpus n'offre qu'un petit nombre de songes relevant sans conteste possible de la *visio spiritalis*. Les modalités de la présence de la sainte au monde sont bien souvent problématiques, qu'il s'agisse de définir la consistance corporelle de la figure perçue, l'état de conscience du visionnaire ou le lieu de l'apparition. Établir une typologie des manifestations visuelles de la Vierge sera notre première tâche.

En outre, les manifestations visuelles ne sont pas – loin s'en faut – les uniques signatures de l'intervention mariale. Le nom même de la sainte comme le fonds commun des épithètes réinvesti par nos auteurs marquent de leur sceau chaque prodige. Ces épithètes parfois se matérialisent, donnant naissance à de très « réels » luminaires, fleurs ou autres fontaines, prouvant par là l'existence de passerelles entre les différents types d'images. Elles peuvent agir aussi par la seule force du verbe, car elles permettent de rendre Marie présente au cœur des vies des hommes. D'autres avant nous en ont dressé des inventaires[51] ; sans vouloir réduire chacune de ces épithètes à un sens univoque et restreint, nous les avons groupées en trois grandes constellations : les fleurs, les gemmes et le lait.

[51] Nous pensons en particulier à l'éclectique et remarquable relevé établi par Heinrich BECKER, *Die Auffassung der Jungfrau Maria in der altfranzösischen Literatur*, 1905, chapitre 3. Voir également le classement proposé, d'un point de vue théologique, par Georg SÖLL, « Die Bedeutung der Marientitel für die Entwicklung der Marienverehrung », in *Virgo Liber Verbi*, 1991, pp. 229-238.

Les fleurs sont les épithètes mariales les plus attendues dans l'encomiastique mariale ; elles peuvent aussi fonctionner comme signes absolument univoques de l'intervention mariale. Nous examinerons les multiples signifiés de ces métaphores, symboles de l'excellence mariale et métaphores de la maternité divine. Par ailleurs, trois auteurs du corpus ont exprimé leur volonté de composer pour Marie un assemblage de fleurs, couronne, rosaire, champ de fleurs ou bouquet… Ceci nous a incitée à donner, à la lueur de ces projets d'auteur, une analyse approfondie de la genèse et de la structure des recueils étudiés.

Nous parlerons ensuite des images lumineuses, de l'or et des gemmes, symboles de royauté et de puissance, qui ornent la parure mariale et demandent à être mises en relation avec les autres représentations de la puissance de la sainte, notamment ses images cultuelles. Elles nous conduiront à réfléchir au lien entre la luminosité des mariophanies et la fonction de la figure mariale dans la religion trinitaire.

Enfin nous porterons notre attention sur une facette complémentaire de la personnalité mariale, sa maternité : notre corpus porte les premiers échos d'images cultuelles plus maternelles ; il répète à l'envi que Marie tire sa puissance de sa maternité divine, et que l'infinie miséricorde dont elle fait preuve est la conséquence de sa maternité spirituelle sur l'ensemble de la chrétienté. C'est sur cette maternité universelle que se portent prioritairement les méditations de nos poètes, plus que sur la maternité virginale. Il nous faudra observer les conséquences dans les vies des chrétiens de cette rencontre avec la figure de la Vierge mère.

De ces trois constellations métaphoriques naît une relation intime entre les fidèles et la sainte, une relation qui prend appui sur les images cultuelles pour établir un dialogue tissé de douceur et poser les fondements d'une rencontre mariophanique. Nous étudierons les modalités de la dévotion comme étape première de la relation dialogique et montrerons comment elle s'alimente à la double source de la courtoisie et de la spiritualité monastique. Les poètes répètent à l'envi que la salutation adressée à Marie renouvelle à chaque instant le mystère de l'Incarnation. On ne les a sans doute pas suffisamment bien écoutés ; certes, l'homme des miracles est souvent un homme faible, mais le dénouement de la crise le fait naître à une vie nouvelle, sur laquelle il sera bon de s'interroger.

*

* *

Il nous faut maintenant présenter notre corpus[52]. Une très large majorité des récits miraculaires romans étant des traductions, la confrontation des textes romans avec leur modèle nous informera à la fois sur la fonction que s'est assignée le poète, traducteur et créateur, et sur les choix esthétiques et prises de position théologiques des auteurs vernaculaires. Ni la volonté de vulgarisation alléguée par les poètes eux-mêmes, ni la pure dévotion ne fournissent une justification suffisante à la création de ce nouveau genre littéraire. Il y a par ailleurs rarement, pour les œuvres étudiées, traduction fidèle et mécanique des sources utilisées, qu'elles soient latines ou romanes, mais bien adaptation, voire correction des écrits antérieurs. Le jeu d'équilibre entre fidélité et infléchissements, bien connu de quiconque a parcouru des traductions médiévales, s'accentue sous l'effet de la dévotion : le poète marial veut faire œuvre personnelle – son salut est en jeu – et cela ne se manifeste pas uniquement par l'irruption du lyrisme[53].

Notre étude s'efforce de ne pas perdre de vue les compilations latines, auxquelles les analyses textuelles feront très souvent référence. Mais le corpus sur lequel nous avons porté notre attention est roman, et il est antérieur au développement des images de dévotion privées[54] : il s'agit donc de textes composés de la fin du XIIe au début du XIVe siècle, et nous avons dû renoncer à mener l'étude complémentaire sur l'évolution du genre miraculaire à la fin du Moyen Âge, à partir des recueils de Jean Le Conte (fin du XIVe siècle), de Jean Miélot (1456) ou de la collection anonyme contenue dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 410 (le manuscrit est du XVIe siècle, les textes du XVe).

---

[52] Nous en profiterons pour faire une présentation des travaux antérieurs sur chaque auteur, les études transversales étant rares. Il était de fait impossible de fournir une rétrospective synthétique, étant donné l'irrégularité de l'intérêt suscité par les différentes collections.

[53] Nous nous écartons sur ce point des convictions de Brigitte CAZELLES, interprétant exclusivement en termes de vulgarisation et de passage à l'oralité la traduction des miracles mariaux : « L'intérêt des *Miracles* de Gautier dépend étroitement de la tradition latine et vernaculaire des Miracles mariaux. A cet égard, les travaux de H.P.J.M. Ahsmann et de M.V. Gripkey précisent les rapports entre les sources latines, telles qu'elles ont été établies par A. Mussafia, et leurs adaptations françaises, pour montrer comment le processus de vulgarisation répond aux besoins d'un public 'populaire' dans la mesure où la légende vernaculaire est rédigée pour l'édification des laïques. La production vernaculaire des Miracles s'explique par la montée d'une culture spécifiquement orale, au cœur d'une société profondément marquée par l'esprit clérical, mais de plus en plus ignorante de la langue latine et indifférente aux aspects purement doctrinaux de la prédication. Les analyses d'E. Auerbach et de P. Zumthor, mettant au point celle que E. R. Curtius a consacrée à la littérature médiévale latine, définissent la littérature didactique vernaculaire comme une adaptation de la doctrine chrétienne à la mesure de la sagesse populaire. Les Miracles français ajustent la légende latine à la réalité temporelle et familière de leur époque. » (B. CAZELLES, *La Faiblesse chez Gautier de Coinci*, 1978, pp. 3-4)

[54] Notons par ailleurs qu'au milieu du XIVe siècle, après une période de relative autonomie, la figure mariale se voit de nouveau fortement subordonnée à celle du Christ ; cf. Georges RUPALIO (acronyme des éditeurs), « La Vierge comme 'système de valeurs' », in *Marie. Le Culte de la Vierge*, *op. cit.*, pp. 5-12, part. p. 7.

Notre étude porte sur des collections de miracles composées dans les domaines linguistiques suivants : anglo-normand, oïl[55], oc, italien, galicien, castillan. Nous en écartons certains miracles de la Vierge de la Romania, soit parce qu'ils sont intégrés dans des ensembles non mariaux, soit parce que l'ampleur de la série constituée ne nous a pas permis de véritablement parler de recueil. La question est toujours pertinente de savoir combien de grains de sable sont nécessaires pour constituer un tas, et la réponse ne peut qu'être arbitraire. Quant à l'objet qui nous préoccupe, il nous a semblé pertinent de fixer à la dizaine[56] de textes le seuil minimal à partir duquel on peut parler de collection de miracles.

Au nom du premier argument nous laissons de côté les récits insérés dans l'œuvre du Reclus de Molliens (premier tiers du XIIIe siècle). Cette même raison, combinée aux limites chronologiques que nous nous sommes fixées, exclut les *Contes moralisés* de Nicole Bozon (entre 1320 et 1350), le *Chastel perilleux* de Robert le Chartreux (deuxième moitié du XIVe siècle) et la *Fleur des histoires* de Jean Mansel (milieu du XVe siècle). Sont victimes du même sort les cinq miracles inclus dans les *Laudes de Virgine Maria* de Bonvesin della Riva (fin XIIIe- début XIVe)[57] et la petite section de *Blanquerna* que Ramon Llull a intitulée *Llibre d'Ave Maria* (fin XIIIe)[58]. Enfin, nous n'avons pas souhaité inclure dans notre recherche le *Miracle de Théophile* de Rutebeuf (vers 1260), ni les *Miracles de Nostre-Dame par personnages* (de 1339 à 1382), la théâtralité posant des problèmes très spécifiques de représentation des apparitions de la Vierge[59].

---

[55] Le statut linguistique de la *Collection lyonnaise* est ambigu : la deuxième partie du manuscrit est très nettement franco-provençale, mais la première partie, qui seule nous intéresse ici, semble parfois à première lecture n'être que la copie, en région lyonnaise, de textes primitivement écrits en langue d'oïl. Les *unica* que contient le manuscrit portent une coloration dialectale plus légère, décelable également dans les copies partielles des *Miracles de Nostre Dame* ou de l'œuvre mariale de Wace que renferme le volume. L'édition entreprise récemment sous la direction de François ZUFFEREY permettra certainement de trancher cette question.

[56] Paule BÉTÉROUS, 1983, *op. cit.*, fixait à quatre la limite inférieure de la collection miraculaire.

[57] Les cinq miracles sont le DIABLE SERVITEUR, le MOURANT EN ATTENTE DE CONFESSION, la vie de MARIE L'EGYPTIENNE, la COURONNE DE ROSES et la FLEUR EN LA BOUCHE ; voir *I Volgari di Bonvesin da la Riva. Testi del manuscrito berlinese*, éd. Adnan M. GÖKÇEN, 1996.

[58] La section « d'Ave Maria » (chapitres LXI à LXVI) utilise quelques *exempla* ; voir *Ramon Llull, Obras literarias*, éd. Miguel BATLLORI et Miguel CALDENTEY, 1948, pp. 327-353.

[59] Sont également écartés de notre travail les sept miracles de la Vierge (le TOMBEUR DE NOSTRE DAME, extrait de la *Vie des Pères*, l'ABBESSE GROSSE de Gautier de Coinci, et cinq *unica*) du manuscrit 3516 de la Bibliothèque de l'Arsenal, important recueil pieux de la fin du XIIIe siècle. Nous avons hésité quant au sort à réserver aux neuf miracles anonymes contenus dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 375, ff. 344v-346v. Au sein de ce recueil d'une très grande diversité ont été groupés neuf récits dont nous n'avons nulle autre trace, qui sont anonymes, et que H. KJELLMAN pensait apparentés à ceux du manuscrit fr. 818. Prêchaient en faveur d'une prise en compte : le groupement en série, dans un volume qui pratique plus volontiers le morcellement, l'homogénéité formelle (à l'exception du miracle de la SACRISTINE, les récits oscillent entre 80 et 110 vers). Prêchait contre : l'absence totale de structuration et d'ordonnance interne d'un texte à l'autre. Ces récits sont tous vraisemblablement inspirés de la même source que ceux de la *Collection lyonnaise*.

Après cette longue définition négative du corpus, voici la présentation des recueils qui sont au cœur de notre étude[60].

1) Le **Gracial** *d'Adgar*

L'histoire du miracle roman commence à la fin du XIIe siècle, dans le domaine anglo-normand, sans qu'on puisse véritablement savoir où ni sous quelle forme[61]. La plus ancienne collection conservée dans sa quasi totalité vient de la région londonienne (Adgar précise que son manuscrit source lui a été prêté par « Maître Albri » de Saint-Alban[62]) : Adgar y rédige, entre 1165 et 1180, à partir d'un unique manuscrit latin, un *Gracial* composé, dans la version reconstituée par son éditeur Pierre Kunstmann, de quarante-neuf miracles en octosyllabes à rimes plates[63].

Le *Gracial* est actuellement connu par trois manuscrits, dont aucun n'est complet[64]. L'œuvre a surtout été retenue comme témoin essentiel de l'anglo-normand de la fin du XIIe siècle, mais le scepticisme affirmé de l'éditeur quant à l'intérêt et à la qualité littéraire du recueil ne pouvait guère encourager les analyses. Si la collection est souvent mentionnée, elle n'a jamais fait l'objet à ce jour d'étude propre[65]. Nous espérons montrer qu'elle ne méritait nullement l'oubli dans lequel elle est plongée.

---

[60] Les présentations sommaires ci-dessous trouveront leur complément au chapitre 4. Le report au cœur de notre étude de l'analyse des collections miraculaires s'explique par la clé de lecture que nous avons retenue. En effet, trois des onze œuvres du corpus se définissent clairement comme des compositions végétales ; nous avons donc souhaité soumettre l'ensemble des collections à une analyse détaillée qui permette d'évaluer la pertinence globale de la métaphore pour l'étude des œuvres miraculaires.

[61] Nous conservons un fragment d'une collection sans doute antérieure à celle d'Adgar ; voir au chapitre 4 notre présentation du fragment d'Orléans.

[62] Pour M. Dominica LEGGE (*Anglo-Norman in the cloisters*, 1950, p. 106), il est possible qu'Adgar ait vécu à proximité du couvent de Barking, mais on n'en a aucune preuve définitive.

[63] *Adgar, Le Gracial*, éd. Pierre KUNSTMANN, 1982. L'appartenance au recueil de l'ABBESSE GROSSE a été contestée : dans le manuscrit Londres, Brit. Libr., Egerton 612, qui sert de base à l'édition KUNSTMANN à partir du miracle X, le miracle de l'ABBESSE GROSSE est séparé du reste de la collection par la *Vie de saint Grégoire* (ff. 75r-96r). Rien ne permet pourtant de l'isoler définitivement du *Gracial*, et l'on peut supposer, à la suite de Pierre KUNSTMANN, qu'il a été copié ici pour réparer un oubli. Il n'est d'ailleurs pas invraisemblable que le recueil ait contenu également un autre récit perdu, ce qui conduirait à un total de cinquante miracles, nombre structurel d'autres œuvres mariales du corpus, comme le *Rosarius* ou les *Miracoli della Vergine*.

[64] Londres, British Library, Egerton 612 (début XIIIe), ***A*** ; Londres, British Library, Additional 38664 (milieu XIIIe), ***B*** ; Londres, Dulwich College, 22 (vers 1300), ***C***. Pour le contenu détaillé des manuscrits, voir Annexe 6.

[65] Le *Gracial* a été confronté aux *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo dans un article de Miguel IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, « *Le Gracial* de Adgar y los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de

2) Les **Miracles de Nostre Dame** *de Gautier de Coinci*

Singulier contraste entre l'œuvre d'Adgar et celle de Gautier de Coinci : les *Miracles de Nostre Dame* connurent dès le Moyen Âge un vif succès, dont témoignent les quatre-vingt-quatre manuscrits recensés par Arlette Ducrot-Granderye pour son étude de la tradition de l'œuvre du prieur bénédictin de Vic-sur-Aisne puis de Saint-Médard de Soissons[66]. Ils furent par ailleurs connus très tôt des romanistes grâce à la transcription que l'abbé Poquet[67] fit en 1857 du « manuscrit de Soissons » (actuellement Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 24541), précieux volume enluminé par Jean Pucelle – ou par un artiste de son entourage – entre 1328 et 1333. L'intérêt des philologues, des lexicographes, des musicologues et des historiens de l'art n'a pas tari depuis pour cette collection de cinquante-huit miracles, deux sermons, dix-huit chansons et cinq prières, composée entre 1212 et 1236[68].

Il s'explique en partie par la richesse formelle et lexicale exceptionnelle de l'ensemble : richesse formelle sensible dans les formules métriques choisies par le poète pour les pièces lyriques (outre l'étude de musicologie de Jacques Chailley[69], nous pensons aux articles d'Arthur Långfors[70], et plus récemment de Stefano Cingolani[71]) et dans son travail stylistique[72] ; richesse lexicale qui, après des notes ponctuelles de divers auteurs, a justifié la publication d'un *Glossaire des œuvres*

Berceo : estudio comparativo », in *Cuadernos de Investigación Filológica*, 23-24 (1997-1998), pp. 163-183.

[66] Ce nombre est porté à cent-dix-sept dans la dernière liste exhaustive des manuscrits de Gautier de Coinci, incluant les copies de la seule Prière de Théophile (II Pr 37) ; voir *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, 2006, pp. 345-349.

[67] *Les Miracles de la Sainte Vierge traduits et mis en vers par Gautier de Coincy*, éd. Abbé POQUET, 1857 (réimpression 1972).

[68] Pour des indications plus complètes sur les éditions et études de la tradition manuscrite, on se reportera à notre bibliographie. On trouvera par ailleurs une bibliographie complète aux pp. 443-453 de *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, *op.cit.*

[69] Jacques CHAILLEY, *Les Chansons à la Vierge de Gautier de Coinci (1177 [78]-1236). Édition musicale critique avec introduction et commentaires*, 1959.

[70] Édition de chansons dans le deuxième article des « Mélanges de poésie lyrique française », in *Romania*, 53 (1927), pp. 474-538 et dans le *Recueil de chansons pieuses du XIIIe siècle*, publié en collaboration avec Edward JÄRNSTRÖM, 1910 et 1927.

[71] Stefano Maria CINGOLANI, « Gautier de Coincy e Guittone d'Arezzo », in *Cultura neolatina*, 46 (1986), pp. 57-60. Levente SELÁF a consacré récemment une importante étude à la lyrique pieuse : *Chanter plus haut. La chanson religieuse vernaculaire au Moyen Âge (essai de contextualisation*), 2008. Gautier de Coinci et Alphonse X y occupent une place essentielle, aux côtés des troubadours et trouvères.

[72] De préférence à « L'art dans les contes dévots de Gautier de Coinci » d'Albert SCHINTZ, in *Publications of the Modern Language Association of America*, 22 (1907), travail de dénigrement de l'écriture de Gautier de Coinci, nous renvoyons aux thèses de Marie-Odile BODENHEIMER, *Contribution à l'étude de l'art et du style de Gautier de Coinci*, 1986, et de Jean-Louis BENOÎT, *L'art littéraire dans les* Miracles de Nostre Dame *de Gautier de Coinci*, 1998. Récemment, l'article publié dans *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts* par Pierre KUNSTMANN, « L'*annominatio* chez Gautier : vocabulaire et syntaxe », renouvelle les études rhétoriques sur cet auteur (*op. cit.*, pp. 101-112).

d'attribution certaine de Gautier de Coinci[73]. Alors que V. Frederic Koenig n'avait pas eu le temps de publier le lexique des *Miracles de Nostre Dame*, Olivier Collet y fait la synthèse des acquis et fournit également une précieuse liste des hapax et néologismes, certains déjà bien élucidés par l'auteur[74], d'autres en attente d'étude par les lexicographes, dont la tâche n'est rendue que plus ardue par la mouvance de la tradition textuelle.

L'édition du texte fut en effet à elle seule un chantier de longue haleine. Arthur Långfors entraîna à sa suite plusieurs jeunes chercheurs finlandais qui fournirent chacun l'édition d'un ou plusieurs miracles. Chacune de ces monographies était l'occasion de mises au point sur les sources utilisées, sur les filiations entre les manuscrits des *Miracles de Nostre Dame* et sur le vocabulaire. Mais on constate qu'en fonction du récit sur lequel il travaillait, chacun fut amené à des conclusions spécifiques quant à la tradition textuelle et dut choisir un manuscrit de base parfois différent de celui de son prédécesseur. Il faut en tenir compte au moment de se prononcer sur l'édition intégrale fournie par Frederic Koenig[75], et nuancer les critiques qui ont pu être faites au philologue, notamment quant au choix de son manuscrit de base[76]. Les travaux de Masami Okubo pourraient fournir les prolégomènes à une nouvelle édition de cette collection[77]. Ils viennent en effet compléter et corriger la thèse d'Arlette Ducrot-Granderye sur les manuscrits de Gautier[78]. Parfois contestable quant au relevé des textes, l'*Étude* de cette dernière omet de traiter des informations jugées « annexes » au moment de sa rédaction, comme le programme iconographique, souvent brièvement mentionné, ou la circulation conjointe des *Miracles de Nostre Dame* et de la *Vie des Pères* ; tous ces éléments sont en revanche très bien pris en compte dans le nouvel inventaire des manuscrits des *Miracles* dressé par Alison Stones[79].

---

[73] Olivier COLLET, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci*, 2000.

[74] Les premiers compléments sont venus des recensions de l'ouvrage, comme celles données par Takeshi MATSUMURA, in *Revue de Linguistique romane*, 65 (2001), pp. 604-612 ou par Françoise VIELLIARD, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 159, 2001, pp. 633-636.

[75] Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, édition V. Frederic KOENIG, 4 vol., 1966-1970.

[76] Dans l'avant-propos au troisième tome, V. Frederic KOENIG répond en particulier aux réserves formulées dans leurs comptes rendus de l'édition par Félix LECOY, in *Romania*, 76 (1955), pp. 427-429 et par Erik RANKKA, in *Studia neophilologica*, 28 (1956), pp. 72-74.

[77] Masami OKUBO, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania* 123 (2005), pp.141-212 (première partie) et 406-458 (seconde partie). Voir également ead., « Autour de la *Nativité Nostre Dame* et de son attribution à Gautier de Coinci », in *Romania*, 121 (2003), pp. 348-381. Ce dernier article retranche la *Nativité Nostre Dame* des œuvres du prieur bénédictin, contre l'avis d'Olivier COLLET, 2000, *op. cit.* (introduction, p. xiii) ; id., « Gautier de Coinci. Les œuvres d'attribution incertaine », in *Romania*, 121 (2003), pp. 43-98.

[78] Arlette DUCROT-GRANDERYE, *Étude sur les Miracles Nostre Dame de Gautier de Coinci. Description et classement sommaire des manuscrits*, 1932.

[79] On pourrait compléter ce rapide parcours bibliographique de quelques synthèses thématiques d'ampleurs variées. On en trouvera la référence en bibliographie.

3) La Vie des Pères *en vers*

Sous le titre de *Vie des Pères*, les manuscrits médiévaux nous transmettent soixante-douze récits versifiés en langue d'oïl, aux sources variées (il ne s'agit nullement en effet d'une traduction des *Vitae Patrum* latines). La série la plus ancienne, qui comprend quarante-deux contes, est contemporaine des *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci. Le cadre géographique choisi y est en général un Orient légendaire, ce qui explique le rapprochement avec les légendes de la Thébaïde. Les miracles mariaux ne représentent alors qu'un tiers des légendes. En revanche, dans les pièces plus tardives (deuxième et troisième séries, datées du milieu du XIIIe siècle[80]), la Vierge joue un rôle de plus en plus important, au point que les dernières pièces du recueil sont toutes mariales.

La tradition manuscrite de la *Vie des Pères* est complexe et reste à clarifier, malgré l'excellent article pionnier d'Édouard Schwan[81]. Nous nous y intéresserons d'autant plus qu'elle présente de singulières affinités avec celle des *Miracles de Nostre Dame*. Mais de ceux-ci elle n'a pas la stabilité, et le nombre comme l'ordre des pièces varient considérablement d'un manuscrit à l'autre[82], ce qui n'a guère facilité le travail de Félix Lecoy au moment de choisir le manuscrit de base de son édition[83]. Si l'éditeur retient l'ordre du manuscrit réputé « le plus complet », Paris, Bibl. nat., fr. 1546, il édite la première vie d'après le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 24301[84], les deuxième et troisième d'après le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 1039.

L'édition de ces contes auparavant difficiles d'accès[85] commence à susciter des études sur des contes précis, comme les histoires de la SACRISTINE (conte XIV)[86],

---

[80] L'attribution de la deuxième série à Ernoul de Lagny repose sur un passage équivoque du texte, qui pourrait désigner tout aussi bien un tiers que l'auteur des poèmes ; elle est rejetée par Félix LECOY.

[81] Édouard SCHWAN, « La vie des anciens pères », in *Romania*, 13 (1884), pp. 233-263.

[82] Voir le détail de chaque manuscrit en Annexe 6.

[83] *La Vie des Pères*, éd. Félix LECOY, 3 vol., 1987-1999. Nous conserverons la numérotation continue des vers d'un conte à l'autre. Sa principale raison d'être est l'autodénomination de la première *Vie des Pères* du nom de « roman » (« Je, qui cest romans ai tretié », v. 18856, trouve plus loin son écho dans « Ciz romans ci fenist et falt », v. 18899), employé au singulier, ce qui peut effectivement être entendu comme un appel à la lecture suivie. Il convient toutefois de garder à l'esprit les choix éditoriaux sur lesquels repose cette numérotation (en particulier quant à l'ordre des textes).

[84] Pour une réflexion sur les choix de l'éditeur, nous renvoyons au compte rendu de Takeshi MASTUMURA, « Sur le texte de la *Vie des Pères* », in *Revue de linguistique romane*, 66 (2002), pp. 65-78.

[85] Certains avaient été édités par Dominique-Martin MÉON, *Nouveau recueil de fabliaux et contes inédits des poètes français des XIIe, XIIIe , XIVe et XVe siècles*, 1823, un autre par Jacques CHAURAND, *Fou. Dixième conte de la Vie des Pères*, 1971 et trois par Goran BORNAS, *Trois contes français du XIIIe siècle tirés du recueil des Vies des Pères*, 1968.

[86] Robert GUIETTE prend en considération ce récit dans *La Légende de la sacristine*, 1927.

l'ANGE ET L'ERMITE (conte LIII)[87], le CHEVALIER PROTÉGÉ CONTRE SES ENNEMIS (« Haleine », conte IX)[88] ou celle de l'ANNEAU AU DOIGT (conte XVIII)[89]. Nous devons par ailleurs à Michel Zink la première analyse littéraire portant sur l'intégralité du recueil[90].

4) La Deuxième collection anglo-normande

C'est sous ce titre à la fois fautif (lui sont antérieurs non seulement l'œuvre d'Adgar, mais encore le fragment d'Orléans) et peu pratique qu'est connu le recueil anglo-normand composé entre 1230 et 1250, et conservé par un unique manuscrit, Londres, Brit. Libr., Royal 20. B. XIV (début XIVe s.). Il est connu par l'édition presque intégrale qu'en a donnée Hilding Kjellman en 1922[91], mais pas davantage qu'Adgar il n'a fait l'objet d'analyses propres. Tout au plus est-il mentionné comme version annexe dans les éditions partielles de Gautier de Coinci fournies par les élèves d'Arthur Långfors.

Dans l'état que nous connaissons, il se compose de soixante-trois miracles répartis en trois livres, chacun des livres étant ouvert par un prologue propre.

5) Les Milagros de Nuestra Señora *de Gonzalo de Berceo*

Vers 1230, Gonzalo de Berceo, prêtre de la Rioja, traduit en vers castillans vingt-cinq miracles de la Vierge, précédés d'un prologue tout à fait original. Si le nombre de récits est moins élevé que dans les collections du domaine d'oïl mentionnées jusqu'à maintenant, les *Milagros* sont pourtant une œuvre de grande ampleur : 911 quatrains en *cuaderna vía* (quatrains d'alexandrins monorimes) . Nous ne les connaissons que par trois manuscrits, dont deux copies réalisées au XVIIIe siècle et un volume du XIVe, malheureusement démembré, et dont tous les fragments n'ont pas à ce jour été retrouvés.

De tous les recueils sur lesquels nous travaillons, celui de Berceo est le plus souvent édité. Mais comme tous les éditeurs ont choisi de prendre comme base le

---

[87] Claudio GALDERISI, « Ange écrivain *vs* Ermite lecteur : un récit de *La Vie des Pères* entre incongru et perfection », in *Le Moyen français*, 48 (2002), pp. 25-35.

[88] Élisabeth PINTO-MATHIEU, « De l'Haleine au monastère, cheminements d'un conte », in *Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees*, 2005, pp. 497-507.

[89] Claudio GALDERISI, « Le récit du mariage avec la statue. Résurgences et modalités narratives » in *Romania*, 119 (2001), pp. 170-195.

[90] Michel ZINK, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, 2003, chapitre VIII ; voir également Pierre BRETEL, « Moines et religieux dans les contes de la *Vie des Pères* », in *De Sens rassis*, *Essays in Honor of Rupert T. Pickens*, 2005, pp. 35-50 ; Jean SCHEIDEGGER, « Animalité et sainteté. Le rôle de l'animal dans les contes de la première *Vie des Pères* », in *Micrologus*, 8 (2000), pp. 411-428 ; Adrian TUDOR, « Érémitisme et solitude dans la première *Vie des Pères* », in *Le Moyen Âge*, 112 (2006), pp. 43-61

[91] *La deuxième collection anglo-normande des miracles de la sainte Vierge et son original latin*, éd. Hilding KJELLMAN, 1922 (manquent les trois premières pièces, déjà éditées par ailleurs, voir Annexe 1).

manuscrit Ibarreta (Santo Domingo de Silos, Abadia, 110), ils offrent en général des leçons comparables, à quelques conventions typographiques près. Il convient toutefois de mentionner que l'essentiel du travail d'établissement du texte, d'identification de la source et d'annotation a été réalisé par Brian Dutton[92]. Nos citations se feront à partir de l'édition donnée par lui en 1971[93].

La littérature critique sur l'œuvre de Berceo est extrêmement abondante[94]. Elle porte sur trois grands domaines : la spiritualité du prédicateur, les motivations de son activité poétique et les sources convoquées, le travail formel. À partir des quelques traces découvertes dans les fonds d'archives espagnols, les critiques ont tout d'abord cherché à reconstituer la biographie du prêtre, dans l'espoir que celle-ci éclairerait le dessein qui fut le sien au moment de prendre la plume. Il faut rendre hommage à l'extrême intérêt des informations collectées par Miguel Ibáñez Rodríguez[95]. Les affinités avec le monde cistercien, tout comme la proximité du chemin de Saint-Jacques, ont suscité des études sur les influences spirituelles perceptibles dans l'œuvre[96] : interrogations sur la mariologie de Berceo, mais aussi sur sa conception du péché, du rôle de la confession…

Comme par ailleurs on connaissait, grâce à Richard Becker[97], la source exacte des *Milagros*, on s'est efforcé de caractériser les relations entretenues par le poète avec le modèle latin, et avec divers modèles romans, mariaux ou non. C'est en corrélation avec ce questionnement que prennent tout leur intérêt les études stylistiques menées sur le « mester de clerecía » dans cette œuvre mariale, sur le traitement du vers et de la strophe et sur la rhétorique ici mise en œuvre[98].

6) Les Cantigas de Santa María *d'Alphonse X le Sage*

Nous en venons à l'œuvre reine de notre corpus, reine par son ampleur et par un succès dans les études romanes digne du *Roman de la Rose* ou de l'œuvre de Dante. Œuvre reine et œuvre royale, puisque le commanditaire et coordinateur, sinon toujours auteur, en est Alphonse X, roi de Castille et de Léon de 1252 à 1284.

---

[92] Gonzalo de Berceo, *Obra completa*, édition de Brian DUTTON, Londres, 1967-1981. Édition reprise en grande partie dans le volume *Obra completa* publié sous l'égide du Gobierno de la Rioja en 1992.

[93] La coutume est de numéroter non les vers, mais les quatrains (*coplas*), puis de désigner le vers par la lettre a, b, c ou d correspondante. Nous conserverons ce système de référence, en employant « q. » comme abréviation de « quatrain ». Par ailleurs, la numérotation des quatrains est continue du prologue au dernier miracle.

[94] À ce jour, plus de deux cents articles ou monographies sont consacrés aux *Milagros de Nuestra Señora*.

[95] Miguel IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, 1995, *op. cit.*, pp. 25-40.

[96] Voir en particulier Joël SAUGNIEUX, *Berceo y las culturas del siglo XIII*, 1982.

[97] Richard BECKER, *Gonzalo de Berceo. « Los Milagros » und ihre Grundlagen*, 1910.

[98] Nous renvoyons à titre d'exemple à Joachín ARTILES, *Los recursos literarios de Berceo*, 1968 et à Carmelo GARIANO, *Análisis estilístico de los « Milagros de Nuestra Señora » de Berceo*, 1971.

La part exacte des pièces composées par le souverain en personne reste inconnue, mais on sait en revanche qu'il veilla minutieusement sur l'organisation de l'ensemble et la réalisation des manuscrits.

Dans leur version finale, les *Cantigas de Santa María* comptent 427 poèmes en galicien, dont 90 % de pièces narratives et 10 % de pièces lyriques. Deux des manuscrits conservés présentent par ailleurs un programme iconographique d'une grande richesse : le manuscrit de San Lorenzo del Escorial, Real Bibl., T.j. 1 (qui transmet 200 cantigas) contient ainsi 210 miniatures pleine page, pour la plupart divisées en six compartiments ; le nombre de scènes du manuscrit de Florence, Bibl. Naz., Banco rari 20, aurait dû être identique, mais le *codex* reste inachevé[99].

Faire une présentation synthétique de la bibliographie nous entraînerait bien loin de notre propos. Pour les publications antérieures à 1977, on pourra se reporter à la liste de quelque quatre-cents titres établie par Joseph Snow[100]. Aucun angle d'approche n'a à ce jour été négligé, si ce n'est peut-être la question des sources. Les premiers éditeurs des *Cantigas*[101] avaient pourtant posé quelques bases solides à la fin du XIXe siècle (ils avaient la chance de compter Adolf Mussafia parmi leurs collaborateurs), mais la tâche semble effectivement insurmontable. Nous y reviendrons dans le cours de notre étude. Notons simplement que les dernières années marquent un très net regain d'intérêt pour les manuscrits de l'œuvre alphonsine, pour leur genèse et leurs enluminures, aussi bien que pour leurs notations musicales. Un bon aperçu de l'actualité de la recherche est donné dans le recueil d'articles *Cobras e son*[102].

Pour ce qui est de l'édition, la seule actuellement disponible offrant l'intégralité de l'œuvre est celle de Walter Mettmann[103]. Nous devrons donc la prendre comme source pour nos citations, même si elle est loin de donner toute satisfaction. Le principal reproche que nous puissions lui adresser tient au traitement du refrain[104], et au choix d'une numérotation des lignes plutôt que des vers. Une pièce ne commence donc jamais au vers 1, puisque sont numérotées les lignes de

---

[99] Ces deux volumes relèvent d'un unique projet, qu'on appelle habituellement le « Códice Rico ». Dans la suite de notre travail, nous les désignerons de façon abrégée Códice Rico Escorial et Códice Rico Florence.

[100] Joseph SNOW, *The Poetry of Alfonso X, el Sabio, a critical bibliography*, 1977.

[101] *Cantigas de Santa María de Don Alfonso el Sabio*, éd. sous la direction de Leopoldo DE CUETO, MARQUÉS DE VALMAR, 1889.

[102] *Cobras e son. Papers on the Text, Music and Manuscripts of the « Cantigas de Santa María »*, sous la direction de Stephen PARKINSON, 2000.

[103] *Alfonso X, el Sabio, Cantigas de Santa María*, éd. Walter METTMANN, 1986.

[104] Nous renvoyons sur ce point à l'aperçu donné sur la complexité du traitement du refrain par Stephen PARKINSON dans son article « False refrains in the *Cantigas de Santa María* », in *Portuguese Studies*, 3 (1987), pp. 21-55. Il montre en particulier que les manuscrits ne proposent pas tous le même traitement des refrains, et qu'un même manuscrit n'a pas une attitude constante d'une cantiga à l'autre : copie partielle ou totale, omission (surtout après la dernière strophe). Sa conclusion est qu'il conviendrait d'adopter quatre solutions d'édition différentes selon les pièces du recueil.

« titre », courts résumés en prose ajoutés dans les manuscrits. Par ailleurs, le premier vers du refrain est répété après chaque strophe, mais uniquement ce premier vers ; le refrain, quelle que soit sa longueur, compte donc pour un vers à la fin de chaque strophe[105].

7) La Collection lyonnaise

Il s'agit d'une série de quatre-vingt-huit miracles en vers octosyllabiques, composés par un auteur anonyme à la fin du XIIIe ou au début du XIVe siècle[106]. Ils sont parvenus jusqu'à nous par le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 818 (et pour quelques-uns d'entre eux par le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 423) ; la coloration dialectale du manuscrit permet d'en localiser la copie en région lyonnaise. Il n'en existe aucune édition complète, mais huit éditions partielles, dont la plus importante est donnée en annexe à la *Deuxième collection anglo-normande* par Hilding Kjellman[107]. L'absence d'édition intégrale d'un texte dont le témoin, souvent unique, est dans un très mauvais état matériel, et dont la langue présente de notables difficultés explique à elle seule le silence des études littéraires. Afin d'harmoniser nos références, nous proposerons notre propre transcription des passages pertinents pour notre étude.

8) Collection en prose provençale

En 1879, Jakob Ulrich a publié dans la *Romania*[108] une série de quatorze miracles en prose provençale conservés dans le manuscrit Londres, Brit. Libr., Addit. 17920[109], ff. 1r-5r. Le manuscrit est du XIVe siècle et Ulrich pense que la copie en aurait été réalisée dans la région du Puy[110]. Pourtant, nous avons eu accès à un tapuscrit de Robert L.A. Clark, don de Jacques Monfrin à la section romane de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, qui propose, sur des bases linguistiques tout à fait convaincantes, une localisation différente dans le

---

[105] Nous mentionnons ce détail parce qu'il crée certaines incongruïtés dans nos numérotations de vers, lorsqu'à la suite d'un enjambement interstrophique, on doit inclure dans la numérotation le vers de refrain qui ne saurait être inclus dans la citation.

[106] Sur la composition globale du manuscrit, voir ci-dessous, chapitre 4, pp. 251 sqq.

[107] On se reportera à l'Annexe 1 pour connaître le sort de l'une ou l'autre des pièces du recueil.

[108] Jakob ULRICH, « Miracles de Notre Dame en provençal », in *Romania*, 8 (1879), pp. 12-28. Pour permettre le repérage de nos citations dans le texte en prose, nous conservons la numérotation des phrases en continu mise en place par Ulrich.

[109] Helen Carolina WUSTEFELD, « Le manuscrit British Library Additional 17920 et son contexte socio-culturel », in *Critique et édition de textes. Actes du XVIIe congrès international de linguistique et philologie romanes (Aix-en-Provence, 29 août - 3 sept 1983),* vol. 9, 1986, pp. 99-110.

[110] Clovis BRUNEL reprend cette datation et cette localisation ; voir Clovis BRUNEL, *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, 1935, n° 13, p. 5.

Rouergue[111]. Dans un cas comme dans l'autre, on devine le lien entre la copie de ce texte et les routes de pèlerinage à Saint-Jacques, lien confirmé par la présence dans le même manuscrit d'une traduction occitane de la *Chronique du Pseudo-Turpin* (ff. 5v-18v) et d'un *Libellus de descriptione Hiberniae* (ff. 18v-28v), extrait de l'œuvre de Giraud de Barri. Il est difficile de dater avec plus de précision la collection miraculaire.

9) Les **Dits** *de Jean de Saint-Quentin*

Treize des vingt-quatre *Dits* en quatrains d'alexandrins monorimes composés par Jean de Saint-Quentin au début du XIVe siècle sont des miracles mariaux. Ils ont fait l'objet en 1978 d'une édition minutieuse et amplement documentée (elle recense en particulier les autres versions conservées de chaque légende)[112]. Individuellement, les dits qui reprennent des motifs connus comme le *Dit de Florence de Rome* ont été étudiés par les romanistes. Outre un article de Danielle Régnier-Bohler[113], les ouvrages de référence sur le genre littéraire du dit font la part belle à l'œuvre de Jean de Saint-Quentin[114].

10) Le **Rosarius**

Postérieure aux *Dits* de Jean de Saint-Quentin, qu'elle cite, une atypique encyclopédie fait du miracle marial le cœur même de chacun de ses chapitres, et la charpente de son projet : le *Rosarius*, du second quart du XIVe. L'auteur en est vraisemblablement un prédicateur dominicain. L'unique témoin manuscrit, Paris, Bibl. nat., fr. 12483, est malheureusement très mutilé, et on peut évaluer à un peu plus du tiers du projet initial ce qu'il nous est encore possible de lire.

Chaque unité de cette encyclopédie, qui comptait peut-être à l'origine trois livres de cinquante chapitres[115], est composée d'une description de « chose » (animal, plante, pierre ou objet), suivie d'un enseignement mariologique, d'un miracle et souvent d'une pièce lyrique. Le rédacteur-compilateur mêle les

---

[111] « C'est sans doute dans ce domaine, qui comprendrait alors la partie nord du Rouergue, la partie nord du Quercy, et la Haute-Auvergne (Aurillac) qu'il faudrait localiser notre manuscrit. » Robert L.A. CLARK, *Les miracles de la Vierge en langue d'oc (Brit. Libr. , ms Add. 17920)*. L'auteur propose également une nouvelle édition de la collection miraculaire, que nous ne pouvons toutefois utiliser comme référence, le tapuscrit étant d'une consultation moins aisée que l'article d'ULRICH. En outre, nous ne savons pas quel était le but de ce travail et dans quelles circonstances il est parvenu entre les mains de Jacques Monfrin.

[112] *Dits en quatrains d'alexandrins monorimes de Jehan de Saint-Quentin*, éd. Birger MUNK OLSEN, 1978.

[113] Danielle RÉGNIER-BOHLER, « Rimer le conte : la « Bele Senefiance » de Jehan de Saint Quentin », in *La Rime et la raison*, 1991, pp. 81-97.

[114] Jacqueline CERQUIGLINI, « Le dit » in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VIII/1, 1988, pp. 86-94 ; Monique LÉONARD, *Le Dit et sa technique littéraire des origines à 1340*, 1996.

[115] Voir chapitre 3, pp. 195 sqq.

rédactions propres et les citations d'autres auteurs romans. Il insère par exemple dans son œuvre, dans le plus grand désordre, mais toujours avec pertinence, la quasi totalité du *Testament* de Jean de Meung.

Cet objet étrange a suscité quelques études ponctuelles[116] ; mais aucune véritable recherche ne sera possible tant qu'on ne possèdera pas d'édition intégrale de l'ouvrage. Pour étudier un unique chapitre, il faut actuellement jongler entre les éditions morcelées des vers propres au compilateur : les descriptions de plantes ont fait l'objet d'une édition partielle par Gaston Raynaud[117] (qui ignore la partie interprétative) et d'une édition intégrale de Mary Savoie[118]; les descriptions d'animaux et de pierres se lisent dans une édition par Sven Sandqvist, dotée de riches annotations[119] ; le même Sven Sandqvist avait auparavant complété le travail d'Anders Zetterberg sur les descriptions de choses inanimées[120]. Enfin, la plupart des miracles ont été publiés par Pierre Kunstmann[121].

À ces différentes références, il convient d'ajouter les éditions des pièces citées par le compilateur, comme le *Testament* de Jean de Meun, les œuvres du Reclus de Molliens, de Rutebeuf, de Gautier de Coinci, de Watriquet de Couvin, et les nombreuses chansons.

Pour s'orienter dans la compilation, nous disposons enfin de la remarquable notice du manuscrit réalisée par Arthur Långfors[122], qui identifie tous les textes cités et situe en général la copie donnée par le compilateur par rapport aux autres témoins conservés de chaque œuvre.

Comme dans le cas de la *Collection lyonnaise*, nous donnerons notre propre transcription du *Rosarius*.

11) Miracoli della Vergine

En 1917, Ezio Levi proposait l'édition d'une collection italienne de cinquante miracles en prose[123], conservée dans le manuscrit Paris, Bibl. nat.,

---

[116] Nous citerons en particulier Gérard GROS, « Du sommaire encyclopédique à la compilation mariale. Étude sur la moralisation des choses dans le *Rosarius* (Paris, Bibl. nat., fr. 12483) » in *Le Divin, discours encyclopédiques. Actes du colloque de Mortagne-au-Perche, 3-4 avril 1993*, 1994, pp. 181-200.

[117] Gaston RAYNAUD, « Poème moralisé sur les propriétés des choses », in *Romania*, 14 (1885), pp. 442-484.

[118] Mary A. SAVOIE, *A plantaire in honor of the blessed Virgin Mary*, 1933.

[119] Sven SANDQVIST, *Le bestiaire et le lapidaire du Rosarius*, 1996.

[120] Anders ZETTERBERG et Sven SANDQVIST, *Les propriétés des choses selon le Rosarius (B.N.f. fr. 12483)*, 1994. Nous avons abondamment utilisé les notes de l'une et l'autre publications ; elles fournissent des éclaircissements essentiels sur les sources scientifiques utilisées par le compilateur.

[121] Pierre KUNSTMANN, *Miracles de Notre-Dame, tirés du* Rosarius, 1991.

[122] Arthur LÅNGFORS, « Notice du manuscrit 12483 de la Bibliothèque nationale », in *Notices et extraits de la Bibliothèque nationale*, 39/2 (1916), pp. 503-662.

[123] Ezio LEVI, *Il libro dei Miracoli della vergine*, 1917.

nouv. acq. lat. 503 (manuscrit de la première moitié du XIVe siècle, mais postérieur à 1331). La langue du texte, comme le manuscrit, indiquent une origine vénitienne. Ezio Levi pensait que l'auteur de la dernière œuvre de notre corpus serait un moine cistercien ; les sources utilisées corroborent cette hypothèse.

Les cinquante miracles mariaux y sont organisés en cinq livres, illustrant chacun une des qualités mariales, symbolisée par une lettre du nom Maria. Le recueil est donc structuré comme une sorte de paraphrase de l'Ave Maria. Malgré un grand intérêt littéraire, l'ouvrage n'a jusqu'alors fait l'objet d'aucune étude, même ponctuelle.

Normes d'identification et de citation des textes

Textes latins

Dans la suite de ce travail, nous désignerons les narrations latines par le numéro de leur incipit dans l'index de l'abbé Poncelet[124], précédé de la lettre P, ou bien, lorsque Poncelet renvoie à la *Bibliotheca Hagiographica Latina*, par la référence du texte dans celle-ci. Par exemple, la version la plus répandue du miracle du JUITEL, qui commence par « Contigit quondam res talis in civitate bituricensi… », sera désignée par « JUITEL, P.234 » et le miracle de THÉOPHILE, « Factum est priusquam incursio fieret… », par « THÉOPHILE, BHL 8121 ».

Pour les citations de textes latins non édités, nous proposons une version normalisée du passage, sans apparat critique, mais avec mention du manuscrit utilisé dans l'annexe 1. Les variantes autres qu'orthographiques sont extrêmement rares dans les recueils miraculaires latins.

Pour les citations de textes latins édités, nous respectons les normes graphiques adoptées par les éditeurs (en particulier quant à la distinction de *u* et *v*, ou de *i* et *j*).

Textes romans

Pour la plupart des textes romans édités, nous citerons l'édition de référence, sauf nécessité absolue d'y apporter une correction ou de se reporter à un témoin autre que le manuscrit de base. Dans les citations, les parties soulignées le sont, sauf mention contraire, par nos soins. Nous avons conservé la mise en forme des différents éditeurs ; on ne s'étonnera donc pas de l'incohérence quant au traitement des initiales de vers. En revanche, pour des raisons techniques, nous avons substitué un *n* au tilde sur voyelle de l'édition Mettmann.

Toute référence à un texte roman inédit se fera par simple transcription ponctuée, dans la mesure où cela suffira à la transmission de l'information. Nous sommes consciente que cela ne saurait se substituer à une véritable édition.

Enfin, nous proposons comme aide à la lecture une traduction littérale d'une majorité des citations romanes ; seules quelques citations dont le sens ne semblait poser aucun problème sont restées sans traduction.

---

[124] Albert PONCELET, « Initia miraculorum beatae Virginis Mariae », in *Analecta bollandiana*, 22 (1902), pp. 241-360.

Références bibliographiques

Dans le corps de cette étude, les références bibliographiques sont données sous une forme abrégée : à leur première occurrence dans un chapitre, nous indiquons le nom de l'auteur, le titre, l'année de publication, éventuellement le titre du périodique et son tome. Si cela est nécessaire au repérage de la publication, nous précisons la pagination. Les données bibliographiques complètes se trouvent dans la bibliographie générale. Lors des occurrences suivantes, nous indiquons uniquement le nom de l'auteur – à défaut le titre pour les publications collectives – et la date accompagnés de la mention « *op. cit.* ».

Liste des abréviations

AND	*Anglo-Norman Dictionary*
BHL	*Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*
CCCM	*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*
DEAF	*Dictionnaire étymologique de l'ancien français*
DEM	*Diccionario del español medieval* de Bodo Müller
DME	*Diccionario medieval español* de Martín Alonso
Du Cange	*Glossarium mediae et infimae latinitatis*, de Du Cange
FEW	*Französisches Etymologisches Wörterbuch*
God.	*Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes*, de Frédéric Godefroy
Levy	*Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*, d'Emil Levy
TLF	*Trésor de la langue française*
MGH	*Monumenta Germaniae Historica*
PL	*Patrologia Latina Cursus Completus*
Raynouard	*Lexique roman*, de François-Just-Marie Raynouard
TL	*Altfranzösisches Wörterbuch* d'Adolf Tobler et Erhard Lommatzsch

Première partie

Des images

et

des mots

Le miracle marial est le récit d'une rencontre entre un homme et une sainte dont les modalités de manifestations – depuis son assomption *in corpore* – sont variées. Le miracle marial donnant à voir Marie, il convient de s'interroger sur ce que *voir* veut dire.

Gabriella Signori employait l'expression « bienheureuse polysémie » pour dire l'équivalence établie, par le langage et bien au-delà du langage, entre la Vierge et ses sanctuaires[1]. L'historienne montrait que ce qui pour nous relève de l'assimilation, ou simplement de la confusion homonymique, était pour les chrétiens du Moyen Âge l'expression d'une spiritualité alimentée au feu du symbole, vivant *hic et nunc* les correspondances manifestées par le langage. On conviendra qu'*in fine* la polysémie pourrait tout aussi bien être étendue aux images cultuelles, manifestations oniriques ou visionnaires. Pourtant il existe des nuances non négligeables dans la compréhension que nos auteurs ont du processus de la rencontre. Ce sera l'objet du premier chapitre que de dégager pour chaque auteur une théorie de la vision. Le chemin d'accès à cette théorie, s'il ne peut totalement ignorer que nous lisons avec des yeux et des concepts du XXIe siècle, est de repartir du témoignage lexical et narratif des XIIIe et XIVe siècles. Les mots sont simples, le vocabulaire peu fourni, nous le verrons, qui cherchent à rendre compte d'expériences pourtant complexes de contemplation, d'échange, d'extase ou de songe.

Le second chapitre permettra d'entrer au cœur des œuvres pour y découvrir la part respective de chaque type d'image, modulée – pour trois des œuvres du corpus – par l'examen des programmes iconographiques que nous considérons comme autant de témoignages de lectures des récits par les contemporains. Nous proposerons également une étude des relations entre les images et leur modèle, et donnerons quelques exemples de l'extrême labilité des frontières entre images matérielles, apparitions, visions et symboles.

[1] Gabriella SIGNORI, « La bienheureuse polysémie. Miracles et pélerinages à la Vierge : pouvoir thaumaturgique et modèles pastoraux (Xe-XIIe siècles) », in *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, pp. 591-617.

Chapitre 1

Images et vision : considérations lexicales et théoriques[1]

Sous leurs faux airs de familiarité et de simplicité, le substantif *imago* et les notions qui lui sont associées (*videre*, *figura*, *forma*, *similitudo*…) résistent à une compréhension immédiate et univoque, avec laquelle semble inconciliable la diversité des approches possibles du concept[2]. L'interrogation sur l'image intéresse en effet l'esthétique[3], la théologie et la philosophie (en ses composantes anthropologiques et morales), l'optique, les philosophies du langage et de la connaissance.

Nous suivrons brièvement les pas de la maîtresse avant de parler de ses servantes : la théologie, partant du verset « Qui vidit me vidit et Patrem » (*Jn.* 14, 9), reconnaît dans le Christ la plus parfaite des images, l'image consusbtantielle du Père. La connaissance du Fils incarné doit pouvoir conduire l'homme à la

---

[1] Ce chapitre ne prétend nullement tenir lieu d'une réflexion philosophique pour laquelle nous renvoyons à Giorgio AGAMBEN, *Stanze*, traduction française, 1998 (édition originale, 1977) ; à Alain BESANÇON, *L'Image interdite*, 1994 ; à Olivier BOULNOIS, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIe siècles)*, 2008 ; à Ruedi IMBACH et François-Xavier PUTALLAZ, « Notes sur l'usage du terme *imago* chez Thomas d'Aquin », in *La Visione e lo sguardo nel Medio Evo, Micrologus* 5 (1997), pp. 69-88 ; à Robert JAVELET, *Image et ressemblance au XIIe siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 1967 ; aux différentes publications de Jean WIRTH, et plus spécialement *L'Image médiévale*, 1989, « Structure et fonction de l'image chez saint Thomas d'Aquin », in *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, 1996, pp. 39-57 et « La critique scolastique de la théorie thomiste de l'image », in *Crises de l'image religieuse*, 1999, pp. 93-109.

[2] Jean-Claude SCHMITT a attiré l'attention sur les écueils méthodologiques de cette polysémie dans « La culture de l'*imago* », in *Images médiévales*, 1996, pp. 3-36. Voir aussi, du même auteur, l'introduction au recueil d'articles *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, 2002, pp. 21-31.

[3] En matière d'esthétique, l'essentiel de la spéculation jusqu'au XIIIe siècle porte sur la définition du Beau, notion tout autant métaphysique que plastique. Nous renvoyons aux grandes synthèses d'Edgard DE BRUYNE, *Études d'esthétique médiévale*, 1946, ou d'Umberto ECO, *Le Problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, traduction française, 1993 (édition originale, 1970) et *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, traduction française, 1997 (édition originale, 1987). En revanche, les artistes n'ont laissé que peu de traces écrites de leur réflexion sur le lien unissant l'image et son modèle ; nous n'avons que leur œuvre pour comprendre ce qui faisait, à leurs yeux, l'efficace de leur travail ; voir à ce sujet Alain ERLANDE-BRANDENBURG, *De pierre, d'or et de feu. La création artistique au Moyen Âge, IVe- XIIIe siècle*, 1999.

connaissance du Père[4]. Mais le statut de la troisième hypostase reste plus problématique : est-elle également image du Père, ou bien image du Fils ? La connaissance du Fils permet-elle de connaître également l'Esprit ?

L'Ancien Testament enseigne quant à lui en ses premières lignes que l'homme a été créé *ad imaginem [Dei]*, « à l'image de Dieu » (*Gen.* 1, 26-27). La traduction française[5] perpétue une ambiguïté sur laquelle la plupart des philosophes ont dû se prononcer : la préposition *ad* indique un procès, qu'on peut comprendre soit comme le geste même du Créateur, soit comme le projet qui oriente la pleine réalisation de l'humanité. La ressemblance de l'homme à la divinité lui a-t-elle été originellement donnée pour n'être perdue qu'au moment de la Chute ? Elle serait alors une similitude à reconquérir par les œuvres, pour sortir de la « région de la dissemblance ». Ou bien n'a-t-elle jamais été autre chose que la fin ultime de l'existence humaine, la perfection vers laquelle ordonner une vie ? L'homme ayant par ailleurs été créé corps et âme, doit-on comprendre que la ressemblance divine se manifeste dans l'un uniquement des deux éléments ? Ou dans leur union ? L'enquête menée par Robert Javelet chez les théologiens du XIIe siècle[6] révèle la complexité des réponses apportées au seuil de l'époque qui nous intéresse, manifeste le manque de clarté de l'affirmation qui constitue pour le chrétien le socle même de toute spéculation sur la nature humaine.

Nous passons rapidement sur les deux points théologiques ci-dessus, car les miracles de la Vierge n'apportent pas de contribution directe à ces débats : la christologie de nos auteurs, on s'en doute, n'a nul autre point de départ que la filiation mariale. Quant à l'homme, il n'est dit que deux fois image de Dieu dans les milliers de vers du corpus, en des occurrences où il est clair que la formule fonctionne avant tout comme cheville métrique ; dans THÉOPHILE, premier récit des *Miracles de Nostre Dame*, Marie félicite le pécheur d'avoir reconnu la puissance du « roi qui [le] fist a s'ymage » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, v. 1246) et dans le CHEVALIER DEVENU ERMITE, Jean de Saint-Quentin ouvre le récit par une exhortation à la conversion en ces termes :

> Tu qui as en pechié vescu tout ton äage,
> Souviengne toi de Dieu qui te fist a s'ymage.
> (Jean de Saint-Quentin, Dit J, vv. 1-2)[7]

---

[4] Voir Ruedi IMBACH et François-Xavier PUTALLAZ, 1997, *op. cit.*, p. 77, et Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, éd. Roberto BUSA et Enrique ALARCÓN (http://www.corpusthomisticum.org), Libr. 1, d. 28, q. 2. Quant à savoir dans quelle mesure la définition du Christ, Dieu incarné, comme image du Père autorise la fabrication, voire l'adoration d'images cultuelles, le débat a connu divers épisodes sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre 11, pp. 455 sqq.

[5] Et de même, l'espagnol « a imagen de Dios » et l'italien, « a immagine di Dio ».

[6] Robert JAVELET, 1967, *op. cit.*

[7] [Toi qui as passé toute ton existence dans le péché, souviens-toi de Dieu qui t'a fait à son image.]

L'autre angle d'approche est bien entendu scientifique : que voit-on et comment le voit-on ? Nous rappellerons dans un moment les profondes mutations suscitées chez les savants contemporains de nos auteurs par la découverte des théories arabes. Alors qu'elle ne s'était pas renouvelée depuis Galien, l'optique connaît un beau développement aux XIIe et XIIIe siècles, et c'est la définition même du « voir » qui est remise en question[8]. Or, si le sujet suscite tant de passion, c'est que la vue reste le sens premier pour l'appréhension du réel[9]. L'enchevêtrement des vocabulaires sensoriel et cognitif ne saurait être compris comme purement métaphorique[10], et le Moyen Âge héritier d'Aristote savait la part de l'*imaginatio* dans toute opération cognitive. La question est plutôt de savoir si la connaissance suprême, celle de Dieu, passera encore, dans la vision béatifique, par les yeux charnels, ou s'il s'agira d'une vision toute intellectuelle[11].

Dans quelle mesure nos yeux de chair peuvent-ils nous permettre de parvenir à la connaissance de ce qui ne relève pas ou plus de la chair ? Par la vision, l'homme peut-il connaître l'essence de la chose vue, et au-delà d'elle éventuellement le modèle sous-jacent à l'objet en tant qu'image ? Nul doute que le renouvellement de l'optique ne soit une des causes de la résurgence de

---

[8] Nous renvoyons aux synthèses d'Alistair Cameron CROMBIE, *Histoire des Sciences de saint Augustin à Galilée, 400-1650*, 1959, pp. 86-98 et Thomas RICKLIN, « Vue et vision chez Guillaume de Conches et Guillaume de Saint-Thierry. Le récit d'une controverse », in *La Visione e lo sguardo*, *op. cit.*, pp. 19-41.

[9] On trouve une inversion notable de cette hiérarchie dans le sermon XXVIII sur le *Cantique des Cantiques* de Bernard de Clairvaux. Alors que la perception visuelle aurait pu retarder la conversion du centurion au pied de la Croix, c'est par son ouïe qu'il a reçu le message de la Grâce : « Auditus invenit quod non visus. Oculum species fefellit, auri veritas se infudit. [...] Auris prima mortis ianua, prima aperiatur et vitae ; auditus, qui tulit, reparet visum : quoniam nisi crediderimus, non intelligemus. Ergo auditus ad meritum, visus ad praemium. » (*Bernardi opera vol. I. Sermones super Cantica Canticorum 1-35*, éd. J. LECLERCQ, C. H. TALBOT et H.M. ROCHAIS, 1957, sermo 28, p. 195). Ce texte a été traduit en dialecte wallon par un auteur anonyme au XIIe s. : « Li oïe truevet ce que la veüe ne truevet mie. La semblance deceut l'oelh, la veritez s'espandit en l'orelhe. [...] Li orelhe fut la promiere porte aoverte a la mort, soit la promiere aoverte a la vie. Li oïe, ki la veüe nos tolit, le nos rendet, car se nos ne creons, nos n'entenderons. Giers, li oïe en deserte et la veüe en lowier. » (*La Traduction en prose française du 12e siècle des* Sermones in Cantica *de saint Bernard*, éd. Stewart GREGORY, 1994) ; [Notre traduction part du texte latin : « L'ouïe découvre ce que ne découvre pas la vue. L'apparence trompa l'œil, la vérité se diffusa dans l'oreille. [...] Que l'oreille, qui fut la première porte ouverte à la mort, soit la première ouverte à la vie ; que l'ouïe, qui nous l'a enlevée, nous rende la vue, puisque si nous ne croyons pas, nous ne comprendrons pas. L'ouïe est ordonnée au mérite, la vue à la récompense. »]

[10] Voir Giacinta SPINOSA, « Visione sensibile e intellettuale. Convergenze gnoseologiche e linguistiche nella semantica della visione medievale », in *La Visione e lo sguardo*, 1997, *op. cit.*, pp. 119-134.

[11] Voir François LECERCLE, *Le Signe et la relique*, 1987, chapitre 1 ; Christian TROTTMANN, « *Facies* et *essentia* dans les conceptions médiévales de la vision de Dieu », in *La Visione e lo sguardo*, *op. cit.*, pp. 3-18, et du même auteur *La Vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, 1995.

l'interrogation sur les liens entre image et prototype[12]. Que peut nous apprendre une image de celui dont elle transmet le souvenir et, question sans doute plus délicate, quelle relation nous permet-elle d'établir avec ce prototype ?

Enfin, si comme Thomas d'Aquin on appelle *image* le signe qui permet de faire connaître autre chose que lui-même, on est invité à englober sous cette notion des objets moins matériels : les images mentales (celles suscitées par le rêve – ou par la vision prophétique –, celles, plus nombreuses, nées de la mémoire), les métaphores et symboles dont l'interprétation fait alors partie des habitudes de tout lecteur de la Bible, en un mot la parole, le langage même, objet concret perceptible par l'ouïe et/ou par la vue, ayant pour fin, au-delà de lui-même, de désigner une autre réalité.

Ce dernier sens rappelle que la notion d'image ne repose pas exclusivement sur la vue[13]. *Imago* et *visio* entretiennent toutefois une relation très nettement privilégiée, et nous pourrions proposer de définir l'image comme l'objet qui en donne à voir un autre, soit pour notre propos l'image mariale comme tout signe de la présence mariale dans le monde quotidien des humains après son Assomption[14].

Nous allons examiner comment est nommée la perception visuelle, et quels sont les substantifs susceptibles d'être compléments du verbe *videre* ou des verbes de perception de sens proche. Comme substantifs apparentés à *imago*, Robert Javelet relevait (dans les textes philosophiques et théologiques) *similitudo*, *figura*, *effigies*, *signum*, *symbolum*, *parabola*[15] . Partant du lexique latin attesté dans les sources sous-jacentes aux narrations romanes[16], nous délaisserons les quatre derniers termes (dont l'emploi dans notre corpus reste tout à fait marginal) et compléterons en revanche cette liste par des substantifs désignant des manifestations visuelles ou oniriques, *visio* (qui reprend une partie des signifiés du *phantasma* aristotélicien), *forma* ou les plus spécifiques *majestas* et *iconia*[17].

---

[12] C'est toute la question du *transitus* sur laquelle nous reviendrons au chapitre 2, pp. 152 sqq.

[13] D'un point de vue théorique, Aristote pensait que tous les sens peuvent contribuer à générer les *phantasmata* qui sont au fondement de l'imagination, et plus généralement de toute connaissance (*De Anima*, livre III). Voir à ce sujet Giorgio AGAMBEN, 1998, *op. cit.*, troisième partie, chapitre 2.

[14] Les auteurs de recueils latins insistent fréquemment sur le fait que l'Assomption corporelle de la Vierge n'est nullement incompatible avec son intervention *hic et nunc*. Citons pour exemple le début des lignes consacrées par Vincent de Beauvais aux miracles de la Vierge : « Post assumptionem vero suam, beatissima Virgo multis miraculis per diversas orbis partes, diversis quoque temporibus clarificata est.» (*Speculum Historiale*, livre VIII, ch. 81, éd. sous la direction d'Isabelle DRAELANTS, http://atilf. atilf. fr/bichard/), [Après son Assomption, la bienheureuse Vierge s'est manifestée par de nombreux miracles en divers lieux et à diverses époques.]

[15] Robert JAVELET, 1967, *op. cit.*, p. xix.

[16] Voir Annexe 5.

[17] Partir des textes latins permet de mesurer l'ampleur des mutations dans le temps et dans l'espace du lexique de l'image. Nous avons conscience de l'intérêt que présenteraient des synthèses

1- Videre

Les traductions du verbe *videre* sont en général de simples transpositions du latin à la langue romane ; tout au plus note-t-on chez les auteurs prolixes (Gautier de Coinci, Alphonse X, le compilateur du *Rosarius* ou encore Jean de Saint-Quentin) un enrichissement du lexique permettant d'éviter la monotonie[18].

Les formes nominales méritent davantage notre attention. En latin, *visio* recouvre deux notions distinctes, la perception visuelle et le spectacle perçu[19]. De façon constante, toutes les langues romanes délaissent pour le premier sens les dérivés de *visio* au profit de formes verbales substantivées : participe passé féminin (en langue d'oïl, *la veüe*[20], en italien *la vezuda*[21], en galicien *a vista*[22]) ou, pour la *Collection lyonnaise*, infinitif (*lo veir*[23] / *le veoir*[24]). Seul le poète alphonsin marque une très nette prédilection pour la référence métaphorique à la lumière et emploie régulièrement *o lume*[25], plus rarement *la luz*[26].

Tous les auteurs réservent donc les dérivés de *visio* au second sens, réduit toutefois à l'idée de contemplation d'un spectacle ne relevant pas de la réalité immanente. La spécialisation du terme apparaît bien dans la répartition en langue d'oc entre *vegio* et *vejaire* : au premier, étymologique, revient le sens de manifestation surnaturelle (« nostra dona fetz appareisser en vegio al maestre », phrase 3) ; au second, le sens d' « avis », « opinion », plus proche de l'ancien

---

auteur par auteur, mais elles entraîneraient également beaucoup de redites. Nous espérons rendre malgré tout sensible le système propre à chaque artiste.

[18] Verbes construits sur les racines *WARDÔN et CAPTARE, par exemple : *garder*, *esgarder* et *regarder* chez Gautier de Coinci, *regarder* chez Jean de Saint-Quentin, plus souvent *resgarder* dans le *Rosarius*, *catar* en galicien.

[19] Nous donnons les définitions de l'*Oxford Latin Dictionary* (p. 2077) : 1) « The act of seeing ; the faculty of seeing, vision » ; 2) « That which is seen, an appearance, sight (real or illusory), esp. a visual image ; also a mental image » ; 3) « A case presented for study »

[20] *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 14, v. 20 ; *Collection lyonnaise*, SIÈGE DE CHARTRES, f. 32rb ; *Rosarius*, II, 8, f. 125ra ; II, 13, f. 149ra, etc.

[21] *Miracoli della Vergine*, VI, etc.

[22] *Cantigas de Santa María*, 407, v. 26, etc.

[23] *Collection lyonnaise*, f. 32rb. Cette forme est parfois considérée comme caractéristique des dialectes normand et picard (voir FOUCHÉ, *Le Verbe français*, Strasbourg, 1931, § 115, 3°). Mais le relevé d'Anthonij DEES (*Atlas des formes linguistiques des textes littéraires de l'ancien français*, 1987, carte 264) en indique également la présence majoritaire (61,9 %) en Franche-Comté. Ici, elle alterne avec « la veüe » (même colonne, l. 8).

[24] Cette forme, non marquée dialectalement, est attestée uniquement dans une rubrique, au f. 81ra.

[25] *Cantigas de Santa María*, 92, refrain et vv. 4, 10, 46, 50 ; 314, refrain et v. 45, etc.

[26] Ce choix s'explique en particulier par les possibilités offertes à la rime par « luz », *Cantigas de Santa María*, 314, v. 64, etc.

français « semblant »[27] (« fo lhi en vejaire », phrases 57 et 107 ; « ha la femna era en vejaire », phrase 66). La prédominance de ce second terme sur le premier indique une mutation pour nous importante : alors que les phénomènes visionnaires sont récurrents dans la collection, le rédacteur n'éprouve plus le besoin de spécifier le mode de manifestation de la Vierge, s'intéressant seulement à l'interprétation que l'individu fait, *a posteriori*, de son expérience.

De ce même substantif *visio*, au sens de perception d'un spectacle surnaturel, les recueils latins attestent deux emplois, l'un prépositionnel, *videre aliquid in visione*, l'autre direct, *videre visionem*[28]. Certains poètes conservent les deux constructions, et l'on trouve indifféremment chez Berceo, à côté de « en visïon », « quantos que la udieron esta tal visïon » (q. 305a) ; dans la *Deuxième collection anglo-normande* « en avisiun » (IV, v. 135) et « pur l'avisiun ke out veü » (IV, v. 217) ; dans les *Cantigas de Santa María* « en vison » et « toda a vison que vira » (285, v. 116) ; « en visïon » dans le *Rosarius*[29] à côté de « vit une tele visïon » (I, 28, f. 19vb). Adgar alterne groupe prépositionnel avec *par* (« par avisiun »[30]) et construction directe (« l'avisïun que ele out veüe », XXXIII, v. 30).

Mais Jean de Saint-Quentin, l'auteur lyonnais et l'auteur occitan ne semblent connaître que l'emploi prépositionnel, en général avec *in* (« en avision »[31], « en cele avisïon »[32]), ou avec *par* en lyonnais (« par avision »[33]). Inversement, Gautier de Coinci n'emploie que les constructions directes, et écrit « veoir la vision », « veoir une vision »[34]. La spécificité de l'expérience est alors déplacée de la modalité perceptive à la nature même du spectacle perçu, ce qui est, nous allons le voir, en léger décrochage par rapport à la théorie augustinienne des trois visions. Ce spectacle devient, uniquement chez les auteurs qui connaissent cet emploi direct, l'objet d'un questionnement, d'une évaluation : « l'avisïun veire esprova » (*Gracial*, XXV, v. 68), « et en la fin l'avisïon / a tornee a illusïon » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 39, vv. 241-2) ; « s'avisïons est vraie et sainte » (II Mir 11, v. 331), « considerando la visione » (*Miracoli della Vergine*, XLVIII). Or, si nos auteurs s'en

[27] RAYNOUARD, V, 534b ; LEVY, VIII, 609a.

[28] Pour n'en donner qu'un exemple, dans le manuscrit Toulouse, Bibl.mun., 482 (XIIe s.), nous lisons dans le miracle de THÉOPHILE, P.722-416, aussi bien « Domina nostra misericordissima in visione exhibuit ei cartulam cautionis » (f. 7v) que « in eodem loco in quo beatam illam visionem vidit » (f. 17r).

[29] *Rosarius*, II, 4, f. 110rb ; II, 18, f. 170ra.

[30] *Gracial*, XV, v. 85 ; XIX, v. 7 ; XXIII, v. 5.

[31] *Collection lyonnaise*, f. 26rb, etc. Pour la collection en prose provençale, voir ci-dessus « appareisser en vegio ».

[32] Jean de Saint-Quentin, *Dit N*, v. 113.

[33] *Collection lyonnaise*, f. 20vb.

[34] *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 932-3 ; II Mir 11, v. 382-3, etc.

étaient tenus à l'héritage augustinien, ils n'auraient pu envisager de qualifier une vision de vraie (ou de fausse)[35].

L'héritage augustinien

Sur la question de savoir ce que voir veut dire, comme en bien d'autres, le Moyen Âge vit pourtant largement sur les acquis augustiniens, et spécifiquement sur le livre XII du *De Genesi ad litteram* où, à l'occasion du commentaire de la vision de saint Paul (*II Cor.*, 12), l'évêque d'Hippone distingue trois types de visions hiérarchisés[36] : la vision corporelle (*visio corporalis*), la vision spirituelle (*visio spiritalis*)[37] et la vision intellectuelle (*visio intellectualis*).

Augustin appelle vision corporelle la perception sensorielle du monde environnant. Cette vision toutefois ne peut fonctionner de façon autonome, car elle nécessite la vision spirituelle (la réciproque n'est pas vraie). Précisons le sens donné ici à *spiritus* : l'esprit est le lieu des représentations incorporelles des réalités corporelles, le lieu où se forment des images ; les yeux de chair ne sont donc que le

---

[35] Voir à ce sujet Augustin, *De Genesi ad litteram*, éd. et trad. P. AGAËSSE et A. SOLIGNAC, 1972, en particulier livre XII, XXV, 52 : les informations reçues par les différents types de visions peuvent être vraies ou fausses, mais les visions sont en elles-mêmes une réalité pour laquelle cette valorisation n'est pas pertinente. On ne saurait même différencier de la sorte les visions inspirées par Dieu de celles suscitées par le Diable, car Augustin montre qu'une part de vérité parfois importante peut également être révélée par les secondes (« Inluditur autem anima similitudinibus rerum non earum uitio, sed opinionis suae, cum adprobat quae similia sunt pro his, quibus similia sunt, ab intellegentia deficiens » ; [L'âme est trompée par les images des choses, non par la faute de ces images, mais par la faute de sa propre estimation, lorsqu'elle prend des apparences pour les choses dont elles sont les apparences, par défaut d'intelligence.])

[36] *Ibid.* ; l'édition est accompagnée d'un précieux *accessus* en notes. On y trouvera également une bibliographie sur le livre XII. C'est au chapitre VII, 16 du livre XII qu'Augustin fixe la terminologie des trois visions : « Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur ; secundum spiritale : quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur et utique non est corpus, quamuis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus, quo cernitur ; tertium uero intellectuale ab intellectu, quia mentale a mente ipsa uocabuli nouitate nimis absurdum est ut dicamus. » [« La première, nous l'appellerons vision corporelle (*corporale*), puisqu'elle est perçue par le corps et se présente aux sens corporels. La seconde, nous l'appellerons vision spirituelle (*spiritale*) : car tout ce qui, sans être corps, est cependant quelque chose, mérite d'être appelé esprit ; assurément l'image d'un corps absent, bien que semblable à un corps, n'est pas un corps, et ce regard même avec lequel on le voit ne l'est pas non plus. La troisième, nous l'appellerons vision intellectuelle (*intellectuale*), vision par l'intelligence, car il serait par trop absurde de recourir à un néologisme en l'appelant vision « mentale » (*mentale*) sous prétexte qu'elle est vue par la *mens* (âme intellectuelle). »] , *De Genesi ad litteram*, pp. 350-1.

[37] Cet adjectif est attesté sous les deux formes *spiritualis* et *spiritalis*. Bien que la première soit d'un emploi presque constant lorsqu'il s'agit de rendre compte des théories augustiniennes, nous retenons ici la forme choisie par les éditeurs du *De Genesi ad litteram*.

medium par lequel prennent naissance dans l'esprit des visions spirituelles, images des corps environnant le sujet. Mais il peut très bien y avoir vision spirituelle, c'est-à-dire représentation dans l'esprit de réalités corporelles, sans le *medium* des yeux et donc de la vision corporelle. La dépendance entre les deux types de visions n'est pas symétrique : le souvenir, l'imagination, le rêve, la possession suscitent des visions spirituelles qui ne dérivent nullement d'une vision corporelle simultanée. Augustin parle de l'esprit à la fois comme d'une puissance créatrice, lorsqu'il suscite des visions intérieures, et comme d'un réceptacle, lorsque d'autres puissances, corporelles ou spirituelles, lui donnent à voir des images. Selon le rôle joué par la vision corporelle, la vision spirituelle peut donc être de nature très variée, à tel point qu'Augustin donne à mi-parcours un long récapitulatif des douze types de visions spirituelles analysés auparavant par lui[38]. Si le *medium* varie, et si Augustin énumère les cas où la vision spirituelle est simultanément l'aboutissement d'une vision corporelle et de l'imagination (ou de la possession par un esprit), reste que l'image perçue spirituellement n'en est nullement changée. Le phénomène visionnaire ou prophétique n'implique qu'un changement dans le comment de la vision, ce qui correspond aux emplois prépositionnels relevés ci-dessus, et non une modification de l'image elle-même, comme le suggèrent les constructions directes employées occasionnellement par la plupart des poètes et systématiquement par Gautier de Coinci.

Ainsi, la vision corporelle ne peut exister sans vision spirituelle (du moins à partir de la théorie optique de l'extramission sur laquelle Augustin construit sa réflexion) et l'image relève toujours de la vision spirituelle, même quand elle a pour origine la perception sensorielle par le moyen de la vision corporelle :

> Corporalis enim sine spiritali esse non potest, quandoquidem momento eodem, quo corpus sensu corporis tangitur, fit etiam in animo tale aliquid, non quod hoc sit, sed quod simile sit : quod si non fieret, nec sensus ille esset, quo ea, quae extrinsecus adiacent, sentiuntur. Neque enim corpus sensit, sed anima per corpus, quo uelut nuntio utitur ad formandum in se ipsa, quod extrinsecus nuntiatur. Non potest itaque fieri uisio corporalis, nisi etiam spiritalis simul fiat ; sed non discernitur, nisi cum fuerit sensus

[38] *De Genesi ad litteram*, XII, XXIII, 49 ; pour résumer, la liste des visions spirituelles définies par Augustin est la suivante : 1- la perception ordinaire éveillée ; 2- la remémoration de visions corporelles antérieures ; 3- l'imagination de corps réels que nous n'avons jamais vus mais dont nous connaissons l'existence ; 4- l'imagination de corps inexistants ; 5- la fusion en notre esprit d'images diverses, indépendamment de notre volonté ; 6- la préméditation ; 7- l'anticipation ; 8- les rêves, qu'ils aient ou non une signification ; 9- les perceptions que la maladie rend incertaines ; 10- les délires et hallucinations ; 11- les visions lors desquelles les sens continuent à percevoir le monde matériel environnant ; 12- les transports mystiques.

> ablatus a corpore, ut id, quod per corpus uidebatur, inueniebatur in spiritu.[39]

L'*image* est donc souvent la trace d'une sensation, constituée « *continuo* » [immédiatement][40] par l'esprit au moment de l'expérience sensorielle. Augustin retrouve ici la notion grecque de *phantasma*, et la replace au cœur de tout processus cognitif. Le fantasme, c'est l'empreinte – Platon le premier, dans le *Théétète*, emploie la métaphore picturale – laissée dans notre mémoire par la sensation. C'est à partir des fantasmes ainsi présents en son esprit que l'homme peut ensuite développer ses différentes activités spirituelles. Comme les philosophes grecs, s'il reconnaît à la vue une prééminence certaine sur les autres sens, parce qu'elle est de tous le moins matériel, Augustin considère donc que chacun des cinq sens peut également provoquer une image. La sensation n'est qu'une des sources des images spirituelles, et parmi les sensations, on aurait tort de transformer la précellence de la vue en exclusivité.

Reste la question de la vision intellectuelle : son lieu est la *mens*, la partie proprement rationnelle de l'esprit. La vision intellectuelle est contemplation de réalités non représentables par des images corporelles, compréhension des vérités non corporelles. Réfléchissant longuement sur la parole prophétique, Augustin explique que le songe lui-même relève de la vision spirituelle ; en revanche, sa compréhension et son interprétation relèvent de la vision intellectuelle. Lorsque les deux étapes sont dissociées en deux individus (Augustin donne l'exemple de Daniel interprétant le songe de Balthazar, *Dan.*, 5, 18-28), seul l'interprète, doué de la vision intellectuelle, peut être dit prophète. Dans ce cas, la vision intellectuelle s'appuie sur une vision spirituelle, mais comme au maillon précédent, la dépendance n'est pas réciproque : lors d'expériences mystiques, Augustin montre que la vision peut se détacher parfaitement de tout support figuratif. Alors, la vision intellectuelle ne dépend plus de la vision spirituelle[41].

---

[39] [« La vision corporelle en effet ne peut exister sans vision spirituelle, puisque, à l'instant même où l'objet corporel est au contact du sens corporel, se produit en outre dans l'âme quelque chose de tel, qui ne soit pas cet objet, mais qui lui soit semblable. Si cette image ne se produisait pas, il n'y aurait pas non plus de sens susceptible de sentir les objets extérieurs. En effet ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par l'intermédiaire du corps, dont elle se sert comme d'un messager pour reproduire elle-même l'objet extérieur que le sens lui signale. »], *De Genesi ad litteram*, XII, XXIV, 51, pp. 416-7.

[40] *De Genesi ad litteram*, XII, XI, 22, pp. 362-3.

[41] Pour connaître les voies de diffusion de la théorie augustinienne, on se reportera à l'article de Pierre ADNÈS « Visions » dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XVI, col. 949-1002 ; l'auteur y révèle le rôle du traité pseudo-augustinien *De Spiritu et anima*, et en traque les échos jusque chez Thomas d'Aquin et Bonaventure. Dans le monde des Écoles, et en particulier chez Richard de Saint-Victor et plus tard chez David d'Augsbourg, la théorie a pu connaître des infléchissements sous l'influence de la philosophie dyonisienne ; on aboutit alors à une quadripartition que l'auteur définit en traduisant Richard de Saint-Victor : « Le premier genre est le simple et pur exercice du sens extérieur de la vue par rapport aux choses visibles qui nous entourent ; il ne

Ce rapide aperçu de la théorie augustinienne permet de comprendre quelques traits constants dans le traitement réservé par les poètes mariaux aux récits d'apparitions et de visions, à commencer par une hésitation fréquente entre les deux modes de manifestation[42], qui conduit parfois à la réunion en une même proposition de ces deux notions : chez Berceo dans un vers comme « apareció.l al obispo luego en visïon » (q. 229), dans la *Collection lyonnaise* « en visïon li apparit » (COMPLIES, f. 44va). Seul compte ici le résultat, qui est la représentation spirituelle d'un messager divin ou de la Vierge. De fait, de tous les poètes, seuls Adgar et le compilateur du *Rosarius* semblent accorder une réelle attention au rôle des yeux corporels dans la perception de l'image mariale. Le lecteur du *Gracial* trouve en effet systématiquement dans les récits un indice lui permettant de savoir si les yeux du visionnaire sont ouverts ou fermés, si la vision est purement spirituelle, ou si on peut supposer qu'elle est fondée sur une vision corporelle ; Adgar oppose clairement les visions perçues « en sunjant »[43], « par sunge »[44], « en dormant »[45], « par avisïon »[46], et les apparitions. Pour noter clairement le rôle de la vision corporelle dans ces dernières, Adgar emploie l'adverbe « apertement »[47], complété dans le miracle XXVIII par le gérondif « tut en veillant » (v. 78). Ce même adverbe, et l'adjectif « apert » sont utilisés dans un recueil miraculaire extérieur à notre corpus, les *Miracles de Notre-Dame de Chartres* de Jean le Marchant avec une remarquable fréquence. Après la guérison de Gondrée, en récompense de l'action

---

renferme aucun mystère. Le second, également corporel, se réalise quand la vue porte au-dehors sur des objets miraculeux, chargés de signification mystique, typologique et céleste, comme le buisson ardent de Moïse. Le troisième ne dépend pas des yeux du corps mais des yeux du cœur (…) : l'âme illuminée par l'Esprit-Saint est alors conduite à la connaissance des choses invisibles par le moyen des similitudes, d'images et de figures de choses visibles. Dans le quatrième genre de visions, l'esprit humain, touché subtilement et suavement par une inspiration interne, se trouve élevé à la contemplation des choses célestes sans médiation aucune de figures ». (col. 977, traduction du *In Apocalypsin*, I, in *PL*, vol. CLVI, col. 686b-688c).

[42] Qu'on nous permette de rappeler la distinction admise entre les deux termes dans le langage contemporain : l'apparition « désigne, dans le langage théologique, toute manifestation sensible d'une personne ou d'un être dont la présence, dans les circonstances où elle se produit, ne saurait s'expliquer par le cours ordinaire et naturel des choses ». Elle est perçue « par un sens extérieur ». « On distingue généralement l'apparition de la vision, qui n'implique pas nécessairement l'existence réelle de l'objet perçu, tandis que l'apparition la suppose. Elle diffère donc (…) de la vision simplement imaginaire, qui peut avoir lieu en songe et dans l'état d'extase ou de ravissement » (*Dictionnaire de théologie catholique*, 1929, vol. I, col. 1687-1688).

[43] *Gracial*, XII, v. 42 ; XXI, v. 75.

[44] *Gracial*, XLVIII, v. 14.

[45] *Gracial*, XXIII, v. 40. Voir aussi XI, vv. 115-6 : « E quant il fud <u>bien endormi</u> / Vint li prior mort devant li. » ; [Et quand il fut bien endormi, le prieur vint devant lui.]

[46] *Gracial*, XV, v. 85 ; XIX, v. 7 ; XXIII, v. 5.

[47] *Gracial*, XXVI, vv. 516 et 528 ; XXVIII, v. 77. Il n'est pas inintéressant de trouver le même adverbe employé pour qualifier la vision que les anges ont de Dieu (XVII, v. 10). On prendra garde toutefois que l'adverbe peut aussi, au sein de visions, compléter des verbes de discours, prenant alors le sens de « clair, limpide » (« E dit lur aperte pruvance », IX, v. 85, etc.)

de grâce spontanée de la miraculée, le narrateur latin mentionnait brièvement une apparition de Marie (« beata Virgo ei apparuit ») ; le traducteur Jean le Marchant se fait plus précis :

> La haute dame tant ama
> Que devant lé vint en present.
> Celle la vit apertement (...)
> (*Miracles de Notre-Dame de Chartres*, I, vv. 206-8)[48]

Cette insistance, par la présence de deux expressions presque redondantes, sur l'ancrage réel du spectacle perçu, est d'autant plus notable que Jean le Marchant a construit son œuvre sur l'idée que le constat visuel collectif des miracles accomplis par la Vierge à Chartres est au service de la gloire de la sainte. Dans le miracle III, Marie prie son Fils

> (...) Que miracles apertement
> En son iglise, a Chartres, feist,
> Que touz li puesples le veïst.
> (*ibid*, III, vv. 466-8)[49]

Et le poète insiste sur le moment où est constaté, visuellement, le miracle : dans le miracle de GONDRÉE cité ci-dessus, les proches de Gondrée voient « en apert » (I, v. 239) la guérison de la miraculée. Le verbe *voir* est ailleurs doublé soit de ce même adjectif (ou de l'adverbe dérivé), soit de sa variante *espert*, soit d'un groupe prépositionnel du type « o ses iaulz »[50].

Quant au compilateur du *Rosarius*, il manifeste un intérêt vif pour les conditions physiques et spirituelles des visions, qui le conduit à jouer de nuances que nous ne pouvons développer dans cet aperçu. Qu'on relise le premier des miracles conservés, la vision de la DAME LOMBARDE : au tout début du récit, le narrateur écrit « Ele en esperit fu ravie » (f. 1va), mention liminaire risquant de rendre paradoxaux d'autres vers du même poème, tels « li ueil de la dame virent » (*ibid.*), « si vit bien » (f. 2ra), « ele a veü apertement » (f. 1va). S'il n'y a pas contradiction, c'est que le compilateur, dont on connaît le goût pour les textes théoriques, tant scientifiques que philosophiques, est sans doute de tous nos auteurs le plus conscient des distinctions entre les yeux de chair et les yeux du cœur, seuls concernés par la vision

[48] Jean le Marchant, *Miracles de Nostre Dame de Chartres*, éd. Pierre KUNSTMANN, Ottawa, 1973 ; [Elle aima tant la noble dame que celle-ci vint immédiatement devant elle. Elle la vit ouvertement.]

[49] [(…) qu'il fît, ouvertement, des miracles dans son église, à Chartres, pour que tout le monde les vît.]

[50] « o ses iaulz vit a delivre » (*Miracles de Nostre Dame de Chartres*, III, v. 18) ; « o ses eaulz ot veüz » (*ibid.*, III, 30) ; « vöeit o ses eulz » (*ibid.*, XIV, v. 32 », « leur ialz veanz » (*ibid.*, IV, v. 280).

dans le poème[51], entre la *visio corporalis* et la *visio spiritalis* augustiniennes, distinction caractéristique ici du transport mystique.

Ceci ne veut nullement dire que les autres auteurs se désintéressent des modalités de la rencontre avec la Vierge, mais les détails ne sont pas chez eux fournis de façon aussi systématique, et l'impression dominante (en particulier dans les amples collections des *Miracles de Nostre Dame*, de la *Vie des Pères* et des *Cantigas de Santa María*) est celle d'une fréquente indifférenciation entre la perception ordinaire, l'apparition et le songe visionnaire. Ainsi un détail aussi fréquent que l'alitement du visionnaire ne suffit-il nullement à assurer de l'endormissement de celui-ci. Lorsque l'anonyme anglo-normand écrit « la dame la u la pape just / par avisiun li apparust »[52], il reste délicat de déterminer le rôle joué par les yeux corporels. L'incertitude dans laquelle se trouve dès lors le public n'est d'ailleurs pas fondamentalement distincte des précautions prises par Augustin pour définir la part laissée à la *visio corporalis* dans chacune des expériences « non ordinaires » décrites par lui. *In fine*, dans la mesure où prime la *visio spiritalis*, le rôle exact de la *visio corporalis* devient secondaire.

L'indifférenciation du spectacle surnaturel et du spectacle réel est renforcée par la tendance, jamais démentie depuis l'œuvre pionnière d'Adgar, à employer des verbes de mouvement très concrets pour narrer les interventions mariales. Il serait sans doute périlleux de parler de « style formulaire » pour un corpus relativement mince, mais on peut pressentir que c'est bien à quelque chose de cet ordre que nous avons affaire. Adgar introduit presque constamment l'épisode visionnaire par le verbe de mouvement *venir*[53], beaucoup plus fréquent que *se aparoir* (XI, v. 84) et *aparoir* (XXVI, v. 516). De même, chez l'anonyme anglo-normand, ce sont des verbes de l'expérience ordinaire qui sont employés : *dire*, et surtout *venir devant*. Le phénomène est encore marqué vers la fin du recueil par l'emploi récurrent de la formule présentative :

> Este vus ke vint une pucele
> (*Deuxième collection anglo-normande*, XLII, v. 57)
>
> Este vus ke il vit les enemis
> (*ibid.*, XLV, v. 17)
>
> Este vus ke vint la gloriuse
> (*ibid.*, XLV, v. 23)
>
> Este vus ke devant lui veit
> (*ibid.*, XLVII, v. 62)

---

[51] On s'en convaincra en confrontant ce premier récit à celui du chapitre suivant (ÉLECTUAIRE REFUSÉ), qui met en scène une vision dans des conditions similaires, et où il est écrit clairement que « Diex les iex li uevre du cuer » (*Rosarius*, I, 24, f. 3rb).

[52] *Deuxième collection anglo-normande*, IV, vv. 201-2 ; [la dame apparut en vision au pape, à l'endroit où il se reposait.]

[53] *Gracial*, XI, v. 116 ; XIV, v. 48 ; XXVIII, v. 64 ; XLIII, v. 13.

La relative pauvreté du vocabulaire de la vision et de l'apparition peut être considérée comme une constante pour toutes les collections : chez Berceo les deux verbes *aparecer* et *venir* se partagent les occurrences ; en dépit de l'ampleur des *Cantigas de Santa María*, la gamme ne semble pas s'être considérablement étendue chez le poète alphonsin, où alternent cinq verbes, *venir*, *apparecer* (ou *parecer*), *chegar* (« arriver »), *mostrarse* et *pararse* (« s'arrêter »). La *Collection lyonnaise* se contente comme ses précurseurs des verbes *apparoir* et *venir*, tout comme le recueil en prose provençale (*appareisser*, *paresser*, *venir*). L'anonyme vénitien emploie uniquement le verbe *apparire*.

Jean de Saint-Quentin se détache de ce groupe non par la diversité des verbes utilisés, mais par le choix presque exclusif du verbe *descendre*[54], remplacé seulement deux fois par « s'apparut » (*Dit* E, v. 93 ; *Dit* H, v. 49). Il nous offre pourtant une belle preuve de l'attention à porter aux rares précisions données par tous ces auteurs lors des rencontres avec la Vierge. Dans le *Dit* Q, MÈRE MEURTRIÈRE, l'intervention mariale a lieu en deux temps : ayant tenté en vain de se suicider, la jeune femme se lamente puis s'endort (« erramment s'endormi », v. 106). Marie profite de ce sommeil pour panser les plaies de la désespérée (« Et de la mortel plaie tout le corps li sana », v. 112). Puis,

> Quant la mere Dieu l'ot curee netement,
> Elle s'est esveilliee, s'a veü <u>en present</u>
> La Dame (...)
> (Jean de Saint-Quentin, *Dit* Q, vv. 117-119)[55]

D'abord inconsciente de la présence mariale, la femme est purifiée de son péché par les mains de la Vierge (la guérison des plaies en est le signe visible). Alors seulement elle est apte à voir la sainte, avec les yeux du corps ; la locution « en present » rend compte de la présence physique réelle de Marie, perçue par la *visio corporalis* de la miraculée[56].

---

[54] « descendi » (*Dits*, B, vv. 264, 314 ; Q, v . 107), « dessant » (*ibid.*, D, v. 175), « descent » (*ibid.*, G., v. 94 ; X, v. 83)

[55] [Quand la Mère de Dieu l'eut parfaitement soignée, elle se réveilla et vit devant elle la Dame.]

[56] On donne habituellement à la locution soulignée un sens temporel dérivé : « sur le champ, immédiatement » (voir God., VI, p. 389 et Lucien Paul THOMAS, « La versification et les leçons douteuses du *Sponsus* », in *Romania*, 53 (1927), p. 76). Toutefois, la valeur concrète de la locution est nette dans le *Dit* S (FLORENCE DE ROME), où elle est employée par Florence pour marquer son indignation devant le manque de respect du deuil fraternel, alors que le cercueil du défunt est encore sous les yeux de tous : « Vous n'estes pas preudome, je le sai vraiement / Quant veéz vostre frere mort devant em present / Et de vous marier parlez si hastieument. » (Jean de Saint-Quentin, *Dit* S, vv. 157-159) ; [« Vous n'êtes pas un homme de bien, je le sais avec certitude, puisque vous voyez devant vous, en votre présence, votre frère défunt, et parlez avec tant de hâte de vous marier. »] ; le sens est dans le *Dit* Q également plus spatial que temporel.

Nous attirons ici l'attention sur une expression employée par l'auteur des *Miracoli della Vergine*, traduction littérale de la *visio spiritalis* d'Augustin : « vision de spirito »[57], ou sa variante « ymagination de spirito »[58] (on trouve également l'adverbe *spiritalmente*, XLVII). Le caractère manifestement interchangeable des deux expressions montre, s'il en était besoin, que « ymagination » ne saurait impliquer le caractère fictionnel de la vision. En héritier d'Augustin et, au-delà, des philosophes antiques, le poète vénitien appelle « ymagination » la formation d'une image dans la pensée par l'action de la *visio spiritalis*. Toutefois, l'expression n'est pas employée systématiquement lorsqu'il est question de vision spirituelle, et semble avoir été réservée par le poète aux quelques cas où il est certain que les yeux charnels (qu'ils soient ouverts ou fermés[59]) n'ont joué aucun rôle.

Ce sens n'est donc pas à confondre avec celui de la « vision de songe » chez Jean le Marchant. Dans les derniers textes des *Miracles de Notre-Dame de Chartres*, Jean laisse poindre un questionnement sur la réalité des *avisiuns* habituellement plus discret dans les récits de miracles[60]. Le complément déterminatif n'a pas comme ci-dessus la valeur d'un complément de moyen, mais indique le degré de véracité de la vision, dépendant donc de son origine et non de ses modalités. Ainsi dans le miracle XXIII, le modèle latin disait que Marie rassurait le visionnaire par ces mots « et ut ista visio non tibi vanitatis somnium aut illusio fantastica videatur… »[61] ; Jean en rend compte avec son plus économique, mais également plus abscons, « vision de songe ». De même, dans le miracle XXIV, la formule condense les doutes du pèlerin, véritablement libéré de ses chaînes, qui pense avoir fait un rêve inspiré du souvenir de la libération miraculeuse de Pierre (« primo quidem <u>ad</u> beati Petri <u>similitudinem</u> de carcere per angelum liberati hec omnia <u>per visionem estimans se vidisse</u> »[62]). Dans ce récit, comme dans le miracle XXIII, « vision de songe » rime d'ailleurs avec « mençonge » (XXIII, vv. 345-346 ; XXIV, vv. 189-190). On comprend, dans ces conditions, que Jean le Marchant préfère ailleurs insister sur l'ancrage des manifestations mariales dans l'univers de la perception corporelle.

---

[57] *Miracoli della Vergine*, X.

[58] *Miracoli della Vergine*, III, XII, XLVIII.

[59] Dans le miracle III, par exemple, le PAPE LÉON est en train de célébrer la messe et est donc parfaitement éveillé. Le narrateur ne mentionne pas de phénomène d'extase ou de transport spirituel visible pour la foule. Il est vraisemblable à ce moment que pour l'auteur, le pape continue à percevoir par les yeux charnels l'assemblée pour laquelle il célèbre, et l'autel. Mais parallèlement à cette *visio corporalis*, une pure *visio spiritalis* lui permet de percevoir la présence de la Vierge. C'est la seconde intervention mariale dans le miracle, après une apparition individuelle, et avant une apparition collective.

[60] Pour une présentation complète du questionnement médiéval sur les visions, voir Claude CAROZZI, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine*, 1994, pp. 529-557 et Fabienne POMEL, *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, 2001, pp. 233-246.

[61] [« Pour que cette vision ne te semble pas un songe vain ou une illusion imaginaire… »]

[62] [Estimant dans un premier temps avoir vu tout cela en vision, en imitation de saint Pierre libéré de sa prison par un ange.]

En revanche, l'expression « vision de spirito » appelle un rapprochement avec la notion de miroir de la pensée chez Gautier de Coinci. On trouve notamment cette dernière dans le récit I Mir 31 (SACRISTAIN VISITÉ). Elle exprime la contemplation de la personne mariale avant l'expérience visionnaire :

> (...) La sainte virge, la pucele
> Que tantes fois a remiree
> Ou mireoir de sa pensee.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 31, vv. 112-114)[63]

On ne peut réellement évaluer la part de la *visio corporalis* dans cette contemplation antérieure au miracle, car celle-ci peut également se fonder sur des images inanimées (statues et icônes). Toutefois, le substantif *miroir* porte en lui l'idée de méditation, d'effort intellectuel : dans la didactique médiévale, le *miroir* est ce qu'un guide, un maître, offre à l'apprentissage spirituel et à la méditation de son élève, tout autant que l'image textuelle de l'idéal vers lequel cet élève devra tendre s'il veut accomplir ses missions et son destin. L'observation du miroir et dans le miroir relève de l'activité de l'esprit et peut dans le cas qui nous intéresse être lue comme une appropriation de la notion de *visio spiritalis*. Pas plus que cette dernière chez Augustin, la contemplation au miroir de la pensée n'exclut chez Gautier la perception corporelle. De même que le moine perçoit encore, après l'évanouissement de la vision, le parfum de la Vierge, il persiste dans cette même contemplation, alimentée par le souvenir de la vision :

> La mere Dieu tant remiroit
> En sa pensee et en son cuer
> Qu'ainc ne dit mot la nuit en cuer.
> (*ibid.*, vv. 192-194)[64]

[63] [...La sainte Vierge, la jeune femme qu'il a tant de fois mirée au miroir de sa pensée.]

[64] [Il contemplait tellement en son esprit et en son cœur la Mère de Dieu qu'il n'ouvrit pas la bouche la nuit pendant l'office.] L'écho sémantique assure la continuité entre les prémisses de la vision et ses suites lointaines et immédiates.

Visio corporalis. Le débat au XIIIe siècle[65]

La théorie augustinienne, et en particulier l'explication donnée par Augustin aux phénomènes d'hallucination, ne tient véritablement que dans le système optique hérité de Galien et, au-delà, de Platon, c'est-à-dire la théorie de l'extramission (ou émanation). La vision (corporelle, pour reprendre la terminologie augustinienne) se ferait par l'émission d'un rayon visuel à partir du cerveau, ce rayon se fondant dans l'air pour aller capter le contour et les couleurs de l'objet perçu. Les descriptions du processus visuel fournies par les penseurs chrétiens jusqu'au XIIe siècle suivent, en leur début, les mêmes étapes : le cerveau produit un *spiritus visionis* (de nature ignée chez certains) qui parvient à l'œil, puis se diffuse dans l'air (à condition qu'existe à ce moment une clarté extérieure). Hugues de Saint-Victor décrit ainsi la suite du processus :

> Ipsa itaque vis ignea, quae extrinsecus formata sensus dicitur, eadem forma usque ad intimum transducta imaginatio vocatur. Forma namque rei sensibilis per radios visionis foris concepta operante natura ad oculos usque retrahitur, atque ab eisdem suscepta visio nominatur, deinde per septem oculorum tunicas et tres humores transiens, novissime purificata et colata introrsum ad cerebrum usque transducitur et imaginatio efficitur. Postea eadem imaginatio ab anteriore parte capitis ad mediam transiens ipsam animae rationalis substantiam contingit, et excitat discretionem, in tantum iam purificata et subtilis effecta, ut ipsi spiritui immediate coniugatur veraciter tamen naturam corporis retinens et proprietatem.[66]

Suivant cette présentation, la vue relève d'une action téléologique, action volontaire de l'individu : le rayon visuel sort de l'œil pour capter des

---

[65] Laurence M. ELDREDGE, « The anatomy of the eye in the thirteenth century. The transmission of theory and the extent of practical knowledge », in *La Visione e lo sguardo*, *op.cit*, pp. 145-160 ; David Allen PARK, *The Fire within the eye: a historical essay on the nature and meaning of light*, 1997 ; Thomas RICKLIN, « Vue et vision chez Guillaume de Conches et Guillaume de Saint-Thierry. Le récit d'une controverse », in *La Visione e lo sguardo*, *op.cit*, pp. 19-41 ; Gabriella FEDERICI VESCOVINI, « Vision et réalité dans la perspective au XIVe siècle », *ibid.*, pp. 161-180. Pour un panorama complet de l'histoire de l'optique, on se reportera à Jacques BLAMONT, « Du regard à la lumière », in *Du visible à l'intelligible*, 2004, pp. 195-223.

[66] Passage cité par Thomas RICKLIN, 1997, *op. cit.*, p. 21, [Cette force ignée, qui formée à l'extérieur est appelée sens, transférée à l'intérieur sous cette même forme, est appelée imagination. La forme de la chose sensible, conçue à l'extérieur par les rayons de la vision, revient naturellement aux yeux, et reçue par eux, elle est appelée vision. Elle passe ensuite par les sept tuniques et les trois humeurs des yeux, est de nouveau purifiée, transportée jusqu'au cerveau, et devient l'imagination. Puis cette imagination, passant de l'avant au milieu de la tête, atteint la substance de l'âme rationnelle et éveille le discernement, devenue tellement pure et subtile qu'elle s'unit vraiment immédiatement à l'esprit, conservant toutefois la nature et la propriété d'un corps.]

caractéristiques[67] d'une réalité extérieure comme visée par lui. Guillaume de Conches est apparemment le premier penseur chrétien à avoir nuancé ce point de vue par la notion d'*obstaculum*[68] : sans nier l'extramission d'un rayon visuel, Guillaume de Conches lui refuse la capacité à délimiter son objet de façon volontaire. Ce que perçoit le rayon visuel, c'est ce qui se pose devant lui comme un obstacle :

> Cum igitur animalis spiritus per nervos a cerebro prodeuntes ad oculos usque pervenerit, exiens, si aliquem exteriorem splendorem vel solis vel alterius repperit, usque ad obstaculum dirigitur, quod offendens per ipsum se diffundit formisque illius et coloribus informatus per oculos et per phantasticam cellam ad logisticam cellam transit, visusque efficitur[69].

Guillaume ne renonce pas à la théorie platonicienne de l'extramission, mais il a manifestement également eu connaissance de la théorie stoïcienne de l'intromission (ou immission). En effet, au XIIe siècle, sous l'influence, on s'en doute, des médecins arabes, les penseurs occidentaux redécouvrent une autre explication du phénomène optique héritée plutôt d'Aristote, la théorie de l'intromission. S'il reste vrai que l'œil émette un rayon, l'intromission suppose que l'objet émet également son propre rayon et que, moyennant un *medium* favorable, l'air lumineux, les deux rayons se rencontrent et permettent la création d'une image.

Videri

Le choix de l'une ou l'autre des explications scientifiques ci-dessus n'est pas indifférent au système lexical de nos auteurs : dans une pensée très largement dominée par une conception téléologique de la perception visuelle, quelle place accorder à la forme passive du verbe *videre* utilisé avec une grande fréquence lors des mariophanies[70] ?

---

[67] Caractéristiques dont les définitions peuvent varier ; peu importent pour notre propos les nuances perceptibles entre les savants antiques et médiévaux.

[68] Pour toutes ces questions, voir Thomas RICKLIN, 1997, *op. cit.*

[69] Guillaume de Conches, *Philosophia*, IV, XXIII, § 40. Cité par Thomas RICKLIN, 1997, *op. cit.*, [Quand l'esprit animal parvient jusqu'aux yeux par les nerfs qui sortent du cerveau et sort, s'il trouve à l'extérieur la clarté du soleil ou de quelque autre source, il se dirige jusqu'à un obstacle. Le heurtant, il l'enveloppe et informé de sa forme et de sa couleur, il passe par les yeux, par la partie imaginative et parvient à la partie logique. La vision se produit.]

[70] Les exemples de traductions médiévales de *visum est* données dans la suite de ce paragraphe prouveront, s'il en était besoin, que le passif n'est pas totalement et exclusivement lexicalisé dans le sens de « sembler, paraître ».

On ne sera guère surpris de voir Berceo préférer au passif la forme active correspondante. Le texte latin que le prêtre de la Rioja avait sous les yeux disait ainsi du JUITEL (P.234) « videbatur ipsi puero judaico quod ipsa quasi aliqua mulier accedentibus ad communionem illa cum sacerdote distribueret unicuique partem »[71] ; Berceo traduit « vío que esta duenna… ella los comulgava»[72]. Avec le passif, c'est également le subjonctif du latin qui a disparu, et la vision eucharistique du JUITEL n'est plus du tout différenciée de l'expérience plus ordinaire des autres enfants. On sent déjà ici que le verbe *ver* devient facultatif, et Berceo pourra en faire ailleurs l'économie, comme dans le LARRON PENDU, où « ecce sancta Dei genitrix in auxilium ei veniens per biduum eum, ut sibi videbatur, suis sanctis manibus sustentavit »[73] laisse la place à

> Metóli so los piedes do estava colgado
> las sus manos preciosas, tóvolo alleviado :
> non se sintió de cosa ninguna embargado,
> non sovo plus vicioso nunqua nin más pagado.
> (*Milagros de Nuestra Señora*, VI, q. 150)[74]

Pour le poète castillan, *videbatur* n'a comme poids subjectif que celui qui dépend des conditions particulières de la vision ; si celles-ci sont suffisamment exprimées par d'autres moyens dans le poème, point n'est besoin de conserver la tournure passive du latin.

En revanche, dans les *Cantigas de Santa María*, et à quelques générations de là, chez le poète vénitien, la disparition de *videri* dans les traductions proposées s'explique par une sélection exclusive de la valeur subjective forte du passif ; *videri* trouve alors son équivalent dans les verbes *parecer*[75] et *parere*[76]. Lorsque le poète alphonsin estime qu'il n'y a aucune raison de remettre en question le témoignage des sens, il opte pour une traduction simple par le verbe actif. Pour le miracle du LARRON PENDU, il reste sur ce point très proche de son compatriote : « ante chegou muit' agina e foi-ll' as manos parar / so os pees e alçó-o assi que non ss'afogou. » (*Cantigas de Santa María*, 13, vv. 17-8)[77]. Pareil choix lexical sera à mettre en relation

---

[71] [Il semblait à cet enfant juif qu'avec le prêtre, comme une femme vivante, elle donnait en personne sa part à chacun de ceux qui s'avançaient pour communier.]

[72] [Il vit que cette femme leur donnait la communion. ; *Milagros de Nuestra Señora*, XVI, q. 358ab.

[73] [Voici que la sainte Mère de Dieu, venant à son aide, le soutint de ses mains, à ce qu'il lui sembla, pendant deux jours.]

[74] [Elle mit sous ses pieds, alors qu'il était pendu, ses mains précieuses et le tint soulevé : il ne sentit aucune gêne. Il ne fut jamais plus joyeux ni plus comblé.]

[75] Voir pour comparaison avec Berceo le miracle du JUITEL : « ca lle parecia / que ostias a comer lles dava » (*Cantigas de Santa María*, 4, vv. 35-36).

[76] Voir miracoli XIX (LARRON PENDU), « sicomo li parea » ; XXIV (PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE), « parete a luy ».

[77] [Bien au contraire, elle arriva aussitôt et vint placer ses mains sous les pieds du pendu ; elle le souleva et ainsi il ne perdit pas le souffle.]

avec la rareté des mentions d'apparitions ou de visions dans les *Cantigas de Santa María*.

Le poète de la *Vie des Pères* paraît de même ne connaître que ce sens dérivé, et utilise « ce m'est avis » comme cheville métrique, marquant sa propre adhésion à son récit[78].

Entre les deux valeurs, les autres auteurs du corpus n'adoptent pas des positions aussi tranchées. Dans les scènes d'apparition ou de vision, on remarque chez Adgar une parfaite interchangeabilité du verbe *veoir*[79] et de la locution « vis li ert » (ou sa variante « li ert avis »)[80]. Alors que la langue latine réservait à des observations plus subjectives la forme passive, observations empreintes par là d'incertitude, le poète anglo-normand n'établit pas de distinction sémantique entre les deux verbes sur leur degré de fiabilité :

> En sunjant une bele vit,
> Une meschine gloriuse,
> Luisante e clere e preciuse ;
> Unke mais ne vit tel belté ;
> Si entendi de verité
> Ke ceo sainte Marie esteit,
> Ki de tel clarté reluiseit.
> Vis lui ert…
> (*Gracial*, XXI, vv. 75-82)[81]

Le choix de la forme active ou passive n'est commandé que par des soucis de variation stylistique, et peut-être de métrique. L'indifférenciation lexicale d'Adgar annonce le choix exclusif par Berceo de la forme active du verbe *ver* : l'une comme l'autre écartent toute mise en question de la perception visuelle. L'expression n'est toutefois employée que dans le contexte des apparitions mariales. Si elle ne fait pas référence à une illusion optique, elle est donc cantonnée dans la narration d'expériences visionnaires, en général très fortement symboliques : chez Adgar, elle permet de dire la compréhension du mystère eucharistique par le JUITEL (« Al fiz al

[78] Voir par exemple *Vie des Pères*, v. 22853.

[79] *Gracial*, VII, v. 111 et 132 ; IX, v. 88 ; X, v. 192 ; XI, v. 157 ; XXI, v. 75.

[80] Voir par exemple *Gracial*, VI, v. 45 ; XIV, v. 26 ; XXI, v. 82.

[81] [En songeant, il vit une belle et glorieuse jeune femme, brillante, rayonnante et précieuse ; il ne vit jamais de beauté pareille. Il comprit en vérité que c'était sainte Marie qui brillait d'une telle clarté. Il lui sembla…] ; source P.261 : « Hic autem dum soporaretur, visio quaedam preclarissima quasi femina terrenis corporibus incomparabilis apparuit, quam confidenter credimus ipsam Salvatoris matrem fuisse, que leniter per cruris inferiorem partem et eius incisionem manum suam deducebat », [Pendant qu'il dormait, une vision très lumineuse, comme une femme incomparable aux corps terrestres, apparut ; nous croyons fermement que c'était la mère du Sauveur. Elle passait doucement sa main sur la partie inférieure de la jambe et sur la plaie.]

jueu ert avis », *Gracial*, XIV, 6[82]) ou de signifier qu'une guérison spectaculaire est le signe du rôle de Marie dans l'incarnation du Nouvel Adam dans le miracle du PIED COUPÉ cité ci-dessus. « Vis li ert » fait office d'invitation à la méditation, à l'interprétation spirituelle. On ne s'étonnera pas de trouver l'expression dans un récit de lactation, là où la source ne l'appelait nullement :

> Veraiement li ert avis
> Ke la dame de paraïs
> Prist ses mameles de son sein.
> (*Gracial*, XXII, vv. 85-87)[83]

Nulle mise en question dans ces vers de la fiabilité de l'expérience visionnaire, l'adverbe *veraiement* en témoigne. *Vis li ert* conserve le passif de *videri*, mais est donc employé davantage pour marquer l'accession, grâce à la perception sensorielle, à une vérité spirituelle. Le poète anglo-normand de la génération suivante fait un choix comparable, en utilisant de même cette locution dans le miracle du JUITEL, dont la valeur symbolique est évidente :

> Avis lui fu ke le ymage bele
> De la gloriuse mere e pucele
> S'entremetteit a cele feste
> D'acuminer la gent cum fit le prestre.
> (*Deuxième collection anglo-normande*, I, vv. 97-100)[84]

En revanche, pour le miracle du PIED COUPÉ, dont la valeur spirituelle est moins évidente, il préfère utiliser directement un verbe d'action : « Estes vus ke li vint devant » (*Deuxième collection anglo-normande*, XXXIII, v. 109).

Sur le continent, il est possible de sentir un glissement progressif sur un siècle, d'un sens encore relativement objectif de l'expression chez Gautier de Coinci à une remise en question de la validité du témoignage oculaire, ou du moins de son interprétation, dans le recueil en langue lyonnaise de la fin du XIIIe siècle. Comme son prédécesseur Adgar, Gautier de Coinci réserve l'emploi de « vis lui ert » aux manifestations miraculaires, mais le syntagme introduit un léger écart entre la justesse du jugement du visionnaire et la réalité du spectacle vu ; Gautier l'emploie en particulier lorsqu'un visionnaire a l'impression de voir des paysages ou des visages enflammés, signes de la colère mariale, ou de manifestations diaboliques :

---

[82] Source P.1139 : « Namque videbatur ipsi puero praetextatam imaginem una cum sacerdote miro ordine sibi et omnibus aliis Eucharistie partes distribuere », [Il semblait en effet à l'enfant que l'image voilée leur donnait l'Eucharistie, à lui et à tous les autres, en même temps que le prêtre.]

[83] [Il lui semblait vraiment que la Dame du Paradis sortait ses sein de son corsage] ; Source : « et extrahens ex sinu ubera… ».

[84] [Il lui sembla que la belle image de la glorieuse Vierge et mère se chargeait, à l'instar du prêtre, de donner la communion au peuple pour cette fête.]

Avis li est, quant s'en prent garde,
Toz li païs esprengne et arde.
D'anemis voit plus de cent mile.
Avis li est qu'entor la vile
Processïon voisent faisant.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 323-327)[85]

Theophilus tranble et tressue
Tot maintenant qu'il l'a veüe,
La visïon de Nostre Dame.
Avis li est que feu et flame
Doie saillir de son cler vis.
Si tres fiere est, ce li est vis (...)
(*ibid.*, vv. 931-936)[86]

Avis li est que toz vis arde.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 12, v. 123)[87]

Perception des tourments de l'enfer, prise de conscience de la colère mariale, préparation à la conversion du païen, que la sensation soit erronée ou non, elle est l'occasion, dans l'esprit de Gautier, d'une progression vers la vérité. Le choix de « ert vis » ou « ert avis » permet au poète de spécifier qu'il y a une vision intellectuelle juste, fondée sur une vision corporelle peut-être illusoire : ayant vu en songe Marie, le SACRISTAIN VISITÉ conserve le sentiment de sa présence continuée à ses côtés : « Adez veoit, ce li ert vis / La mere Dieu emmi le vis » (I Mir 31, vv. 285-286)[88]. Le décalage entre la vérité de l'opinion et la fausseté potentielle du témoignage oculaire est rendu par la formule : « chascun sambloit et ert avis » (voir par exemple I Mir 15, v. 94), « bien samble au clerc et est avis » (I Mir 21, v. 147). En ce sens intermédiaire, « vis lui est » tend à être remplacé chez Jean de Saint-Quentin et dans le *Rosarius* par le seul verbe *sembler*[89].

C'est dans la *Collection lyonnaise* que la locution couvre la gamme sémantique la plus étendue. En certains récits, on retrouve le sens ancien attesté chez Adgar, dans le contexte d'une apparition mariale (« en vision avis li ere » puis « ce li ere vis », lors de l'intervention de Marie pour mettre un terme au SCHISME D'ANACLET, f. 35va ; « vis li est qu'il voit venir », au début de l'apparition à SAINT BON, f. 65rb,

[85] [Quand il y prête attention, il lui semble que tout le pays s'embrase et brûle. Il voit plus de cent mille ennemis. Il lui semble qu'ils mènent une procession autour de la ville.]

[86] [Théophile tremble et transpire dès qu'il voit la vision de Notre-Dame. Il lui semble que feu et flamme sortent de son clair visage. Elle est si féroce, lui semble-t-il…]

[87] [Il lui semble se consumer vivant] On pourra également confronter ces passages aux vers 79-80 du SACRISTAIN VISITÉ (I Mir 31) : « Au moigne, luez qu'endormis fu, / Sambla por voir que plains de fu… ».

[88] [Il voyait encore, lui semblait-il, la Mère de Dieu face à face.]

[89] On relève toutefois quelques occurrences de la locution : « avis li fu c'uns anges » (Jean de Saint-Quentin, *Dits*, N, v. 116), « selonc ce que li fu avis » (*Rosarius*, II, 13, f. 150va).

ou d'une expérience visionnaire (« Vis m'ere que en leu estoie… », HEURES NOTRE-DAME, f. 30ra).

Mais la connotation subjective, avec son lot d'incertitudes, sans être devenue exclusive, a conquis une place certaine dans la langue de l'auteur lyonnais, et l'expression est employée pour faire référence à une compréhension défectueuse du réel : « A cest mot li estoit avis / Qu'il se voloit endormir » (f. 26rb). Le lecteur sait que ce sommeil n'a rien de naturel, et qu'il y a une légère incompréhension de sa propre expérience par le visionnaire. Dans le miracle de GONDRÉE, le doute est assumé par la miraculée ; le vers « Vis li ere qu'ele veoit » (f. 37ra) entraîne la conclusion :

> Cele qui ot la visïon
> ne set ce est voir ou non.
> (*Collection lyonnaise*, f. 37ra, ll.22-23)[90]

De fait, le poète lyonnais pourra tout à fait utiliser « vis li ert » pour introduire l'opinion d'un personnage, fondée sur des connaissances rationnelles : HILDEFONSE déplace une fête mariale parce que « vis li ert » qu'il en est mieux ainsi (f. 25ra) ; le narrateur commente l'INVENTION DES HEURES NOTRE-DAME en disant :

> « Ce m'est avis qu'en nule guise
> nel font einsi en autre glise. »
> (*Collection lyonnaise*, f. 29vb)[91]

Nous signalions ci-dessus comme possibles synonymes de la locution les verbes *sembler*, *semellar*, *semejar* et *parecer*, *parere*. Ces termes, qui disent étymologiquement une similitude d'apparence, désignent parfois simplement l'opinion, du moins chez Gautier de Coinci[92], les auteurs de la C*ollection lyonnaise* et du *Rosarius*[93] ainsi que chez les deux auteurs hispaniques, Berceo[94] et Alphonse X le Sage[95]. Ce sens tend à devenir prépondérant en langue française, et l'anonyme lyonnais fait un grand usage de « si com moi semble », cheville métrique qui permet également d'insister avec précaution sur le caractère subjectif de l'interprétation donnée d'un phénomène[96]. Un signe *a contrario* de l'importance prise par cette

---

[90] [Celle qui eut la vision ne sait si c'était vrai ou faux.]

[91] [Il me semble qu'ils ne font nullement ainsi dans quelque autre église qui soit.]

[92] *Miracles de Nostre-Dame*, I Mir 15, v. 94 ; I Mir 21, v. 147 ; I Mir 26, v. 43 ; I Mir 31, v. 80.

[93] Le compilateur emploie *sembler* pour exprimer sa propre opinion (f. 3rb, 110vb, etc.).

[94] Voir en particulier le jugement volontairement erroné prononcé par le diable sur les intentions du PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, « seméjasme cossiella simple como cordero » (*Milagros de Nuestra Señora*, VIII, q. 188d), [Tu me sembles une pauvre chose simple comme un agneau] ; « semeja que non aves de salvarte deseo » (*ibid.*, q. 190d), [On dirait que tu n'as pas envie de faire ton salut.]

[95] *Cantigas de Santa María*, 346, v. 81 (« al rey semellava ») ; 65, v. 77 («e semellou-lle consello muit'esquivo »).

[96] Voir par exemple PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE, f. 26ra, « Al dereain urta la nez / a une roche qui ere delez / le rivage, si com moi semble ».

signification pourrait être la disparition du verbe *sembler* dans la *Deuxième collection anglo-normande*, corrélative de la rareté de la locution « vis li ert ».

Pourtant, en d'autres occurrences, le sens visuel premier de *semblance* reste sensible, en des nuances sur lesquelles nous voudrions attirer maintenant l'attention.

2- Similitudo

Comme la locution *vis li ert* chez Adgar et Gautier de Coinci, la *semblance* marque souvent l'hiatus entre deux types de visions : *visio corporalis* erronée, conduisant à une *visio spiritalis* vraie, *visio spiritalis* à destination de ceux qui ne peuvent accéder directement à la *visio intellectualis*. Nous le montrerons à partir des curieuses – et étonnamment convergentes[97] – traductions proposées par Adgar et Gautier de Coinci de l'épilogue du miracle du MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE :

> Si vero objicit de clave sancti Petri qua terruit inimicum, meminerit quia incorporea corporeis nisi per corporea narrari non possunt. (P.413)[98]

Fait rare, les deux auteurs optent pour une traduction littérale[99] :

> E se il de la clef cuntredit,
> Que cil es mains saint Pierre vit,
> Dunt le diable espoentad
> Quant l'alme si bel delivrad,
> Idunc repenst en sun curage,
> Que ço que n'ad cors ne visage
> Estre ne put mustré el munt
> A ceus ki cors ne visage unt
> Fors par cors de aperte semblance.
> (*Gracial*, VII, v. 131-139)[100]

Gautier déplace le propos, omettant la mention des clés de saint Pierre, mais reprenant l'argument au sujet de l'intervention eschatologique de Marie :

> Seignor, ne vos merveilliés mie.
> Se je vos di que Nostre Dame

---

[97] Il n'y a aucune raison de supposer une influence d'Adgar sur Gautier de Coinci.

[98] [Quiconque fera une objection au sujet de la clé avec laquelle Pierre effraya l'ennemi, qu'il se souvienne que les réalités incorporelles ne peuvent être racontées aux êtres corporels, sinon par l'intermédiaire de réalités corporelles.]

[99] Berceo, habituellement plus fidèle à la trame de sa source latine, ne traduit pas cette phrase.

[100] [Et celui qui conteste l'histoire de la clé que [le héros] vit dans les mains de saint Pierre et dont ce dernier épouvanta le Diable lorsqu'il délivra si bien l'âme, qu'il se souvienne en son for intérieur que ce qui n'a ni corps ni visage ne peut être montré en ce monde à ceux qui ont un corps et un visage, sauf par l'intermédiaire de corps d'apparence sensible.]

Vint au plait por rescorre l'ame,
Ne m'en prenez a souspresure,
Car nos trovons en l'escriture
C'on ne puet mie raison rendre
Ne faire apertement entendre
As terrïens choses celestres
Fors par samblance des terrestres.
Toutes les incorporeuz choses
As corporeuz sont si encloses,
Si covertes et si oscures
Que par samblance et par figures
Faire entendant les nos covient.
(*Miracles de Nostre-Dame*, I Mir 42, vv. 252-265)[101]

Les deux traducteurs ont senti la nécessité de distinguer deux notions dans les *corporea* du latin. Il y a d'abord l'idée qu'une *visio spiritalis* est nécessaire pour accéder à la connaissance des réalités intellectuelles ; ceci est assumé par *semblance*. D'ailleurs, Augustin employait également *similitudo* pour parler des images formées dans l'esprit par la *visio spiritalis* :

> Minus ergo propheta, qui rerum, quae significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines uidet et magis propheta, qui solo earum intellectu praeditus est ; sed maxime propheta, qui utroque praecellit, ut et uideat in spiritu corporalium rerum significatiuas similitudines et eas uiuacitate mentis intellegat (...)[102]

En outre, il faut véritablement « donner à voir » au public une réalité surnaturelle ; pour l'homme ordinaire, la *visio spiritalis* a besoin du fondement de la *visio corporalis*, ou de l'utilisation mémorielle de celle-ci. Ce deuxième élément de *corporea* est rendu chez Adgar par l'adjectif *aperte*, chez Gautier de Coinci par *figure*. *Semblance* tend véritablement en cet exemple vers l'idée de métaphore, laissant ici à *aperte* ou à *figure* la tâche de signifier la composante visuelle concrète.

Chargé de cette valeur didactique, le spectacle vu « par semblant » ne devra pas être estimé nécessairement fallacieux[103]. Mais le lecteur a souvent le sentiment

---

[101] [Seigneurs, ne vous étonnez pas si je vous dis que Notre-Dame vint au procès pour secourir l'âme. N'y voyez pas de tromperie, car nous trouvons écrit qu'on ne peut rendre raison ni faire clairement entendre aux hommes d'ici-bas les choses célestes, si ce n'est sous les traits des choses terrestres. Les réalités incorporelles sont si hermétiques pour les êtres corporels, si cachées et si obscures, qu'il nous faut les donner à comprendre par des images et des figures.]

[102] [« Moins prophète est donc celui qui voit seulement en esprit, au moyen des images de choses corporelles, les signes des choses signifiées ; plus prophète est celui qui a seulement le don de les comprendre ; mais souverainement prophète est celui qui a le privilège de ce double don, et celui de voir en esprit les similitudes signes de choses corporelles, et celui de les comprendre par la pénétration de l'intelligence »], *De Genesi ad litteram*, *op. cit.*, pp. 358-9.

[103] On assiste en Occident à une valorisation du sensible comme voie d'accès au spirituel, à partir de la traduction par Jean Scot Erigène de l'œuvre de Denys l'Aréopagite, et surtout, à partir de 1150, quand est traduit le *De fide orthodoxa* de Jean Damascène, dont les idées sont ensuite introduites dans les *Sentences* de Pierre Lombard (III *Sent.*, d. 9, q. 2).

que l'expression incite à une lecture métaphorique des récits : traduisant les VISIONS D'ÉLISABETH DE SCHÖNAU, le poète lyonnais écrit ainsi :

> A grant travail et a grant peine
> vi en un leu qui loing estoit
> un sepulcre qui beuz estoit.
> Tot entor ere enluminez
> de resplandors et de clartez
> et dedenz avoit par semblant
> une dame prou et vaillant.
> (*Collection lyonnaise*, f. 21rb)[104]

La compréhension exacte de ce passage n'est pas aisée, mais on comprend que « par semblant » rend compte ici du mode particulier de vision expérimenté par Élisabeth, l'extase mystique. Cette dernière est détachée de la *visio corporalis* ; elle peut également faire l'économie de la *visio spiritalis*. Ici, « par semblant » indique que la *visio spiritalis* est bien convoquée, mais qu'Élisabeth, grâce à la *visio intellectualis*, parvient à prendre du recul par rapport au spectacle perçu pour en dégager le sens. Comme le latin « quasi speciem mulieris », la traduction en langue d'oïl pointe l'approximation, le caractère métaphorique du spectacle perçu, pour que le lecteur ou l'auditeur n'en reste pas à une compréhension réaliste que la visionnaire sait erronée.

On peut rapprocher de cet état mystique la seconde expérience visionnaire du JUITEL telle que la décrivent l'auteur de la *Vie des Pères* et Jean de Saint-Quentin (le second copiant presque le premier), mettant en évidence le rôle de la *visio spiritalis*. Dans cette version du miracle bien connu, deux expériences se succèdent : au moment de la communion, le petit juif a l'impression que le prêtre donne à manger des enfants aux chrétiens ; secouru dans la fournaise par la communauté urbaine, il s'étonne que ses congénères ne voient pas l'enfant présent à ses côtés. L'auteur de la *Vie des Pères* emploie dans le premier cas « avis li fu » (*Vie des Pères*, II, v. 519) ; dans le second « en son semblant » (*ibid.*, v. 615). Jean de Saint-Quentin dégage encore davantage le récit d'une interprétation trop symbolique : « sambla li vraiement » (*Dit* L, v. 95), « Li enfes le voit bien, mais nulz ne l'aperçoit » (*ibid.*, v. 143). La réalité de la perception du mystère de la transsubstantiation par « les yeux du cœur » est clairement affirmée chez les deux auteurs, grâce au « semblant » qui permet de creuser l'écart entre ce qui est perçu et sa signification.

---

[104] [Au prix d'un grand travail et d'une grande peine, je vis dans un lieu éloigné un beau sépulcre, entouré de splendeur et de clarté ; et dedans on eût dit que se trouvait une femme noble et digne] ; le texte source dit à ce moment « Veni in mentis excessum cum labore vehementi. Et vidi in loco valde remoto sepulchrum quoddam multo lumine circumfusum, et quasi speciem mulieris in eo », [Je fus transportée en extase au prix d'un violent effort. Et je vis dans un lieu écarté un sépulcre enveloppé de lumière, et à l'intérieur, comme l'apparence d'une femme], éd. ROTH, 1886, p. 53. Nous conservons dans les deux cas la traduction littérale « sépulcre », tout en gardant à l'esprit le sens métonymique de « temple ».

Ailleurs – conformément à l'usage le plus répandu –, le *semblant* fait référence aux informations obtenues sur la simple apparence visuelle des choses, apparence naturelle ou expression des sentiments d'une personne[105], sens enchevêtré avec le précédent dans le miracle de THÉOPHILE de Gautier de Coinci, au sujet de la fantasmagorie diabolique :

> Emmi aus toz voit un dyable
> Si grant et si espoentable
> Qu'a son sanblant fait bien sanbler
> Terre doie faire tranbler.
> (*Miracles de Nostre-Dame*, I Mir 10, vv. 339-40)[106]

Par semblant peut alors indiquer que cette apparence est fallacieuse, spécialement lorsqu'elle est intentionnelle, comme lors des multiples déguisements du diable pour tromper les humains. Regardons quelles sont les différentes traductions de la métamorphose du diable dans le miracle du PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, dont la version latine courante, P.1150, employait déjà le terme *similitudo* (« antiquus hostis eum decipere cupiens qui transfigurat se in angelum lucis, in similitudinem beati Jacobi apostoli se ostendens »[107]). Adgar traduit de façon littérale

> A cestui vint en tel semblance
> Cum saint Jame fust, sans dutance.
> (*Gracial*, VIII, vv. 29-30)[108]

Chez l'anonyme lyonnais est sensible, grâce à l'emploi absolu de la locution « en semblant », un glissement vers le sens négatif :

> Alquantes foiz se transfigure
> En semblance et en figure
> D'angel verai ou d'autre saint.
> A li se monstra en senblant.
> (*Collection lyonnaise*, f. 53vb)[109]

---

[105] Cette signification est très largement attestée dans la littérature courtoise où l'amant guette le « bon semblant » de la dame aimée (voir ici la *Deuxième collection anglo-normande*, XV, v. 45, et de nombreux exemples dans la *Collection lyonnaise*, dans la CONCEPTION NOTRE-DAME, le SIÈGE DE CHARTRES, l'IMAGE EN GAGE, etc.). Voir Jean RYCHNER, *La narration des sentiments, des pensées et des discours dans quelques œuvres des XIIe et XIIIe siècles*, 1990, p. 61. Dans le corpus miraculaire, il s'agira toutefois plutôt de sentiments simulés (« A trestoz et a toutes fist dehors biau semblant », Jean de Saint-Quentin, *Dit* D, v. 107) ou dissimulés (« mes onkes semblant ne l'en fist », *Vie des Pères*, v. 4973).

[106] [Parmi eux il voit un diable si grand et si épouvantable qu'à le voir on croirait qu'il va faire trembler la terre.]

[107] [Désirant le tromper, l'antique ennemi, qui se transfigure parfois en ange de lumière, se montrant sous les traits du bienheureux apôtre Jacques…]

[108] [Il se présenta à lui avec l'apparence qu'avait saint Jacques, à n'en pas douter.]

[109] [Parfois il se transfigure sous l'apparence et les traits d'un véritable ange ou d'un autre saint. Il se montra à lui déguisé.]

Gautier de Coinci réserve *semblance* pour le discours tenu plus loin par saint Jacques, « Nam sub mei specie eum decepistis », traduit « Deceü l'as en ma samblance » (I Mir 25, v. 105). *Semblance* fait alors référence à un état, alors que pour « in similitudinem », où l'accusatif conserve la trace vive du procès volontaire d'imitation, Gautier préfère le nom commun *guise* (« Devant lui vint en guise d'ome », I Mir 25, v. 29). De fait, dans plusieurs collections, ce sont les mots construits sur la base de *guise*, qui disent les métamorphoses trompeuses du diable. Dans le dit J de Jean de Saint-Quentin, où le diable prend plusieurs apparences successives, *en semblance de* (v. 129) est rigoureusement équivalent à *en guise de* (vv. 97, 125) ou *en forme de* (v. 126)[110]. Ces deux dernières bases servent de même à l'anonyme anglo-normand pour traduire le passage du PÈLERIN DE SAINT-JACQUES cité ci-dessus :

> [...] li deble se deguisa.
> Enz el chemin u il ala
> En la forme li apparut
> De seint Jake. [...]
> Le deceüstes en ma figure [...]
> Ke en figure li apparut.
> (*Deuxième collection anglo-normande*, XXIII, vv. 39-42, 124 et 148)[111]

Seule la *Vie des Pères* utilise uniformément les dérivés de *sembler*, opposant par exemple l'intervention du diable « en samblant d'onme » (PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE, conte 52, v. 23551) à celle « en droite fourme de deable » (*ibid.*, v. 23653).

Notons enfin que les déguisements ne sont pas l'apanage du diable dans les collections miraculaires, même si « l'ennemi » semble passé maître en la matière : Marie n'hésite pas à user de ce recours s'il lui permet de se faire passer pour un de ses fidèles menacés. Dans la cantiga 216, elle prend les traits de la femme vendue au diable par son époux ruiné. Le poète constate ainsi la métamorphose :

> e sayu Santa Maria de tra lo altar enton,
> e assi o semellava que diriades que non
> era se non essa dona.
> (*Cantigas de Santa María*, 216, vv. 35-37)[112]

---

[110] Pour les trois métamorphoses du MOINE IVRE, les auteurs emploient indifféremment *en la semblance* (*Gracial*) / *in semeiança* (*Miracoli della Vergine*), *in forma de* (*Miracoli della Vergine*) / *en forma de* (*Cantigas de Santa María*), *in specia* (*Miracoli della Vergine*), *en figura* (*Cantigas de Santa María*), *en manera* (*ibid.*), *en guise de* (*Gracial*, *Miracles de Nostre Dame*, *Deuxième collection anglo-normande*) et la conjonction ou préposition *com* (*Gracial*, *Miracles de Nostre Dame*). On pourra comparer cela avec le lexique du simulacre employé à propos du cheval de Troie dans le *Roman de Troie* et l'*Histoire ancienne jusqu'à César* ; voir Luca BARBIERI, « Qui a tué Ajax, fils de Télamon ? De la double mort d'un héros et d'autres incohérences dans la tradition troyenne », in *Cultura neolatina*, 123 (2005), pp. 321-359.

[111] [...le diable se déguisa. Il lui apparut sur sa route, sous les traits de saint Jacques. (...). Vous l'avez déçu sous mon apparence.(...) Il lui apparut déguisé.]

Jean de Saint-Quentin pose de même la ressemblance comme un fait prodigieux acquis, en évitant de donner à imaginer le travail de déguisement :

> Nostre Dame descent tout dans cele façon
> Comme la dame estoit, ne la connut nulz hom
> (Jean de Saint-Quentin, *Dit* G, vv. 94-95)[113]

Le Christ lui-même, dans un autre dit de Jean de Saint-Quentin, apparaît sous les traits d'un homme, « en samblance d'un povre » (*Dit* F, v. 58).

Mais reprenant l'histoire de la femme vendue au diable, l'auteur vénitien choisit de rendre compte du procès de déguisement de Marie pour une parfaite ressemblance avec la femme du chevalier :

> Ella s'endormença, e la Vergene gloriosa prese la forma e lo abito de la dita dona.
> (*Miracoli della Vergine*, XIII)[114]

L'apparence artificielle n'est donc pas commandée nécessairement par une intention négative, et le miracle passe parfois par cette imitation volontaire d'objets connus au préalable, lorsque Marie adopte pour une apparition les traits d'une de ses statues, dans les différentes versions du JUITEL[115], ou de façon plus courante, dès qu'un artiste crée une image « a la semblance Nostre Dame »[116]. La *semblance* en vient ainsi à désigner, par métonymie, l'image artistique elle-même ; mais cette acception reste rare et, pour la langue d'oïl, nous n'en avons trouvé d'attestation que chez l'auteur anonyme de la *Vie des Pères*, qui désigne indifféremment ainsi une sculpture de la Vierge (conte XX, v. 25160, « que je parlaisse en ma samblance »), une peinture (conte X, v. 4542, « i ot une semblance peinte ») ou une croix[117] (conte XVIII, vv. 8479-80, « de par Deu ki en crois fu mis, /dont si puez veoir la semblance »). Les *Cantigas de Santa María* l'emploient également fréquemment dans cette acception, y compris lorsqu'il s'agit d'images profanes comme des ex-voto, telle la « semellança do azor » (l'image de l'épervier) de la cantiga 352.

L'usage qu'en fait Gautier de Coinci est moins univoque : dans la queue de l'IMAGE DU SARRASIN, Gautier conseille à son lecteur d'« en sa semblance honeur porter » (v. 90). La locution verbale *porter honneur* laisse supposer que la *semblance*

---

[112] [Et sainte Marie sortit alors de derrière l'autel, et elle lui ressemblait tellement que vous auriez dit que ce ne pouvait être que cette femme.]

[113] [Notre-Dame descend exactement semblable à la dame ; personne ne l'identifia.]

[114] [Elle s'endormit, et la Vierge glorieuse prit les traits et le vêtement de ladite femme.]

[115] Abondant dans le sens de P.234 (« in specie imaginis… apparuit »), le rédacteur lyonnais prête à Marie l'intention de ressembler à l'image déjà connue de l'enfant « en semblance li apparut / de l'ymage qu'il ot veu » (f. 83vb) ; chez Adgar : « Itele sembla al enfant / Cume cele ke il out veue avant » (*Gracial*, XIV, vv. 53-54).

[116] Voir par exemple les *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, v. 5 ou la *Vie des Pères*, XX, v. 8314.

[117] Nous ne sommes pas en mesure de dire s'il s'agit d'une croix ornée ou plutôt d'un crucifix.

pointe, par l'image, vers le prototype, ce que confirme la première occurrence du substantif au début du même poème :

> (...) C'uns sarrasins ot une ymage
> A la samblance Nostre Dame.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, vv. 89-90)

Le rapprochement de ces deux vers de Gautier dit assez par quel glissement sémantique la *semblance* en vient à désigner l'image cultuelle elle-même. On se souvient que l'idée de conformité visuelle à un modèle préalable est centrale dans la définition médiévale de l'image ; l'image est en premier lieu un objet, qui ne devient signe d'un autre objet qu'à la condition d'avoir quelque similitude avec son modèle. Pour certains penseurs, cette similitude ne constitue l'image que s'il y a une égalité, une similitude complète, entre le modèle et l'image. Pour d'autres, seule une équiformité est nécessaire, une égalité de type proportionnelle[118]. Rappelons toutefois que deux conditions sont également nécessaires pour qu'il y ait image : le caractère exprès (l'un doit être issu de l'autre – ceci remonte à Augustin –, en être l'expression) et la nature déterminée (l'image ne doit pas être confondue avec le vestige, la trace) ; ceci conduit les scolastiques à faire de l'image une relation asymétrique, irréflexive et intransitive (contrairement à ce que laisserait attendre la seule exigence de similitude), car elle renvoie à un seul individu, de sorte que l'image de l'image n'est pas l'image[119].

Enfin, la *similitudo* peut souligner les limites du jugement humain fondé prioritairement sur les apparences. Dans la *Collection lyonnaise*, elle rend compte de la fausseté des avis émis contre GONDRÉE (« que de la face semble monstre », f. 36vb) ou sur le sort de LEURIC (« Et semblanz estoit que mors fut », f. 84va). Mais ce sont bien les insuffisances de la connaissance humaine qui sont ici dénoncées, et non l'image elle-même. Alphonse X aborde en ces termes la question de la croyance en la transsubtantiation, quand Marie reproche au visionnaire de ne pas croire à ce mystère « porque a ti semella que de pan á fegura » (*Cantigas de Santa María* 149, v. 41), ou plus loin « pero semellança an de pan e de vynno » (*ibid.*, v. 58).

---

[118] Alain BESANÇON, 1994, *op. cit.*, p. 307 ; Ruedi IMBACH et François-Xavier PUTALLAZ, 1997, *op. cit.*, p. 74 ; Jean WIRTH, « Structure et fonctions de l'image chez saint Thomas d'Aquin », in *L'Image. Fonctions et usages*, 1996, *op. cit.*, pp. 39-57 ; id., « La critique scolastique de la théorie thomiste de l'image », 1999, *op.cit.*, p. 94.

[119] Il faudrait ajouter à ceci les mises au point sur similitude et égalité. Nous citons ici simplement quelques lignes de Jean WIRTH (*L'image médiévale*, 1989, *op. cit.*, pp.133-134) : « On fait de nouveau appel à saint Augustin, à qui on emprunte une distinction entre image, similitude et égalité dont le moyen-âge se servira beaucoup. L'image implique une similitude, l'égalité aussi, mais la réciproque n'est pas vraie : la similitude n'implique ni l'égalité, ni l'image ; l'égalité et l'image ne s'impliquent pas mutuellement. Toutes trois sont des catégories de la relation, mais, tandis que la similitude et l'égalité se disent par comparaison avec autre chose, l'image est l'expression de la chose. Elle n'est pas plus ou moins image, mais exprime la chose ou ne l'exprime pas, alors que la similitude et l'égalité sont susceptibles de plus ou de moins ».

De fait, la *similitudo* désigne souvent simplement la comparaison établie entre une perception visuelle et un concept connu par ailleurs, sur la base de la ressemblance physique[120], comme lorsqu'il est dit du vin de Saint-Michel de Chiusa « ke bien semble sanc par nature » (*Gracial*, XIII, v. 8). Rares sont les cas où l'analogie signifiée par la *semblance* n'est pas de nature visuelle, et nous proposons de compléter notre propos sur la *similitudo* par quelques remarques sur les emplois de *forma* et de *figura*, termes récurrents dès lors qu'il est question de définir une ressemblance physique.

3- *Forma* et *Figura*

Dans *L'Image médiévale. Naissance et développements*, Jean Wirth écrivait :

> Si l'on a compris ce qu'est une forme pure, on peut comprendre ce qu'est une image, à savoir une forme corporelle, comprenant de la matière, assujettie aux accidents, participant des prédicats, accessible aux sens, corruptible et subordonnée. Nous avons ici la meilleure définition possible de l'image médiévale : une forme transposée dans la matière. Par sa forme l'image participe au spirituel, sans être elle-même de nature spirituelle, de sorte qu'on n'adore pas l'image, mais le spirituel dont elle traduit la forme.[121]

La *forma*, dans le vocabulaire logique médiéval, c'est le principe interne d'unité. Et pour notre propos, ce serait l'union en la Vierge de la maternité divine et de la virginité, de l'humilité et de la royauté… traits les plus constants de la mariologie médiévale qui, représentés par le tracé et la couleur, permettent de transformer la matière, pierre ou bois, en image de la Vierge. Tracé et couleur sont quant à eux les deux éléments constitutifs de la *figura*[122].

Mais dans les propos de nos auteurs, il est le plus souvent difficile de définir une frontière claire entre *forma* et *figura*, et par conséquent d'y retrouver cette hiérarchie logique et esthétique. Si distinction il y a, elle est bien différente de celle établie par la philosophie. Une piste semble ouverte par l'auteur de la *Deuxième collection anglo-normande* : la première occurrence de *forme* (« puis la fet mult ben former », miracle V, v. 61) dans le miracle du SIÈGE DE CHARTRES ne peut nullement désigner le tracé, puisqu'il s'agit ici d'une relique mariale, mais bien la façon dont elle est fixée sur une hampe. Peut-être la meilleure définition qu'on en pourrait

---

[120] Sens signalé par L. F. FLÛTRE, dans « Notes sur le vocabulaire des *Faits des Romains* », in *Romania*, 65 (1939), pp. 478-536, en particulier p. 517.

[121] Jean WIRTH, *L'Image médiévale*, 1989, *op. cit.*, pp. 80-81.

[122] *Ibid.*, p. 47 ; et id., Introduction aux actes du colloque de Strasbourg, *L'Image et la production du sacré*, 1991, p 11.

donner serait-elle « disposition, arrangement » ? Sens qui pousserait, dans le miracle du PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, vers l'idée de « costume » en ce que celui-ci touche aussi bien les traits de la personne imitée que son vêtement[123].

Forma aurait donc un sens plus large que *figura*, que confirme le miracle de la SACRISTINE tel que raconté par l'auteur des *Miracoli della Vergine* près d'un siècle plus tard :

> La madre gloriosa in so abiti e figura avea per essa fato officio.
> (*Miracoli della Vergine*, XLII)[124]

Pour tenir lieu de la Sacristine, Marie doit non seulement prendre les traits (« figura »), mais aussi la robe de la nonne (« abiti »). Lorsque le diable se « transfigure » (verbe employé dans la version P.1150 du PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, et dans la traduction qu'en donnent Gautier de Coinci et l'anonyme lyonnais), il change sa morphologie pour prendre les traits de l'apôtre de Compostelle, ou de tout autre être humain.

L'auteur de la *Collection lyonnaise* propose une spécialisation encore plus fine de *figure* dans le sens de « forme du corps », en complément de *face* qui désigne les traits du visage : lorsque la communauté juive découvre l'image pariétale de Marie dans la SYNAGOGUE, le poète nous dit que les hommes furent effrayés « tantost com virent la face / Et la figure de l'ymage »[125] (*Collection lyonnaise*, f. 86ra). Or, le même auteur avait un peu plus tôt employé *forme* dans un emploi rigoureusement identique ; Marie demande ainsi à un jeune homme qui vient de séduire une jeune femme grâce à l'aide des diables :

> « (…)Se celle por qui m'a laisié
> Est de forme de moi plus belle
> Ne de face plus graciable. »
> (*Collection lyonnaise*, f. 79vb) [126]

De fait, l'anonyme lyonnais ne semble pas attaché à distinguer *forme* et *figure*. Nous pouvons faire le même constat à la lecture du *Rosarius*, dont le chapitre 26 (second livre) dit les bienfaits de la récitation du *Salve Regina*, protection efficace contre les multiples métamorphoses des diables :

> Autre que n'ont selonc nature
> prenoient fourme et figure.
> Quatruple fourme, triple et double
> Ont pris pour faire a freres trouble :
> A l'un en guise de fournaise (…)

---

[123] Voir ci-dessus, p. 64.

[124] [La mère glorieuse avait servi à sa place, en son habit et sous ses traits.]

[125] Le texte latin, P.808, se contentait de « Unde Judei turbati recesserunt ».

[126] [«… si celle pour qui tu m'as abandonnée est plus belle que moi de corps ou plus gracieuse de visage ».]

A l'autre en figure se monstre
D'asne cornu, l'orrible monstre.
L'autre a de serpent figure (...)
(*Rosarius*, II, 26, f. 197)[127]

Quant à l'auteur de la première *Vie des Pères*, il appelle les idoles antiques mutilées décrites au début de l'ANNEAU AU DOIGT des « pierres desfigurees » (v. 8337), à comprendre au sens propre de ce qui a perdu la figure, le tracé. La *figure* serait-elle pour lui l'apparence résultant du travail de la *fourme*, du façonnement selon un dessin préétabli dans l'imagination ? La répartition n'est pas établie de façon ferme, car le substantif *fourme* est employé dans le conte du PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE aussi bien pour désigner l'apparence donnée par le sculpteur à son œuvre (v. 23549) que les traits choisis par le diable pour son apparition (v. 23653). Toutefois, dans le premier cas, « fourme » est doublé de « faiture », dans le suffixe duquel est encore sensible le procès :

De sa fourme, de sa faiture
au deable mout anuia.
(*Vie des Pères*, LII, vv. 23549-50)[128]

Et symétriquement dans le conte de l'« Image de Notre-Dame » :

mout sot tres bien en fust taillier
li maistres qui cele oevre fist ;
la faiture si bien assist,
pour peu que vive ne sambloit,
si bien enluminee estoit.
(*Vie des Pères*, LVI, vv. 25123-25127)[129]

Ainsi, sans toutefois durcir le trait, la lecture suivie de cette ample collection permet de noter que *figure*, dans toutes ses occurrences, reste profondément marqué par la notion d'agencement volontaire, et pourrait-on dire, au risque d'un anachronisme, artistique. Nous notions ci-dessus l'emploi singulier de *forme* chez l'auteur anglo-normand. Comme le poète de la *Vie des Pères*, lorsqu'il veut insister sur le travail de mise en forme, c'est en réalité plus souvent *figure* que *forme* qu'il emploie : *figure* de la Vierge ou du diable prenant les apparences, qui de la

[127] [Ils prenaient une forme et des traits autres que ceux relevant de leur nature. Ils ont pris des formes quadruples, triples et doubles pour troubler les frères : <le diable> se montre à l'un en manière de fournaise…, à l'autre sous les traits d'un âne cornu, monstre horrible. L'autre a les traits d'un serpent…]

[128] [Le diable fut marri de sa forme, de sa conception.]

[129] [Le maître qui réalisa cette œuvre savait très bien tailler le bois. Il réussit si bien la conception qu'elle semblait presque vivante, tant elle était bien peinte.] On trouve également *faiture* dans le premier miracle du cycle de Laon chez Gautier de Coinci, lorsqu'espérant être guéri par son œuvre l'orfèvre de Chartres demande « de la fiertre la verité, / la faiture, la quantité » [la description vraie de la châsse, sa conception et ses dimensions] (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 14, vv. 25-26).

sacristine[130], qui de saint Jacques[131] ; jusqu'à un emploi absolu, où *figure* devient synonyme de déguisement : plaidant la cause de Girard devant le tribunal divin, saint Jacques avance l'argument que le diable « en figure li apparut » (miracle XXII, v. 148).

C'est une idée comparable qu'on retrouve dans les poèmes galiciens du poète alphonsin, pour qui la *fegura* est bien aussi l'apparence que prend un être pour se donner à voir : un ange apparaissant à un ermite se montre « en mui bela fegura » (cantiga 115, v. 244). *Figurar* a très souvent le sens de *façonner*, c'est une action volontaire, et *figura* évoque le procès qui est la cause de la relation de l'image à son prototype. D'ailleurs, si les *Cantigas de Santa María* n'offrent pas de traduction de *imago* dans l'expression « ad imaginem Dei », il est en revanche question de la démarche de Dieu revêtant pleinement notre humanité, et c'est alors *nossa figura* (*Cantigas de Santa María*, 221, refrain) qui vient sous la plume du poète, aussi bien que *forma d'ome* (*Cantigas de Santa María*, 21, v.6). Jean de Saint-Quentin écrivait de même « De tel oiste sacree, ou Dieu prist sa figure » (Jean de Saint-Quentin, *Dit* V, v.25).

La connotation « artistique » de *figura* explique le glissement du sens relatif au sens absolu d' « image » observable chez l'anonyme anglo-normand, chez les deux auteurs hispaniques et dans la collection vénitienne. Cette dernière mentionne « la figura de la gloriosa » pour éviter de répéter « la ymagine de nostra dona » (*Miracoli della Vergine*, XLI) ; dans le miracle LVI de la *Deuxième collection anglo-normande*, nous lisons ainsi « de Nostre Dame en est la figure » (v. 3) puis « Lores vunt a la seinte figure », où le substantif désigne bien l'image elle-même[132]. Dans les *Milagros de Nuestra Señora*, *figura* désigne aussi bien les spectres (« desfizo la figura », q. 480a) que les images cultuelles (116b, 145b, 357b, 715c). Quant au poète alphonsin, il emploie comme indifféremment *omagen* et *fegura* (dans la cantiga 122, on lit successivement « huna ssa figura », v.12 et « ssa omagen », v.42). Tout au plus peut-on relever que si *omagen* est plus fréquent au singulier, il tend à être remplacé, pour raisons euphoniques et métriques, par *figuras* dans les occurrences plurielles (voir en particulier les refrains des poèmes 76 et 162).

---

[130] « Lors la cheitive aparceit / Ke la gloriouse servi aveit / Cele seinte covent en sa figure » (miracle XIV, vv. 228-30) ; on attendrait « cel seint covent », à la fois pour des raisons syntaxiques (*covent* est en général masculin) et pour des raisons métriques (l'accord au masculin permettrait d'obtenir un octosyllabe régulier).

[131] Le saint reproche au diable d'avoir trompé le pèlerin « en [s]a figure » (miracle XXII, v. 124).

[132] Dans ce récit, les deux termes alternent de façon assez systématique : « une ymage peinte » (v.1), « de Nostre Dame en est la figure » (v.3), « Devant le ymage a la benuree » (v.11), « Lores vunt a la seinte figure » (v.34), « Od l'ymage de la seinte benuré » (v.40), « Icest ymage » (v.55), « Quant sa seinte duce figure » (v.70).

La *figura* est alors bien plus que le simple tracé, le contour, car spectres comme statues ou icônes ne deviennent images, pour nos poètes comme pour les philosophes, qu'à partir du moment où le nom de leur modèle leur a été imposé :

> C'est par ce nom que la peinture devient une icône et se relie hypostatiquement (ou substantiellement, selon la théologie suivie) à son prototype. On ne dit pas, en effet, « peindre » une icône, mais « écrire » une icône : l'écriture ne renvoie pas seulement à l'inscription du nom, mais à tout l'enseignement de l'icône, placé à côté de celui de l'Écriture.[133]

C'est là une donnée bien connue de l'art religieux médiéval : l'unique différence pertinente entre une statue de déesse mère et un reliquaire marial, c'est le nom dont les dévots désignent l'objet en question, qui permet seul de savoir qui est invoqué en présence de l'image[134]. L'image médiévale n'est pas uniquement mimétique, et tous ceux qui depuis des siècles s'efforcent de « lire » le plus justement possible les œuvres du Moyen Âge le savent bien. Même les plus « réalistes » des signes appellent une lecture symbolique, riche d'une pratique assidue des Écritures et des pensées des philosophes et théologiens[135]. L'image est un signe parmi d'autres, dont la grammaire est au moins en partie l'héritière des systèmes complémentaires, gestuelle et parole. Ainsi convient-il de nuancer une idée incessamment reprise depuis Augustin, qui veut opposer la perception immédiate de l'image à la perception médiate de l'écriture[136]. L'immédiateté de la perception visuelle ne doit pas en effet faire oublier la nécessité d'une contemplation, et surtout d'un déchiffrement, à l'aide de l'écrit, de la représentation figurée. Au contraire, réduire la réception de l'image à l'immédiate identification visuelle, c'est se priver de la richesse métaphorique qu'elle recèle dans la grande majorité des cas. Pour n'en évoquer ici brièvement qu'un exemple, citons la cantiga 188, l'histoire de l'IMAGE DANS LE CŒUR : une jeune femme très dévote à

---

[133] Alain BESANÇON, *op. cit.*, p. 252. Voir aussi Jean WIRTH, *L'Image médiévale*, *op. cit.*, pp. 93 sqq.

[134] Voir à ce sujet l'étude de Jean et Marie-Clotilde HUBERT, « Piété chrétienne ou paganisme? Les statues-reliquaires de l'Europe », in *Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo : espansione e resistenze. Settimane di studio dell centro italiano di studi sull'alto medioevo XXVIII*, 1982, pp. 235-275.

[135] La bibliographie sur la question est abondante ; nous ne donnons ici que deux suggestions pour illustrer notre propos, les ouvrages de référence de François GARNIER, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, vol. 1 *Signification et symbolique*, 1982 et vol. 2 *Grammaire des gestes*, 1989 ; Jean WIRTH, *L'image à l'époque romane*, 1999, p. 9 ; on pourra également apprécier le travail réalisé à l'occasion de l'exposition sur les jardins médiévaux par les conservateurs du Musée de Cluny, dans le catalogue *Sur la terre comme au ciel. Jardins d'Occident à la fin du Moyen*, 2002, et particulièrement leur analyse de l'utilisation des métaphores mariales dans les représentations du Paradis terrestre.

[136] On trouvera d'utiles mises au point sur les relations entre les différents systèmes de signes chez Michael CAMILLE, « Word, Text, Image and the early Church Fathers in the Egino Codex », in *Testo e immagine nell'alto medioevo*, 1994, pp. 65-94 ; Jean-Claude SCHMITT, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, 1990, pp. 80-81 ; Jean-Claude SCHMITT, « *Imago* : de l'image à l'imaginaire », dans *L'image. Fonctions et usages*, 1996, *op.cit.*, pp. 29-37.

Marie meurt précocement ; ses parents souhaitent connaître la cause de sa mort, et font donc pratiquer une « autopsie ». Dans le cœur de la défunte, on trouve une image de Marie, qui dit ainsi par voie graphique quelle est la cause spirituelle du décès :

> O padr' e a madre dela, | quando a viron finir,
> cuidaron que poçon fora | e fezórona abrir ;
> e eno coraçon dentro | ll'acharon y sen mentir
> omagen da Groriosa, | qual x'ela foi fegurar.
> (*Cantigas de Santa María*, 188, vv. 32-35)[137]

Il convient enfin de rappeler la réciprocité de la dépendance entre image et langage : les recueils miraculaires mariaux jouent abondamment du système alphabétique et de son graphisme pour enrichir le symbolisme de leur œuvre ; le nom de Marie (le nombre de lettres qui le constituent, leur répartition, leurs sonorités) est ainsi l'occasion de recherches spirituelles sur la personne de la Mère de Dieu, sert de support dévotionnel, et fournit même le cadre structurel des *Miracoli della Vergine*, la plus tardive de nos collections.

4- Imago, Majestas…

Nous mentionnions ci-dessus l'importance du nom donné à la statue ou à l'icône. À deux reprises, l'auteur lyonnais identifie l'image miraculaire par le vers « el nun de la virge Marie » (IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL, f. 57va ; SYNAGOGUE, f. 85rb). Beaucoup plus importante que la description de l'objet désigné, la nomination est ce qui permet de détacher icônes et statues mariales de l'ensemble des objets cultuels. Pour le reste, le parcours que nous proposons maintenant montre qu'à l'exception du domaine hispanique, les auteurs de miracles se sont peu souciés d'originalité dans l'évocation des images de la sainte. Les poètes de langue d'oïl traduisent de façon presque constante *imaginem* par *ymage*[138]. L'auteur lyonnais

[137] [Son père et sa mère, en la voyant mourir, pensèrent que c'était un empoisonnement et firent ouvrir son corps ; et on trouva sans mentir dans son cœur une image de la Glorieuse, telle qu'elle se l'était figurée.]

[138] Nous conservons la graphie majoritaire du corpus tant latin que roman (dans le *Gracial* par exemple, le substantif est écrit avec *y-* dans dix-neuf de ses occurrences, avec *i-* dans une seulement) ; cette graphie présente l'évident avantage pour les copistes et lecteurs médiévaux de détacher clairement la syllabe initiale avant d'attaquer les trois jambages du *m*. Dans certains manuscrits de la *Vie des Pères* (dont le manuscrit de base de l'édition LECOY pour les textes du premier noyau), on rencontre également *ymaige* ; voir Anthonij DEES, *Atlas des formes linguistiques des textes littéraires de l'ancien français*, 1987, carte n° 135 (très fort pourcentage en Franche-Comté, fort pourcentage en Lorraine et dans le nord de la Bourgogne) et id., *Atlas des formes et*

emploie concurremment, en partie peut-être par commodité métrique, *ymagene* (« E l'ymagene veü a », SYNAGOGUE, f. 85vb), forme intermédiaire entre la forme française et l'occitan *ymagina* (dont les attestations sont par ailleurs nombreuses aussi bien dans les récits que dans les rubriques de la *Collection en prose provençale*), forme identique à celle prise par le substantif en vénitien[139].

C'est dans le choix des déterminants employés avec *ymage* que nos poètes se différencient davantage. Le substantif n'apparaît que dans six récits du *Gracial* ; parmi ceux-ci, trois emploient d'abord le substantif au pluriel : cela permet à Adgar de distinguer, au sein des icônes, celle de Marie. La Vierge n'a pas en effet l'exclusivité des images, et Adgar le laisse entendre dans le miracle XLIV :

> Les pareiz erent depeintes
> D'ymages de sainz et de saintes.
> (*Gracial*, XLIV, vv. 27-28)[140]

La deuxième image mentionnée dans le recueil anglo-normand est d'ailleurs la statue de cire moulée par les JUIFS DE TOLÈDE à l'effigie du Christ (miracle XX) :

> Troent dunc de Nostre Sire
> Une bele ymage de cire.
> (*Gracial*, XX, vv. 123-4) [141]

Ce qui veut dire que l'image est toujours expressément caractérisée comme image de la Vierge ou d'un autre saint personnage. Adgar utilise également le pluriel pour éviter une appellation générique et, pourrait-on dire, banalisante, des représentations de Marie. À Constantinople, Adgar prend la peine de bien clarifier qu'il y a deux images différentes :

> En Costantinoble, la bele,
> Dunt nus oüm mainte nouvele,
> Sunt dous ymages de la dame
> De grant vertu e de grant fame.
> Del saint esperit sunt espirees
> E de saintes vertuz loees.
> (*Gracial*, XLV, vv. 165-168)[142]

---

des constructions des chartes françaises du XIIIe siècle, 1980, n°204 (fort pourcentage en Bourgogne, mais aussi en Moselle).

[139] Voir par exemple *Miracoli della Vergine*, miracles III, XX, XLI.

[140] [Les parois portaient les peintures d'images de saints et de saintes.]

[141] [Ils trouvent alors une belle image de cire, représentant Notre Seigneur.] Nous proposons de corriger le vers 123, l'adjonction de l'article « de » apportant une solution à l'hypométrie (le texte d'Adgar présente peu de problèmes métriques, et l'on est, semble-t-il, en droit de supposer plutôt des fautes de copie qu'une liberté métrique), et à la syntaxe (Claude BURIDANT, in *Grammaire nouvelle de l'ancien français*, § 62, relève quelques exemples d'antéposition du cas régime absolu, mais nous n'en avons pas trouvé d'attestation, autre que celle-ci, dans le *Gracial*).

Et dès le début du récit, le poète avait accompagné le nom de l'image (« de sainte Marie ») de son emplacement habituel, composante essentielle à ses yeux de l'objet cultuel :

> L'ymage de sainte Marie
> D'une iglise, Blancherne dite.
> (*Gracial*, XLV, vv. 114-115)[143]

Chez Adgar, l'image est donc toujours fortement individualisée :

> Sur l'auter esteit une ymage
> De sainte Marie en parage.
> (*Gracial*, XIV, vv. 23-24)[144]

La première référence à l'image dans un miracle du *Gracial* se fait ainsi par un article indéfini, qui appelle un complément déterminatif. L'image doit être définie par l'identification du saint (image de la Vierge), et par un lieu (image des Blachernes ; images de Constantinople). La deuxième occurrence du substantif au pluriel, « Par ses mustiers, par ses ymages » (*Gracial*, XXI, v. 5), révèle d'ailleurs les analogies existant pour Adgar entre bâtiments et objets cultuels : tous peuvent être caractérisés par une dédicace et par une localisation.

C'est dans la *Vie des Pères* que se retrouve le traitement le plus proche de celui que nous venons de décrire. Il arrive certes que la présence d'une statue soit posée comme une évidence, comme dans le conte 14, où se lit à deux reprises le vers « devant l'imaige Nostre Dame » (vv. 6931 et 6980). Mais plus souvent, et en particulier dans les deuxième et troisième séries de contes, le narrateur donne comme une information importante la présence de l'image de la Vierge dans le sanctuaire : « une viés ymage i avoit » (conte LIV, v. 24548) ; « de ma dame sainte Marie / ot une ymage en cel moustier (conte LVI, vv. 25120-1) ; « une ymage mout bien doree / i avoit » (conte LIX, vv. 26313-4).

De même, l'anonyme anglo-normand traite les représentations mariales avec une attention et un souci de l'individualisation souvent comparables à ce qu'on a vu chez Adgar : comme son prédécesseur, il différencie les images de Constantinople (« un ymage », v. 4 / « un altre ymage », v. 7) ; comme lui, il veille à préciser le lien entre l'image et son prototype :

> Joe oï cunter de un ymage peinte
> En une cité de la terre seinte,

---

[142] [Dans la belle ville de Constantinople, d'où nous viennent maints récits, il y a deux images de la dame, de grande vertu et de grande réputation. Elles sont animées du Saint Esprit, et louées pour leurs vertus saintes.]

[143] [L'image de sainte Marie, d'une église dite Blacherne.]

[144] [Une image de sainte Marie était posée sur l'autel.]

De nostre dame en est la figure.
(*Deuxième collection anglo-normande*, LVI, vv. 1-3)[145]

Pourtant, les générations ont passé, et la *Deuxième collection anglo-normande* porte des traces de la diffusion des images de la Vierge dans tous les lieux de culte. Sans mention préalable de l'image, il nous est dit que la SACRISTINE prie « devant l'ymage [...] Nostre Dame » (miracle XIV, vv. 25-6). Le vers formulaire « devant le ymage nostre dame » apparaît au miracle LI, v. 16 et au miracle LII, v. 52. Toutefois, la formule n'apparaît pas encore ici à la même fréquence que chez Gautier de Coinci. Dans les *Miracles de Nostre Dame*, « devant l'ymage Nostre Dame » est une cheville métrique qui apparaît pour la première fois dans le miracle de Théophile (vv. 1275, 1727, 1776) pour revenir dans de nombreux textes[146]. Autre fait remarquable dans les récits du prieur de Vic, l'emploi de l'article défini dès la première mention de l'image mariale dans un poème, et la dissimulation d'une grande indétermination derrière ce défini grammatical ; lorsque le juif conseille à Théophile d'oublier complètement Marie, il lui dit :

« Jamais de li ne te souviegne.
Seur totes riens de ce te garde
Que nes s'ymage ne regarde. »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 486-8)[147]

Le corollaire est un emploi plus fréquent du pluriel, qui rend désormais compte de l'indifférence du poète quant à la spécificité de la représentation objet de dévotion. Les « ymages » sont évoquées dans le miracle II Mir 32, ou dans II Mir 20, en parallèle, nous y reviendrons, avec les autels, les crucifix et les églises consacrées à Marie. Les diables jouent d'ailleurs parfois de cette prolifération pour réduire les images de la Vierge à de purs objets superstitieux[148].

De fait, pour tous les autres auteurs du corpus non mentionnés jusqu'alors, la présence d'une image mariale dans une église va de soi, et l'objet peut donc être

[145] [J'ai entendu parler d'une image peinte en une cité de la Terre sainte ; le portrait est celui de Notre-Dame.] On aura peut-être été attentif à la forme de l'article devant le mot *ymage*. Ce dernier reste féminin, comme le montre par exemple l'accord de l'adjectif dans les expressions « le ymage bele » (miracle LIV, v. 48) ou « le ymage fine » (ibidem, v. 52), comme le prouve encore l'emploi constant du possessif *sa* (miracle XIV, v. 63 ; LIV, v. 12). En introduction à la *Deuxième collection anglo-normande*, Hilding Kjellman attire l'attention sur les singularités du manuscrit dans le traitement des articles (Hilding KJELLMAN, *op. cit.*, p. xcix). Nous pensons qu'il s'agit d'une graphie de la forme élidée, cet article ne se trouvant jamais devant des féminins à initiale consonantique, et alternant devant les féminins à initiale vocalique avec *l'*.

[146] Quelques exemples à l'appui de notre affirmation : I Mir 15, v. 17 ; I Mir 20, v. 231 (variante : devant l'ymage a la pucele) ; I Mir 23, v. 57 (idem) ; I Mir 29, v. 110 ; I Mir 31 (« devant l'ymage / Nostre Dame ») ; I Mir 38, v. 323 ; I Mir 39, v. 79 ; I Mir 41, v. 180 ; I Mir 42, v. 55 ; II Mir 11, v. 219 ; II Mir 12, v. 81 ; II Mir 13, v. 307, 599 ; II Mir 18, v. 38, etc.

[147] [« Ne te souviens jamais d'elle. Garde toi sur toute chose de ne pas même regarder son image. »]

[148] Voir le début du chapitre suivant.

désigné immédiatement par le défini, sans caractérisation complémentaire[149]. Tout au plus peut-on relever la mention constante de la Vierge, qui permet de faire la différence entre l'image mariale et les autres icônes et statues[150], entre l'image de la Mère et celle de son Fils. Si l'auteur du *Rosarius* emploie le terme *crucefis*, Jean de Saint-Quentin préfère établir, par une répétition, une correspondance entre les deux objets cultuels : dans le dit de l'ENFANT RÔTI, décrivant les dévotions du père de la victime, Jean écrit d'abord « De Dieu a regardé le glorieus ymage » (*Dit* F, v.115), ensuite « Puis va devant l'ymage de la Virge Roÿne » (*ibid.*, v. 121).

Ces vers qui circulent d'une collection à l'autre, sans véritable effort de renouvellement, banalisent excessivement le culte rendu à l'image, banalisation quelque peu paradoxale dans des collections miraculaires qui font du miracle une récompense accordée à la dévotion iconique. Rares sont les poètes qui ont essayé de compenser la monotonie de la formule par un travail d'enrichissement lexical. Gautier de Coinci, réputé pourtant pour son inventivité, propose peu d'alternatives à *ymage* : nous lisons dans les *Miracles de Nostre Dame* la première attestation d'*icone* (II Mir 30, v.122, « ycoine »)[151]. Dans le miracle de l'IMAGE DU SARRASIN, Gautier invente en outre un diminutif « ymagete » (I Mir 32, v. 12), dont la familiarité naïve correspond à l'état d'esprit du musulman, non encore touché par la Grâce. Après la conversion du bénéficiaire du miracle, c'est le plus solennel « ymage » qu'emploie de nouveau le poète (il va de soi que des raisons métriques peuvent également avoir commandé ces choix). Enfin, quelques termes péjoratifs désignent, dans la bouche des diables, les représentations de Marie : « marïole » (II Mir 42, v. 145)[152], « chasier » (II Mir 20, v. 306)[153].

Les soixante mille vers de la *Vie des Pères* ne présentent pas plus d'originalité. Pour des raisons qui tiennent largement au motif du conte[154], loin de rechercher la variation, le conte XVIII joue même de la polysémie d'*ymaige* et du problème de

---

[149] Voir par exemple « Ý tenié la imagen de la Sancta Reígna » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 515a) ; « E ant' a omagen ss'ya » (*Cantigas de Santa María*, 84,v. 23), « Davant l'ymage Nostre Dame » (*Collection lyonnaise*, ff. 37va, 37vb) ; « e va veire la ymagina de nostra dona » (*Collection en prose provençale*, phrase 98) ; « Qui par devant l'ymage estoit agenoilliee » (Jean de Saint-Quentin, *Dit* G, v. 131) ; « Devant l'ymage la pucele » (*Rosarius*, II, 8, f. 126va) ; « e guardando la ymagene de la Vergene gloriosa » (*Miracoli della Vergine*, III).

[150] On lit ainsi « Vit les ymages de Marie / Et de saint Johan qui descendoient. » (*Rosarius*, II, 20, f. 179vb)

[151] Voir Olivier COLLET, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci*, Genève, 2000, p. LXIII.

[152] T.-L., V, col. 181 ; Gautier de Coinci en fournit la première attestation.

[153] Le sens habituel de *chasier* est celui de « boîte à fromage », voir T.-L., II, col. 297-298, qui propose plusieurs attestations, notamment chez le Reclus de Molliens. L'emploi comme terme injurieux est propre à Gautier de Coinci.

[154] C'est la légende du FIANCÉ DE LA VIERGE où Marie apparaît sous les traits de la statue à laquelle le jeune homme avait remis l'anneau des fiançailles.

délimitation des frontières entre les différentes acceptions. Le substantif désigne parfois l'apparition :

> Atant l'ymaige s'en foï
> et de lor eulz s'esvanoï.
> (*Vie des Pères*, XVIII, vv. 8442-3)[155]

Le substantif fait également référence aux idoles antiques : *ymaige* est employé dès le début du conte pour désigner les statues de déesses païennes dont le pape a ordonné la destruction (« tos les ymaiges fist defere », v. 8323), et sert de définition au terme plus rare *ydoles* :

> et les ydoles aoroient,
> ymaiges de maibre entailliees,
> formees et apaireilliees
> en semblant d'omes et de fames.
> (*Vie des Pères*, XVIII, 8311-8314)[156]

Dans le conte LII (PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE), on trouve deux occurrences de « pourtrait », participe passé du verbe « pourtraire », la première fois au sens de « tracer le contour de » (v. 23529-30, « Assés plus haut pourtrait avoit / Jhesucris »). Il est évident que le verbe ne saurait avoir ici le sens moderne exact de « faire le portrait », en ce que les figurations dont il est question ne s'appuient pas sur quelque observation objective que ce soit ; le miracle lui-même le prouve[157]. Dans la seconde occurrence (v. 23516, « que il fust bien pourtrais d'ymages ») le verbe a le sens plus rare de « garnir de décor »[158]. Mais pour désigner une image de la Vierge, ce conte parle de *majesté* (une seule occurrence, conte LII, v. 23519, « si ot faite une majesté / de Nostre Dame »). En langue d'oïl, sans être un hapax, le substantif est très rarement employé avec le sens d'image. Comme en latin, il exige un complément déterminatif pour être compris[159]. Dans notre corpus, on ne le retrouve qu'une autre fois, dans le miracle lyonnais de l'IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME (« Ot de la virge maiesté », *Collection lyonnaise*, f. 67rb).

---

[155] [Alors l'image s'en alla, et s'évanouit sous leurs yeux.]

[156] [Et ils adoraient les idoles, des images taillées dans le marbre, façonnées et construites à la ressemblance d'hommes et de femmes.]

[157] Le conte raconte comment Marie protégea l'artiste des menaces du diable, irrité de l'enlaidissement volontaire de sa silhouette, et des efforts fournis pour rendre aussi belles que possible les représentations de Marie et Jésus.

[158] Sur ces deux sens de *portraire*, voir T.-L., VII, col. 1609-1610 et God., VI, p. 320.

[159] *Majestas* en latin est bien employé pour désigner une image sainte, mais le substantif est généralement accompagné d'un complément permettant de savoir de quel saint est l'effigie en question. Nous ne connaissons malheureusement pas avec précision le texte latin utilisé ici par l'auteur de la *Vie des Pères*.

Les collections hispaniques connaissent bien quant à elles ce sens de *majestas*, qui désignait très vraisemblablement à l'origine une Vierge assise[160]. Berceo l'utilise deux fois (*magestat*, q. 144d, q. 813b), à côté de *statua* (q. 76d et q. 77a), *pintura* (q. 116c), *maderos* (q. 691d), lexique, on le voit, très attentif aux spécificités matérielles de chaque objet. Mais on ne peut en dire plus, car si en latin déjà la signification exacte de *majestas* est loin d'être assurée, il est probable qu'Alphonse X, lui, l'emploie, dans ses nombreuses occurrences, comme un synonyme parfait d'*omagen*, à la fois image plane et image en relief[161].

Nous y reviendrons bientôt, mais devons signaler également ici l'intégration dans la collection alphonsine d'une gamme bien plus vaste d'images. Marie est loin d'être le seul être représenté en image dans les *Cantigas de Santa María* : il y est bien sûr plus généralement question des images des saints, mais il faut aussi relever toutes les mentions d'images du diable (cantiga 219), d'idoles païennes (cantiga 196), d'êtres humains, soit individués (le roi Fernando III dans la cantiga 292), soit génériques (les effigies enfantines en cire offertes par une mère désespérée dans la cantiga 118), voire d'animaux (le recueil offre quatre exemples d'offrandes de faucons de cire à une statue pour obtenir un miracle, les cantigas 44, 232, 352 et 366). Mais surtout, pour les images mariales, un processus enclenché chez Berceo se poursuit ici : c'est moins Marie en général qui est représentée, que Marie à tel moment précis de son existence. Ainsi, l'expression « omagen da Madre de Deus » n'utilise pas simplement une périphrase pour éviter la banale énonciation du nom de Marie, mais peut désigner une sculpture de la Nativité, c'est-à-dire une représentation de la Vierge au moment où pour l'humanité entière elle devient la Mère de Dieu. On voit d'ailleurs apparaître en association avec *omagen* le plus spécifique *ystorias* (cantiga 219), l'image historiée[162]. Ces indices pourront être précieux à l'heure de comprendre à quels types d'images mariales il est fait référence dans les collections miraculaires du XIIIe siècle.

---

[160] Voir chapitre 8 et Jean-Claude SCHMITT, « La légitimation des nouvelles images autour de l'an mil », in *Le corps des images*, 2002, *op. cit.*, pp.169-198 (première publication in *Testo e immagine nell'alto medioevo*, 1994).

[161] Nous ne tenons pas compte de l'alternance « omagen » / « omage », due à la chute de la nasale finale dans certains poèmes devant un mot à initiale consonantique (« huna omage da que sempre seja / beneita », *Cantigas de Santa María*, 136, vv. 14-5, à rapprocher de « Ao Fillo da omagen ya correnda' », *ibid.*, v. 25). La chute de la nasale finale est d'ailleurs la règle dans l'histoire de la langue galicienne, qui ne connaît maintenant que la forme *imaxe*.

[162] Sur les relations entre *histoire* et *image*, nous renvoyons à l'article de Jacqueline CERQUIGLINI-TOULET, « Histoire, image. Accord et discord des sens à la fin du Moyen Âge », in *Littérature*, 74 (1989), pp. 110-126.

L'étude lexicale que nous venons de mener rend manifeste, sur un siècle, la progressive émancipation des auteurs par rapport aux théories augustiniennes. Toutefois, la distinction des trois types de visions, *visio corporalis*, *visio spiritalis* et *visio intellectualis*, reste non seulement opératoire, mais tout à fait fondamentale pour l'analyse du corpus. Notre étude pourra donc distinguer trois catégories d'images mariales : celles qui, perçues en premier lieu par la *visio corporalis*, conduisent le fidèle à une *visio spiritalis* de la Vierge, les images cultuelles ; celles qui relèvent principalement de la *visio spiritalis*, sans qu'il soit toujours possible de préciser l'apport de la *visio corporalis*, les visions et apparitions ; enfin, celles qui, se détachant du support visuel, font accéder, par la *visio intellectualis*, au mystère marial, les images verbales. La hiérarchie établie par Augustin dit assez combien fondamentale reste la *visio corporalis*, dont tout homme peut bénéficier, tandis que seuls quelques privilégiés accéderont aux autres modalités de vision ; la généralisation des images cultuelles dont témoignent les usages syntaxiques de la majorité des auteurs (à l'exception d'Adgar et du poète de la *Vie des Pères*) facilite ce premier niveau de découverte de la figure mariale. Pareille banalisation du culte des images peut sembler paradoxale dans des recueils dont de nombreux récits rapportent les récompenses accordées précisément à ce même culte, considéré encore comme dévotion exemplaire ; il nous faudra réfléchir sur la légitimité de miracles appelés à quitter la sphère de l'exception.

En revanche, sur le crédit accordé à la *visio*, nos auteurs s'éloignent peu à peu d'Augustin : Adgar et Berceo manifestent une confiance similaire dans le témoignage des sens, et ne renoncent à la forme active du verbe de perception visuelle que pour attirer l'attention sur la valeur essentiellement symbolique du spectacle perçu. Mais nous avons décelé chez les autres poètes des points de vue plus critiques : le verbe latin *videri* y est reçu principalement dans son sens subjectif fort et trouve une correspondance dans les verbes *parecer*, *parer*, *sembler*, *semellar*. Le soupçon s'exprime clairement chez Jean de Saint-Quentin parlant de « vision de songe » ; ailleurs, s'il reste admis qu'une *visio corporalis* même partiellement erronée peut conduire à une *visio spiritalis* juste, et que cette dernière peut fournir des images efficaces pour accéder au degré suprême de la *vision intellectualis*, une brèche est ouverte rendant nécessaire le questionnement sur l'origine de toute *vision*. Comment s'assurer de la véridicité du visionnaire et de l'authenticité mariale de la vision sans conformité de celle-ci à un canon qu'il nous conviendra de mettre en lumière, et plus encore lorsque la révélation s'écarte de cette norme ?

Il est temps d'entrer plus avant dans une étude des images mariales offertes aux deux premiers types de visions, *corporalis* et *spiritualis*, images cultuelles et mariophanies, de déterminer précisément quelle part chaque auteur accorde aux unes et aux autres.

Chapitre 2

Donner à voir Marie

Typologie des images mariales

Quan que il pense a l'image dit ;
pois s'en desseivre un petit,
regarde en la main Ysodt,
qui l'anel d'or doner li volt,
vait la chere e le senblant
que au departir fait son amant.
Menbre lui de la covenance
qu'il ot a la deseverance :
hidonc plure e merci crie
de ce que pensa folie,
e siet bien que il est deceü
de la fole irur que il a eü.
Por iço fist il ceste image
que dire li volt son corage,
son bon penser et sa fole errur,
sa paigne, sa joie d'amor (...)
(Thomas, *Tristan*, vv. 1127-1142)[1]

Éloigné de la cour de Marc, Tristan a fait réaliser une statue à l'image d'Iseut la Blonde pour trouver dans sa contemplation et son contact quelque consolation à l'éloignement de sa bien-aimée. La statue joue un rôle mémoriel fort mais a aussi une fonction pragmatique : permettre le maintien d'une relation, d'un dialogue entre les deux amants ; Tristan en effet parle à l'image, lui demande pardon, lui confie ses sentiments. Par l'image, Tristan se trouve transporté auprès de la reine, revit (on fera attention aux présents de l'indicatif « vait », « fait ») l'instant de leur séparation. L'image perçue corporellement conduit à une rencontre toute spirituelle entre les amants.

[1] [Tout ce qui lui traverse l'esprit, il le dit à la statue, puis il s'en écarte un peu et vient contempler la main d'Yseut, qui tend vers lui l'anneau d'or. Il voit l'expression qu'avait son visage au moment où son amant la quittait. Il se souvient de la promesse qu'il lui fit lors de cette séparation : alors il pleure et implore sa pitié pour avoir conçu d'aussi folles pensées ; il sait bien qu'il s'est laissé abuser par ses soupçons insensés. S'il a fait faire cette statue, c'est parce qu'il voulait lui ouvrir son cœur, lui dire ses pensées agréables et ses égarements insensés, sa peine et sa joie d'aimer...] ; texte et traduction en français moderne de l'édition BAUMGARTNER ET SHORT, 2003.

Il suffira donc que la contemplation se fixe sur « l'anel d'or » pour que se dissipent les doutes du malheureux exilé quant à la fidélité de sa maîtresse. Mais on voit ainsi que, moins que les traits de la statue, c'est un objet, présent d'Iseut, qui focalise le regard. En l'image, c'est le symbole qui déclenche l'anamnèse. Image et symboles rappellent ensemble le souvenir, la vision spirituelle, rappellent le discours passé et font naître le discours présent.

Le constat sur l'œuvre profane vaut aussi pour l'œuvre pieuse. Nous avons souhaité proposer une typologie des représentations de la Vierge dans les collections miraculaires, car les poètes n'emploient pas tous les mêmes moyens pour donner à voir Marie à leurs héros ni à leurs lecteurs. Mais comme le *Tristan* de Thomas, les textes mariaux n'ont de cesse d'illustrer la labilité des frontières d'une catégorie à l'autre et nous ne manquerons pas de nous interroger sur les glissements ou les transitions plus contrôlées entre les « images » mariales.

1- Les images cultuelles

« Aeures tu, fait il, celi
Que ne daignomes nes nomer ?
On te devrait voir assomer
Ou acorer com une vache !
Un viez piler ou une estache
Tout ausi bien puez honorer
Et encliner et aourer
Comme celi dont tu me contes.
Fi ! fait li chienz, trop est grans hontes,
Trop grand viltance, trop grans diex
Quant nus hom croit que li grans Diex
Fust nez de cele marïole.
Il en est mais tex carïole
N'i a mostier ne mosteret
Ou il n'en ait ou sis ou set.
Ainc mais si grant honte n'avint ! »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 13, vv. 28-43)[2]

[2] [« Adores-tu, s'écrie-t-il, celle que nous n'osons pas même nommer ? On te devrait bien assommer ou tuer comme une vache ! Tu peux tout aussi bien accorder ton respect, tes révérences et ton adoration à un vieux pilier ou à un poteau qu'à celle dont tu me parles. Fi ! s'exclame le chien, c'est une trop grande honte, un trop grand déshonneur, une trop grande douleur de voir un homme croire que Dieu, le très grand, soit né de cette Mariole. On en trouve de telles ribambelles qu'il n'est nulle église ni chapelle où on n'en compte six ou sept. Jamais on ne vit si grand déshonneur ! »] ; God. (I, p. 784) et TL (II/1, col. 46) voyaient en « cariole » un hapax, altération de *kyrielle*. Toutefois, *kyrielle* n'est guère attesté en français avant le XVe siècle, où on le trouve en particulier dans le théâtre ; à cette date, s'il commence à être employé pour exprimer péjorativement la mise en série, il reste très proche de sa connotation liturgique initiale (voir God. *s.v. kyrielle*). Nous rejoindrions donc plus volontiers Olivier COLLET qui, dans son *Glossaire des œuvres d'attribution certaine à Gautier de Coinci*, 2000 (p. 96),

Constat révolté et excessif dressé au possesseur d'une icône par son visiteur juif, ce cri n'est sans doute pas dénué de tout fondement réel. Si le discours blasphématoire était en germe dans le texte latin[3], l'attaque conjointe contre la Vierge et ses images est une invention de Gautier de Coinci, qui cherche manifestement à susciter la réprobation, voire la vindicte (au moins de cœur) de son public. L'auteur veut également faire la preuve de l'inanité des attaques formulées ; plus que de longues argumentations, le récit qui commence devra apporter un démenti à ces propos. Or, le miracle de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES prouve deux vérités : la puissance et la dignité des icônes ; la maternité virginale. L'allusion au nombre d'images mariales par église n'est à aucun moment démentie par le poète, qui considère vraisemblablement que, dégagée de la rhétorique de l'excès naturelle ici, la remarque est tout à fait justifiée. Dans les textes comme dans la réalité, un coloré manteau d'images ne vient-il pas compléter, à deux siècles d'écart, le blanc manteau d'églises de Raoul Glaber ?

Quant aux caractéristiques matérielles de l'image à l'origine de cette diatribe, le texte de Gautier est, comme sa source latine, sans ambiguïté : là où le narrateur latin parlait d'une « ymaginem beate Virginis in tabula depictam », Gautier évoque « une tavlete / ou painte avoit une ymagete / a la semblance Nostre Dame »[4]. Les rubricateurs ont pour la plupart rendu compte de cette information dans la formule précédant le miracle (« la tavlete », « la tablete », « yconia »), suivis en cela par les enlumineurs : à l'exception des artistes des manuscrits Besançon, Bibl. mun., 551[5] (ill. 1) et Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204[6], tous ont figuré une image plane. Mais privés de consignes claires de Gautier quant au tracé de la « semblance », ils ont apporté des réponses divergentes au silence du texte : Vierge en majesté[7] (parfois seulement le buste de celle-ci[8]) ou Vierge à l'Enfant debout[9]. La réalité embrassée par la notion d'icône et plus largement d'image mariale pour des auteurs du XIIIe siècle, ou pour des enlumineurs des XIIIe et XIVe siècles, est loin d'être

---

adopte le point de vue du *TLF* (V, pp. 241-2) et du *DHLF* (I, pp. 355-6) y voyant une attestation ancienne du substantif moderne *carriole*, dont on ne retrouvera la trace qu'en 1587.

[3] « Credis tu quod magnus Deus ex illa Mariola natus sit, quam ista ymago representat ? Certa vana est fides cristianorum. » (IMAGE DANS LES LATRINES, P.1146) [« Crois-tu que Dieu, le très grand, soit né de la Mariole que cette image représente ? Assurément, elle est bien vaine la foi des chrétiens ! »]

[4] *Miracles de Nostre-Dame*, I Mir 13, vv. 17-9.

[5] f. 32v, une statue de la Vierge animée se venge de l'insulte reçue en s'abattant sur son détracteur.

[6] f. 41v, c'est une Vierge vivante (ou comme précédemment, une statue animée), que le mécréant jette dans la fosse.

[7] Bruxelles, Bibl. roy., 10747, f. 35r ; Paris, Bibl. nat., fr. 1613, f. 20v ; Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr.. 24541, f. 36rb.

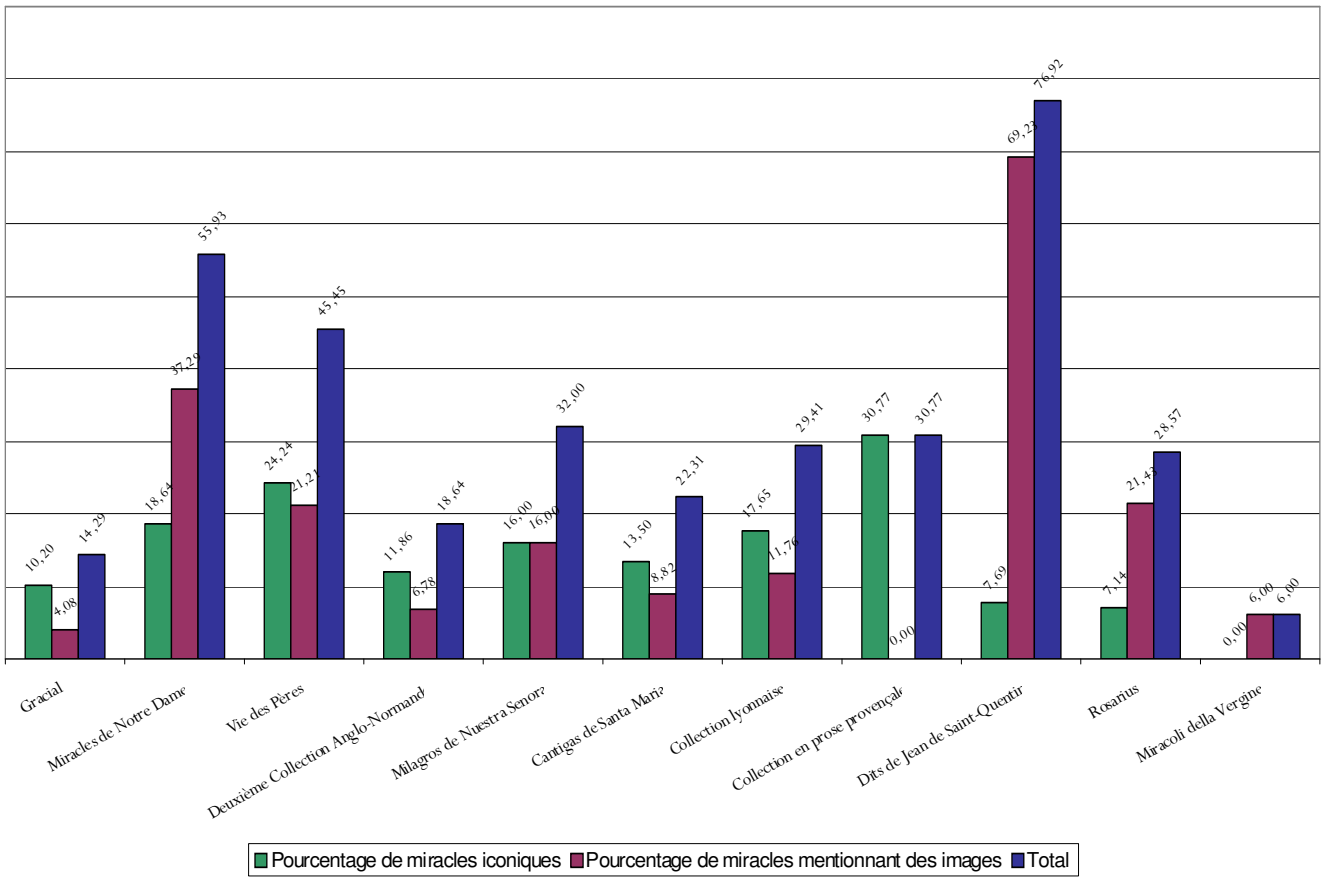
[8] Bruxelles, Bibl. roy., 9229-9230, f. 13v.

[9] Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 76r ; Paris, Bibl. nat., fr. 25532, f. 36r ; Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f° v. XIV.0009, f. 72r.

figée et mérite une attention égale à celle de la part que les auteurs ont attribuée dans leurs récits aux objets de dévotion.

Place des images dans les collections de miracles

Pour évaluer la place réservée aux images dans notre corpus, il semblait opportun de s'en remettre à quelques données chiffrées. Le graphique ci-dessous propose de visualiser pour chaque collection[10] la part des miracles iconiques, celle des récits mentionnant simplement une image cultuelle, et le total de ces deux premiers chiffres.



Il est le point de départ des analyses proposées dans les pages suivantes, point de départ qui appelle toutefois un certain nombre de correctifs, appuyés sur les constats du chapitre précédent, sur la genèse et l'agencement des collections, et

[10] Les chiffres s'appuient sur le relevé de l'Annexe 2 ; les proportions sont établies par rapport au nombre total de miracles mariaux dans chaque collection, nombre incluant les doublons (pour les *Cantigas de Santa María*) et les pièces insérées (pour le *Rosarius* et la *Collection lyonnaise*).

sur l'étude des manuscrits enluminés de quatre œuvres, les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci, la *Vie des Pères*, les *Cantigas de Santa María* et la *Collection lyonnaise*.

Les miracles iconiques

Dès que le christianisme a eu à défendre les images cultuelles, il a eu recours au récit de miracles iconiques, au sens strict de prodiges dans l'accomplissement desquels des images jouent un rôle actif, autre que celui de vecteur de dévotion[11]. L'animation totale ou partielle de l'image, qui caractérise le miracle iconique, reste jusqu'à l'époque ici étudiée un phénomène relativement exceptionnel[12]. La place de ce type de récits dans les collections mariales, globalement stable au XIIIe siècle, tend même à diminuer dans les trois œuvres pour nous les plus récentes : *Dits* de Jean de Saint-Quentin (7,69 %), *Rosarius* (7,14 %) et *Miracoli della Vergine* (4 %). À elles trois, ces œuvres ne transmettent que six récits iconiques :

- BOURGEOIS AMOUREUX (*Rosarius*, I, 45)
- FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE (*Rosarius*, I, 49[13] ; *Miracoli della Vergine*, XX)
- EDMOND, FIANCÉ DE LA VIERGE (*Rosarius*, II, 11)
- IMAGE DE SAINT-JEAN DE LATRAN (*Rosarius*, II, 2)
- NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT (*Miracoli della Vergine*, XLI)[14]
- RENIEUR (Jean de Saint-Quentin, *Dit* H)

Les auteurs de ces trois ensembles préfèrent les apparitions et les visions mariales à ces miracles dont les affinités avec la « merveille » profane s'accordent mal avec la tonalité des recueils. Ils leur conservent un caractère exceptionnel, tout en puisant ces récits dans un fonds assez récent, où les bénéficiaires des miracles sont des quasi contemporains des narrateurs[15].

---

[11] Alors que nous menions nos propres recherches a été publiée une anthologie de miracles utilisant des images cultuelles : *Racconti di immagine. Trentotto capitoli sui poteri della rappresentazione nel Medioevo occidentale*, éd. Eugenio BURGIO, 2001. On y trouvera réunis – *cum commento* – une partie des textes pertinents pour notre questionnement.

[12] Le plus ancien miracle iconique marial se lit dans le *De Locis sanctis* d'Adamnan, à la fin du VIIe siècle : il s'agit de l'histoire de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, signalée par Guy PHILIPPART dans « Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval », in *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996, pp. 563-590, et part. p. 568, note 28. Dans cette même note, l'auteur insiste sur le caractère exceptionnel de ce type de miracle jusqu'au cœur du XIIe siècle, et sur les justifications qu'il appelle.

[13] Le fragment de parchemin folioté 85 dans le manuscrit fr. 12483 laisse deviner une copie du conte XLVI de la *Vie des Pères*.

[14] Dans ce cas, il y a réécriture en miracle iconique d'un récit où n'intervenait originellement aucune image.

[15] Edmond de Cantorbéry, héros du chapitre II, 11 du *Rosarius*, est mort en 1242.

Pour le reste du corpus, la proportion est relativement stable, et il ne faut pas surestimer l'apparente envolée de la *Collection en prose provençale* (30,76 %) : cette dernière ne contient en fait que quatre miracles iconiques, parmi les plus anciens et les plus répandus, l'IMAGE EN GAGE, l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE, l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL, l'ANNEAU AU DOIGT. La proportion pourrait être faussée par le caractère lacunaire de la collection, car connaissant la source utilisée et la docilité extrême du traducteur à son modèle[16], la collection occitane aurait dû tendre vers les chiffres de la *Collection lyonnaise* (17,64 %) et des *Milagros de Nuestra Señora* (16 %). Dans la même fourchette numérique, on trouve les deux œuvres anglo-normandes, qui ne partent pourtant pas du même héritage latin que les précédentes : 10,20 % (*Gracial*) et 11,86 % (*Deuxième collection anglo-normande*) ; la légère différence entre les deux collections vient de l'absence dans le *Gracial* du SIÈGE DE CONSTANTINOPLE et de l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL. Plus exactement, le SIÈGE DE CONSTANTINOPLE y est donné dans une version très abrégée (chapitre XLVI), qui passe sous silence la seconde partie du récit où il est question de l'icône de la Vierge. Cette disparition tient peut-être à un accident matériel : dans les manuscrits latins, le SIÈGE DE CONSTANTINOPLE, P.116, est en position fragile parmi les derniers miracles du volume. En revanche, l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL fait partie d'une série solidement constituée et dont tous les manuscrits respectent la structure. Il est donc envisageable que le récit ait été volontairement écarté par Adgar, peut-être en raison de rivalités entre établissements religieux[17].

La constance des chiffres, héritée pour les collections ci-dessus des modèles latins, prend une toute autre signification dans les *Cantigas de Santa María* : malgré la multiplication des sources et leur amplification par des créations de toute pièce, le poète alphonsin a composé 13,77 % de miracles iconiques[18], répartissant de façon à peu près homogène les récits sur l'ensemble de la collection. Ceci veut dire qu'il n'a pas hésité à récrire, pour des images castillanes ou andalouses, des récits plus anciens[19] ; le souverain est lui-même présenté comme l'heureux possesseur d'images miraculeuses, soit que le prodige vienne prouver, comme aux temps anciens, la sainteté d'une image commandée par le roi (cantiga 292), soit qu'on ait donné l'objet à Alphonse X après constat du miracle (cantiga 215). Par ailleurs, les

[16] Voir chapitre 4, pp. 229 sqq. ; dans le livre VII du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, la proportion de miracles iconiques est de 21 %.

[17] Nous manquons d'informations quant à la personnalité d'Adgar pour appuyer cette hypothèse.

[18] Voir Rocío SÁNCHEZ AMEIJEIRAS, « 'Ymagines sanctae', Fray Juan Gil de Zamora y la teoría de la imagen sagrada en las Cantigas de Santa María », in *Homenaje a José García Oro*, 2002, pp. 515-526. L'auteur met en évidence l'existence d'un discours en faveur des images miraculeuses, et plus généralement en faveur des images cultuelles, chez Alphonse X et Juan Gil de Zamora. Ce dernier va jusqu'à grouper les miracles iconiques, pour mieux les mettre en valeur, au sein d'une section spécifique de son *Liber Mariae* (éd. Fidel FITA, 1885-1888).

[19] Ainsi, la cantiga 332 raconte-t-elle comment une image mariale parvient à arrêter un incendie, sur le modèle de l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL.

enlumineurs des deux volumes du Códice Rico ont cherché à rendre compte de la lettre des miracles iconiques : les statues changent de place (cantiga 272, IMAGE DE SAINT-JEAN DE LATRAN[20]), changent de traits (cantiga 306, IMAGE QUI PROUVE LA VIRGINITÉ[21]) ou de position (cantigas 51, IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE[22], et 136, IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE[23]) et s'adressent aux hommes. Si les miniaturistes du XIIIe siècle ne représentent pas directement les prises de parole des statues, on voit souvent les effigies quitter l'attitude hiératique qui est originellement la leur pour incliner la tête vers un dévot, voire accompagner cette marque d'attention d'un geste significatif : salutation de la main (cantiga 207, CHEVALIER VINDICATIF[24]) ou adoption d'une position d'autorité, quand la statue mariale, ouvrant les deux mains devant elle, imite le geste du Christ Juge au tympan des églises (cantiga 25, IMAGE EN GAGE[25]).

En revanche, les enlumineurs de l'atelier alphonsin ont peu recours à une animation parfaite des images allant jusqu'à l'adoption de dimensions humaines, jusqu'à la disparition des objets au profit d'une apparition « en chair et en os » de Marie. L'enluminure qui accompagne la cantiga 285 (variante de la légende de la SACRISTINE) fait de ce point de vue figure d'exception. Le poème est sans ambiguïté quant au mode d'intervention de Marie pour empêcher la fuite de la religieuse :

> Mas quando foi na porta, per ela non podia
> sayr, ca <u>vinia</u>

[20] Florence, Bibl. naz., Banco Rari 20, f. 79r : dans le premier compartiment de la miniature, un homme et une femme conversent devant une Vierge assise, posée sur un socle contre un mur. On retrouve cette même image dans le quatrième compartiment, sur un autel qui portait auparavant un tabernacle, une croix et deux candélabres.

[21] *ibid.*, f. 21v, la peinture murale du premier compartiment montre une femme gravide ; dans le quatrième compartiment, la même peinture donne à voir une jeune femme, sans aucun signe de maternité : son ventre est plat, sa ceinture tombe avec souplesse sur ses hanches, en illustration des vers « Quando aquest' ouve dito aquel herege sandeu, / log' a aquela omagen a cinta lle decendeu / juso como a moller virgen, e logo lle descreceu / o ventr', assi como ante que foss' ela conceber. » [Quand ce fou hérétique eut dit cela, la ceinture de cette image tomba aussitôt, se plaçant comme sur les hanches d'une vierge, et son ventre diminua, redevenant semblable à ce qu'il était avant la conception] (*Cantigas de Santa María*, 306, vv. 40-3) ; voir Ill. 2.

[22] Alors que dans le deuxième compartiment de la miniature (Escorial, Real Bibl., T.j.1, f. 76r), c'est une image tout à fait courante de Vierge à l'Enfant trônant en position frontale qui est représentée, à partir du troisième compartiment, l'image tient son genou dressé en avant.

[23] Comme dans le cas précédent, mais cette fois pour protéger son enfant d'un jet de pierre, une Vierge assise lève le bras (*ibid.*, f. 192r) en bouclier. La statue conserve cette position dans la dernière scène, où est représentée la campagne d'embellissement commandée par le roi en remerciement du prodige.

[24] Voir la scène de conclusion dans le manuscrit Florence, Bibl. naz., Banco Rari 20, f. 19r : en réponse à l'action de grâce des hommes, la statue mariale incline la tête et adresse un salut de la main, traduction par le dessin de la conclusion de la cantiga « e omildou-ss' a omagen e disso 'graças' poren » [...et l'image s'inclina et dit alors merci], *Cantigas de Santa María*, 207, v. 19.

[25] Voir Escorial, Real Bibl., T.j.1, f. 39r, Ill. 3.

deant' a magestade que ll'a porta choya.
(*Cantigas de Santa María*, 285, vv. 47-49)[26]

L'image quitte son emplacement habituel pour se dresser sur la route de la religieuse fugitive. Suivant le texte, l'enlumineur (Florence, Bibl. naz., Banco Rari 20, f. 33v) suggère bien une totale animation de la statue, à distinguer d'une apparition de Marie. Deux indices étayent cette lecture : tout d'abord, alors que l'autel reste visible, la statue en a disparu. Or, les miniatures du Códice Rico juxtaposent, lorsque c'est nécessaire, l'image, support des dévotions préalables au miracle, et l'apparition[27]. Le second indice, c'est que la Vierge debout face à la sacristine dans le quatrième compartiment porte l'Enfant, ce qui n'est presque jamais le cas des apparitions – du moins dans notre corpus. De ce point de vue, l'animation de la statue se distingue de l'apparition au CHEVALIER AMOUREUX, où une Vierge vivante apparaît dressée en lieu et place d'une statue sur l'autel, mais ne tenant pas l'Enfant, en traduction des vers

E u el estava en aqueste preit'atal,
mostrand' a Santa Maria ssa coit' e seu mal,
pareceu-lle log' a Reinna esperital,
tan fremos' e crara que a non pod' el catar.
(*Cantigas de Santa María*, 16, vv. 60-3)[28]

Pour cette version de la SACRISTINE, le Códice Rico retrouve un processus très largement employé dans les manuscrits enluminés des *Miracles de Nostre Dame* et de la *Vie des Pères*[29]. Face à la très légère inflation du nombre de miracles iconiques dans ces deux collections (respectivement 18,64 %[30] et 24,24 %[31]), les enlumineurs ont en effet adopté une curieuse réserve. À l'exception de ceux des manuscrits Paris, Bibl. nat., fr. 1533 (XIIIe s.) et Paris, Bibl. de l'Arsenal, 3527 (XIVe s.), ils remplacent la représentation des images miraculeuses par celle d'une Vierge à l'Enfant de taille humaine (voire plus qu'humaine dans le manuscrit La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, début XIVe s.). Le prototype se substitue dès lors à l'objet. Pareil modèle iconographique nous semble avoir deux fondements, plus ou moins liés l'un à l'autre. On remarquera tout d'abord que l'emploi n'en est pas limité aux

[26] [Mais se trouvant devant la porte, elle ne put la franchir, car la majesté se dressait devant elle et la lui barrait.]

[27] Voir par exemple, dans le manuscrit de l'Escorial, les enluminures des cantigas 43 (SALAS, RÉSURRECTION D'ENFANT), f. 63r, et 37 (PIED COUPÉ), f. 56r.

[28] [Et alors qu'il lui tenait pareil discours, manifestant à sainte Marie sa douleur et sa souffrance, la Reine spirituelle lui apparut brusquement, si belle et si lumineuse qu'il ne pouvait la regarder] ; enluminure au f. 28v du Códice Rico Escorial.

[29] Plusieurs volumes enluminés transmettent simultanément tout ou partie des deux collections ; dans ce cas, leurs programmes iconographiques peuvent être étudiés conjointement (voir Annexe 6).

[30] On remarquera en outre que Gautier consacre un très long récit (le quatrième par l'ampleur) à une image miraculeuse, l'icône de SARDENAI.

[31] Le chiffre est même de 31,81 % dans les interpolations A et B.

représentations de miracles iconiques, mais peut également ouvrir des récits mentionnant une grande dévotion à la Vierge, voire des prières, comme dans le cycle des *Saluts* à la Vierge qui clôt le manuscrit Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 24541. Or, dans ce dernier exemple, les représentations grandeur nature alternent avec la figuration d'images mariales ordinaires, ce qui suggère assez que les deux modèles sont interchangeables. Nous faisons l'hypothèse que ces métamorphoses à taille humaine (ou sur-humaine) des statues mariales déplacent la dévotion, comme la responsabilité de l'action miraculaire, de l'image à son prototype. Elles arrachent le lecteur du manuscrit à une lecture trop réaliste des récits, pour encourager une interprétation symbolique[32]. Le parachèvement du processus se trouverait dans le manuscrit de Besançon (Bibl. mun., 551), au miracle de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES (f. 32v, Ill. 1). Gautier, fidèle à toute la tradition antérieure, présente l'image de ce miracle comme une icône, une « tavlete » (I Mir 13, v.17), mais l'enlumineur du manuscrit de Besançon n'a nullement cherché à figurer une icône ; détournant d'ailleurs son attention du miracle à proprement parler iconique (l'écoulement d'huile), il montre le châtiment réservé à l'iconoclaste, qui se voit abattu par une Vierge qui semble bien vivante. Marie se venge de l'insulte infligée à son image. Pour rendre évident le lien de cause à effet entre le geste iconoclaste et la mort subite, il était plus efficace de peindre le prototype plutôt que l'image. Les grandes Vierges à l'Enfant animées répondent donc à un premier souci, qui est de conduire le lecteur du recueil marial à une compréhension plus spirituelle des récits. Elles permettent également de donner à voir – sans inventer un nouveau langage iconographique – quelques-uns des miracles iconiques : l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE (La Haye, Bibl. roy., 71 A 24,

[32] Le manuscrit Bruxelles, Bibl. roy., 10747 (vers 1260) illustre ainsi le JUITEL (f. 34v), le SACRISTAIN VISITÉ (f. 65v), l'IMAGE DU SARRASIN (f. 67v) ; Besançon, Bibl. mun., 551 (milieu XIIIe la FEMME DE ROME (f. 35r), l'ABBESSE GROSSE (f. 41r), l'ANNEAU AU DOIGT (f. 43), la NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT (f. 50r) ; Paris, Bibl. nat., fr. 25532 (XIIIe l'IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME (f. 201r) ; Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9 (XIIIe) le CLERC DE CHARTRES (f. 75v), l'ANNEAU AU DOIGT (f. 87r), les DEUX RIVALES (f. 105r), l'IMPÉRATRICE (f. 144r), l'IMAGE EN GAGE (f. 188v), le LABOUREUR MALHONNÊTE (f. 195r), l'IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME (f. 230v) ; La Haye, Bibl. roy., 71 A 24 (XIVe) l' ANNEAU AU DOIGT (f. 20v), les CINQ ROSES (f. 23r), le PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE (f. 26r), les DEUX RIVALES (f. 32r), l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE (f. 32v), le RENIEUR (f. 79r), l'IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE (f. 121r), la PÈLERINE DE ROCAMADOUR VENGÉE PAR LA VIERGE (f. 122v), la FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE (f. 123v), l'ANNEAU AU DOIGT (f. 152r), l'ENFANT QUI OFFRIT SON PAIN (f. 186v) ; Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30 (XIVe) le CLERC DE CHARTRES (f. 14v), le CLERC MALADE (f. 15v), l'ANNEAU AU DOIGT (f. 22v), « De la doutance de la mort » (f. 49v), le FIANCÉ DE LA VIERGE (f. 104r), le CHEVALIER FIANCÉ DE LA VIERGE (f. 120v), l'ANNEAU AU DOIGT (f. 153v) ; Paris, Arsenal, 5204 (XIVe) la FEMME QUI PRIT SON ENFANT ; Paris, Bibl. nat., fr. 22928 (XIVe) THÉOPHILE (f. 42r), le CLERC DE CHARTRES (f. 77v) ; le CLERC MALADE (f. 80r), l'ANNEAU AU DOIGT (f. 94r), le SACRISTAIN VISITÉ (f. 111r), les DEUX RIVALES (f. 115r), le LABOUREUR MALHONNÊTE (f. 219r), le CIERGE SUR LA VIELLE (f. 222v), le MOINE DE CHARTROSE (f. 260v) et l'IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME (f. 261v) ; Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr.. 24541 (XIVe) certaines pièces non narratives finales.

f. 32v ; Bruxelles, Bibl. Roy., 10747, f. 70r ; Paris, Bibl. nat., fr. 25532, f. 70v) et surtout le FIANCÉ DE LA VIERGE (presque tous les manuscrits illustrent la version de l'ANNEAU AU DOIGT, qu'elle soit de Gautier ou de l'auteur anonyme de la *Vie des Pères*, par un geste de la statue vers le jeune homme). Pourtant la réticence face au miracle iconique est grande, et n'est pas entièrement compensée par la figuration de statues animées. Contrairement aux artistes alphonsins, ceux qui ont travaillé sur les *Miracles de Nostre Dame* ne suggèrent jamais que la statue quitte l'autel pour barrer la route à la SACRISTINE. Le texte du prieur de Vic-sur-Aisne est pourtant limpide quant au déroulement du prodige :

> Mais l'ymage son estal wide,
> A l'uis en vient, plus n'i atent,
> Ses bras en crois devant li tent.
> Grant piece i est ne se remuet
> Si que cele passer ne puet.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 43, vv. 106-110)[33]

Un premier groupe de manuscrits donne pourtant à voir une apparition de Marie, clairement présentée comme telle parce que la Vierge se dresse seule, sans Enfant, face à la fugitive : La Haye, Bibl. roy., 71 A 24 (f. 47r) ; Paris, Arsenal, 5204 (f. 72r)[34] ; Paris, Bibl. nat., fr. 1533 (f. 126v). Un seul volume, Bruxelles, Bibl. roy., 10747 (f. 93v) rend compte de l'impuissance de la dévotion mariale face à la force de l'envie de fuite de la sacristine en peignant le départ de la nonne, qui salue en passant une statue mariale. Mais tous les autres manuscrits appuient la distinction entre les deux types de présence de Marie en en juxtaposant les représentations : statue de la Vierge à l'Enfant et apparition de Marie seule cohabitent ainsi dans une unique miniature au f. 93v du manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 25532 ; dans le registre supérieur d'un A historié, la sacristine, au centre, est tournée vers la gauche, vers une Vierge en robe dorée et manteau rouge, couronnée, qui écarte les deux bras pour lui barrer le passage vers son amant, rejeté en entre-colonnes à l'extérieur de l'initiale. La sacristine tourne ainsi le dos, à droite, à une statue de Vierge assise, elle aussi en robe rouge et manteau doré[35], l'Enfant sur les genoux. Ailleurs, c'est en jouant de la succession des miniatures qu'est rendue sensible la distinction, comme dans le manuscrit de Besançon, Bibl. mun., 551. Au f. 80r, à la place du vers 93 du miracle de Gautier (ill. 4), une

[33] [Mais la statue quitte son siège et vient vers la porte, sans perdre de temps. Elle tend face à la sacristine ses bras en croix. Elle reste un long moment ainsi, lui interdisant le passage] ; source latine : « Sed statim ymago clementissime Dei matris, de sede sua surgens, in ostio brachiis extensis stetit et eam exire nullatenus permisit. ». Nous nous sommes appuyée sur le texte latin pour la traduction de *estal*, qui pourrait tout aussi bien désigner le support de la statue que le siège sur lequel Marie est assise ; *sede*s présente moins d'ambiguïté.

[34] Encore s'agit-il plus dans ce cas d'une simple scène de conversation plutôt que d'une vraie confrontation.

[35] La similitude vestimentaire entre la statue et la mariophanie est courante, mais non systématique, dans ce type de dispositif iconographique.

miniature est construite en diptyque : à gauche, la sacristine est en prière devant une statue mariale ; à droite, essayant de sortir du monastère, elle trouve face à elle une Vierge seule, de taille démesurée. Dans les volumes de Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9 (f. 127v, ill. 5) et de Paris, Bibl. nat., fr. 22928 (f. 143v, ill. 6), le premier compartiment représente Marie dressée les bras en croix en haut d'une volée de marches, face à la sacristine ; le second la sacristine saluant une statue au moment de quitter le couvent.

De miracle iconique, aucune trace quelle que soit la formule choisie. Le seul volume qui accordait peut-être une certaine place à ce type de prodige – mais non dans le cas de la SACRISTINE – serait le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 25532. Encore n'est-ce là qu'une conjecture face aux multiples mutilations subies par le livre. En sept endroits, les miniatures ont été soigneusement découpées, non pas toujours l'intégralité du cadre, mais uniquement ce qui était très certainement une représentation d'image cultuelle. Le couteau n'a pas agi de façon systématique, et il reste bien des images de Marie : celle à qui la SACRISTINE adresse ses dévotions, mais qui ne s'anime pas (f. 93v), celle qui, encore plane, convertira le SARRASIN (f. 68r), celle qui « voit » – sans s'animer – la première communion du JUITEL (f. 35v), celle qui, sans bouger non plus reçoit le CARREAU D'ARBALÈTE (f. 70v). Ce n'est pas un sentiment iconoclaste qui a commandé ces mutilations, car on voit mal pourquoi il aurait épargné les miniatures ci-dessus. Arguer d'une quelconque motivation esthétique serait également insuffisant pour expliquer que le couteau ait fait précisément la découpe des statues et icônes mariales, et non de l'ensemble du dessin. Il faut donc s'attarder un peu sur la nature des miniatures concernées : l'ANNEAU AU DOIGT (f. 52r), la VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT (f. 62r), l'IMAGE DU SARRASIN (f. 68r), la CHÂSSE DE LAON JETÉE HORS DE L'ÉGLISE (f. 152v), le LABOUREUR MALHONNÊTE (f. 162v), le BOUVIER PUNI (f. 168v) et SARDENAI (f. 194v). Ce sont en premier lieu des images accomplissant des prodiges qui ont disparu : la statue qui replie son doigt pour accepter l'anneau, l'icône qui laisse poindre une poitrine de chair, l'icône de Sardenai. On a également fait disparaître deux images emblématiques du pouvoir suffisant de la dévotion iconique, celles respectées par le mauvais chevalier de LA VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT et le LABOUREUR MALHONNÊTE. Ces mutilations apparaissent donc là où pouvait être manifestée la vertu exceptionnelle des images – et des reliques dans le cas de la châsse de Laon. Les textes commandant ces images portent témoignage de ce pouvoir ; mais graphiquement, rien ne différenciait probablement les images cultuelles ordinaires des objets miraculeux. Guidée par l'hostilité aux images, la main qui a découpé les miniatures n'aurait eu aucune raison d'épargner les premières. On peut donc supposer qu'elle a été guidée par un sentiment tout opposé de dévotion aux images : dans les *Miracles de Nostre Dame*, l'icône de SARDENAI est là pour encourager un usage talismanique des images planes ; peut-être est-il opportun de suggérer ici un rapprochement.

Les enlumineurs des *Miracles de Nostre Dame* et de la *Vie des Pères* ont en général comme corrigé, par leur réserve, la légère inflation des miracles iconiques dans ces grandes collections de langue d'oïl. La distance est donc nette par rapport aux *Cantigas de Santa María*, dont le Códice Rico figure presque systématiquement le miracle iconique, peignant d'ailleurs souvent des images très expressives et changeantes, même quand le texte ne signale aucune animation particulière de l'objet. L'analyse complémentaire de la part des simples mentions d'images cultuelles va venir confirmer la position tout à fait singulière du recueil hispanique.

Les simples mentions d'images cultuelles

Le graphique de la page 82 indique pour chaque collection du corpus le nombre de miracles où est clairement évoquée une image mariale, statue ou icône. Des disparités apparaissent clairement, particulièrement marquées entre la *Collection en prose provençale* (0 %) et les *Dits* de Jean de Saint-Quentin (69,23 %). Bien que les textes en prose provençale aient été composés à une date assez avancée, ils sont de fait tellement fidèles à leur modèle latin – qu'ils traduisent le plus souvent littéralement – qu'aucune image cultuelle n'y est mentionnée, même dans le miracle de l'ABBESSE GROSSE dont nous verrons l'attachement fort à la présence d'une image. L'auteur occitan ne modernise nullement sa source en y insérant une donnée nouvelle de la vie chrétienne, dont pourtant témoignent amplement d'autres recueils.

En cela, la collection occitane reflète le même type de dévotion mariale que le *Gracial* d'Adgar. Sur la question des images, l'auteur anglo-normand suit de même dans leurs moindres détails les récits latins. Par rapport à ceux-ci, Adgar n'ajoute et n'omet aucune mention d'image cultuelle. La proportion, assez faible, de 4,08 % est donc un héritage des textes des XIe et XIIe siècles. Adgar n'est pas hostile aux images, loin de là ; il leur reconnaît même une vraie puissance : nous commentions dans le chapitre précédent « par ses mustiers, par ses ymages / rent il [Dieu] sovent des desvez sages » (*Gracial*, XXI, vv. 5-6). Le sens de la juxtaposition n'est pas ici évident : il est possible qu'elle suggère simplement l'équivalence de puissance entre deux œuvres humaines également consacrées à Marie ; mais on ne peut écarter une relation d'inclusion, du plus vague au plus précis (« par ses églises, et plus spécialement par ses images »). Cette seconde lecture supposerait la présence systématique d'une ou plusieurs images mariales dans les églises. Mais la notation est

fugitive, et nous avons vu que la syntaxe du *Gracial* tend à considérer chaque image mariale comme un objet rare et unique, auquel on fait appel avec parcimonie[36].

La situation est encore identique dans la *Collection lyonnaise* : le pourcentage plus élevé (11,76 %) est celui qui tient compte de la fin de la collection miraculaire, où sont insérés des textes de Gautier de Coinci mentionnant systématiquement des images. Si l'on s'en tient aux *unica* de la collection, on obtient un pourcentage plus faible, 7,77 %, également hérité du modèle latin. En revanche, malgré des chiffres proches (6,77 %), la *Deuxième collection anglo-normande* appelle une analyse plus vigilante. Dans les premiers textes du recueil, l'auteur anonyme reste comme Adgar parfaitement fidèle à son texte latin ; mais plus son écriture s'individualise, plus sont mentionnées des images cultuelles absentes du texte source. Ceci est sensible par exemple dans deux miracles consécutifs aussi bien dans le *Gracial* que dans la *Deuxième collection anglo-normande*, la NONNE QUI MOURUT SANS AVOIR ACHEVÉ SA PÉNITENCE et l'ABONDANCE. Pour le premier, le texte latin décrit ainsi les dévotions de la nonne : « Peculiares quoque preces effundens, coram altari devotissime flebat. Offerebat ei salutaciones & Ave angelicum, & ad memoriam quinque vulnerum Christi genuflectens quinquies, Gaude Dei Genitrix antiphonam decantabat »[37]. Adgar développait sa source en ajoutant une paraphrase de la prière ; mais quant au déroulement, on ne relevait aucun apport personnel. En revanche, l'anonyme mentionne une image, dont la première occurrence est précédée de l'article défini, comme allant de soi :

> Sovent engeneilout ceste femme
> Devant le ymage nostre dame.
> (*Deuxième collection anglo-normande*, LI, vv. 15-16)[38]

De même, Adgar racontait comment l'hôtesse du roi (ABONDANCE) implorait l'aide mariale à l'église :

> Puis turna un poi al mustier
> E prist dunkes a genuillier.
> (*Gracial*, XLII, vv. 77-78)[39]

Il s'en tenait de nouveau à une traduction fidèle de son modèle latin qui ne donnait comme circonstance du miracle que « uno ergo in templum recessu ». L'auteur anonyme en revanche introduit l'image dans sa réécriture de ce même passage :

> A genoilz se met la bone femme

[36] Voir chapitre 1, p. 72.

[37] [Consacrant aussi des prières personnelles, elle pleurait avec ferveur devant l'autel. Elle lui offrait des saluts, l'Ave de l'ange, et chantait cinq fois par jour en s'agenouillant l'antienne Gaude Dei Genitrix, en commémoration des cinq plaies du Christ.]

[38] [Cette femme s'agenouillait souvent devant l'image de Notre Dame.]

[39] [Puis elle se rendit un moment à l'église, et se mit à genoux.]

Devant le ymage nostre damme.
(*Deuxième collection anglo-normande*, LII, vv. 51-52)

Or, quand l'hôtesse se relève de ses dévotions, le pichet qu'elle avait apporté avec elle est plein, et l'on peut avoir l'impression que le miracle a été accompli par l'image. La narration a donc également gagné en merveilleux : aux auteurs qui mentionnent uniquement le *statu quo* des réserves de breuvage, l'anonyme anglo-normand oppose l'idée que c'est un pichet vide que la femme présente à Marie, pichet que la prière à la statue emplit d'une substance inépuisable et inégalable :

Unke teu beivere ne urent veü,
Ne unke de si bon ne urent beü.
(*Deuxième collection anglo-normande*, LII, vv. 79-80)[40]

La *Vie des Pères* (21,21 %[41]) et les *Milagros de Nuestra Señora* (16 %) occupent une position intermédiaire dans le corpus. Berceo ajoute des images cultuelles aux récits latins pour cinq miracles, le SACRISTAIN NOYÉ, les CINQ JOIES, le LARRON PENDU, l'ABBESSE GROSSE et THÉOPHILE[42] ; le détail n'a encore rien de systématique. Mais des signes comme l'emploi du défini en première occurrence (« facié a la su statua en enclín cada día », *Milagros de Nuestra Señora*, II, q. 76d) et surtout le caractère très affectif[43] de la relation entre image et fidèle montrent la prégnance de ce type de dévotion dans l'univers du prêtre de la Rioja.

Sans ces tonalités courtoises, au fur et à mesure qu'on avance dans la rédaction du recueil anonyme de la *Vie des Pères*, et que sans doute interviennent de nouveaux conteurs, les images cultuelles se font aussi plus fréquentes, l'indéfini à la première mention laisse la place au défini. De ce point de vue, on distinguera l'action de grâce de la MÈRE MEURTRIÈRE « devant l'ymage Nostre Dame » (*Vie des*

[40] [Jamais ils n'avaient vu pareil breuvage, et jamais ils n'en avaient bu d'aussi bon.]

[41] Ce chiffre n'est valable que pour les trois séries éditées par Lecoy. Dans les deux interpolations, il n'y a aucune mention d'image cultuelle dans les récits autres que ceux de miracles iconiques.

[42] On comparera « Facié a la su statua el enclín cada día, / fincava los enojos, dicié : 'Ave María' » (q. 77ab) et « transiens ante sanctum eius altare dicendo 'Ave Maria gracia plena, Dominus tecum', eam cum reverencia salutabat ; « qe de sancta María amava su figura, / siempre se inclinava contra la su pintura, / avié muy grand vergüenza de la su catadura » (q. 116bd) et « qui et ipse Deo et eius alme Matri satis erat devotus » ; « credié en la Gloriosa de toda voluntat, / saludávala siempre contra su magestat. » (q. 144cd) et « qui Deo et sanctissime Matri eius simili devocione in una eademque virtute placere studuerunt » ; « Y tenié la imagen de la sancta Reína, / la qe fue pora'l mundo salut e medicina » (q. 515ab) et « Erat ei privata capella ubi cotidiano usu beatissime Dei genitrici ac perpetue Virgini Marie laudes solitas devotissime persolvebat » ; « Aunque me lo sufra Dios por su pïadat, / qe pueda entrar entro veer la magestat » (q. 813ab) et « tamen ibo ad eandem Matrem Domini gloriosam et lucidam ».

[43] Le récit des CINQ JOIES joue d'un lexique amoureux tout à fait étranger au modèle latin. On en verra un exemple au q. 116, cité ci-dessus : la *catadura* désigne à la fois le regard lancé par la Vierge vers le fidèle, et aux traits de la dame aimée.

Pères, conte XLVIII, v. 21862) de la notation encore très motivée de « Fou » (EXCOMMUNIÉ) :

> De la mere Dieu douce et seinte
> i ot une semblance peinte,
> que cil toute nuit aoroit
> et de cuer devant li oroit.
> (*Vie des Pères*, X, vv. 4541-4544)[44]

Dans le conte XLVIII, conte de la deuxième campagne de rédaction, nous retrouvons un vers formulaire dont nous avons signalé le succès par ailleurs[45]. Comme face aux images miraculeuses, la résistance de l'enluminure est ici remarquable : pour l'un comme l'autre de ces miracles, les manuscrits de la *Vie des Pères* ne représentent jamais d'image cultuelle, image ou icône. L'écart entre texte et enluminure devient encore plus spectaculaire pour les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci (37,28 %[46]). La légende de THÉOPHILE est un exemple de cette divergence. C'est le tout premier récit du recueil, et à ce titre, il bénéficie parfois dans les manuscrits d'un traitement iconographique riche. S'écartant de son modèle, Gautier fait de la statue mariale un des protagonistes du récit, et non un simple accessoire. La première mention, qui prépare l'intégralité du miracle, se trouve dans les consignes du diable à son nouveau vassal. Au texte laconique latin, « abneget Filium Mariae et ipsam quae odio sunt mihi »[47], Gautier ajoute

> « Jamais de li ne te souviengne.
> Seur totes riens de ce te garde
> Que nes s'ymage ne regarde. »
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 486-488)[48]

En toute bonne cohérence, quand Théophile se repent, « ibo ad eandem Matrem Domini » est traduit par

> « Et nuit et jor d'entier corage
> Li prierai devant s'ymage. »
> (*ibid.*, vv. 849-850)[49]

---

[44] [Il s'y trouvait une image peinte de la douce et sainte Mère de Dieu ; cet homme l'adorait toute la nuit et priait d'un cœur sincère devant elle] ; l'identification des sources de la *Vie des Pères* est bien plus difficile que pour les autres recueils (voir chapitre 4, pp. 245-247). Tout au plus peut-on supposer, en parcourant l'ensemble de la tradition latine, que cette image, de même que celle de la SACRISTINE et de l'ABBESSE GROSSE, était absente du récit latin.

[45] Voir chapitre précédent, p. 72.

[46] Le décompte devient plus problématique car il arrive que, le récit ne mentionnant aucune image, l'enseignement qui en est la conclusion encourage la dévotion iconique. Cela confirme que la présence de l'image va de soi pour le prieur bénédictin. On en lira un exemple dans la queue du miracle des DEUX RIVALES : « Saluons la devotement, / De bon cuer et de bon corage / A nus genols, devant s'ymage » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 33, vv. 148-150).

[47] [« qu'il renie le Fils de Marie et Marie elle-même ; je les hais ».]

[48] [« Veille à ne jamais te souvenir d'elle ; prends garde surtout de ne pas même regarder son image ».]

L'image n'est bien qu'un intermédiaire, pour ramener le souvenir d'un être éloigné, pour porter vers celui-ci la prière, le message de qui s'agenouille devant elle. Le diable comme Théophile lui reconnaissent de ce point de vue une efficace attestée par la suite du récit. Ainsi, chez Gautier seul, Marie dit accepter d'intervenir pour Théophile auprès du grand Juge en récompense, entre autres, de la dévotion à son image :

> « Mais tante larme en as ploree
> Et m'ymage as tant aoree (...) »
> (*ibid.* , vv. 1131-1132)[50]

On comprend mieux pourquoi l'image devient comme le cœur de la demeure du nouveau Théophile, qui se retire pour attendre sa dernière heure « devant l'ymage a la pucele / ou vit les trois avisïons » (*ibid.*, vv. 1720-1721). On le voit, il est impossible de considérer ici la mention d'image comme un simple ornement poétique ; la statue mariale joue un rôle actif – même si ce n'est pas elle qui accomplit le prodige – dans la conversion du renégat. Pourtant, sur treize manuscrits transmettant le miracle avec une enluminure, trois seulement accordent une place à cette image : Besançon, Bibl. mun., 551, ff. 11v (ill. 7), 13ra, 13rb (ill. 8), 17v[51] ; Paris, Bibl. nat., fr. 1613, f. 3v[52] ; Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9, f. 45v[53]. À ces trois volumes, on pourrait ajouter, avec toutes les réserves faites ci-dessus, Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204, f. 34 et Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 42r, qui représentent Théophile en prière devant une Vierge à l'Enfant de taille humaine. Même ainsi, pour ce miracle souvent privilégié, tant à cause de sa position dans l'œuvre de Gautier qu'en raison de sa notoriété, une majorité d'enlumineurs résistent à la fascination de Gautier pour les images.

Sans tendre à l'exhaustivité, nous voudrions nous attarder encore sur quelques-uns des récits des *Miracles de Nostre Dame* mentionnant une image cultuelle, en commençant par les SALUTS ABRÉGÉS. De nouveau, la lecture du texte latin P.521 montre que l'image est un apport de Gautier. Mais ici, il est clair que le prieur de Vic ne fait qu'éclaircir un présupposé du récit initial, car si Eulalie salue Marie « quia ipsam Dei genitricem esse recognoscebat », on peut bien comprendre que cette

---

[49] [« Je la prierai nuit et jour de tout mon cœur devant son image ».]

[50] [« Mais tu as versé tant de larmes, et as tant adoré mon image… ».]

[51] Dans les deux premières miniatures, Théophile prie devant la statue ; dans la troisième, Marie lui désigne sa propre image, ou plus exactement celle du Christ au moment de recevoir la profession de foi du vidame ; dans la dernière, on voit Théophile allongé, sans doute mort, au pied de cette même statue.

[52] Dans le P historié initial, Théophile est agenouillé devant une Vierge à l'Enfant, tandis qu'un diable essaie d'attirer à lui le vidame depuis l'extérieur de la lettre.

[53] La miniature initiale compte cinq compartiments ; dans le troisième, Théophile est agenouillé en prière devant la statue mariale ; dans le cinquième, il est endormi au même endroit, alors qu'une apparition de la Vierge vient déposer sur lui la charte.

reconnaissance repose sur la familiarité avec une image de la sainte, statue ou icône, dont Marie prendrait les traits afin de permettre cette identification. La condition de reconnaissance est donc simplement plus marquée chez Gautier :

> Un seus jors ne li esluast
> Que s'ymage ne saluast. [...]
> Bien s'aperçoit que c'est la dame
> Que tantes fois a saluee.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 29, vv. 21-22 et 44-45)[54]

De nouveau, seuls trois manuscrits sur neuf peignent la dévotion à l'image : Paris, Bibl. nat., fr. 22928 (f. 108r), Paris, Bibl. nat., fr. 25532 (f. 63v) et Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9 (f. 99r). Mais la plupart des enlumineurs s'en tiennent à l'apparition mariale, et celui du manuscrit Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204 (f. 56r) va jusqu'à représenter la religieuse en prière devant un autel vide.

L'écart entre le poète et les peintres s'accroît encore lorsque la familiarité avec l'image n'est pas narrativement importante : quand Gautier de Coinci retravaille la trame de la VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT, il cherche à préciser les forfaits du chevalier, ainsi que les qualités qui susciteront la bienveillance virginale. Rappelons quel est son point de départ :

> Ideo non dabat honorem Deo nisi soli beate Dei genitrici Marie ; ceteros quasi pro nichilo ducens, <u>probos homines et Deo famulantes</u> et adhuc quod deterius est <u>ecclesias Christi</u> longe lateque persequebatur.[55]

Gautier non seulement introduit des images cultuelles là où le texte source n'en évoquait nullement, mais il focalise toute l'attention sur elles. C'est le respect accordé aux images – et au nom de Marie[56] – qui justifie le salut du héros :

> Tant par ert plains d'outrecuidance
> Qu'il ne prisoit une cerise
> <u>Saint ne sainte, mostier n'eglyse.</u>
> Tant par estoit de fol corage
> Que ja <u>ne crucefis n'image</u>
> N'enclinast en liu ou il fust
> Ne c'une piece de viés fust.

---

[54] [Nul jour ne s'écoula sans qu'elle saluât l'image. (...) Elle se rend bien compte que c'est la dame qu'elle a si souvent saluée.] Voir de façon équivalente le passage de « Et in servicio beate Dei genitricis Marie assidua et intenta » (P.599) à « Sa sade mere sadement / Amoit de cuer et de corage ; / Ne trespassast por rien s'ymage / Qu'humlement ne la saluast / Ainçois qu'ele s'en remuast » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 43, vv. 22-26).

[55] [Ainsi, il n'honorait pas Dieu mais la seule bienheureuse Marie, Mère de Dieu ; méprisant autrui, il cherchait sans relâche à nuire aux hommes de bien, aux dévots et – ce qui est bien pis – aux églises du Christ.]

[56] L'innovation de Gautier est double : le culte des images mariales est indissociable du culte du nom de Marie ; ces quelques vers du prieur bénédictin confortent l'hypothèse fondatrice de notre travail qu'on ne peut étudier les images cultuelles de Marie sans prendre également en compte les images verbales, équivalents de son nom.

Et nequedent en grant mymoire
Avoit la mere au roi de gloire ;
Tant ert de diverse matere
Dieu haoit et amoit sa mere.
Il l'amoit tant en son corage
Que ja n'enclinast nule ymage
N'aourast se la siue non
Ne ja ne reclamast nul non
Por peril ne de cors ne d'ame
Se le tres dous non Nostre Dame.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 28, vv. 28-44)[57]

Malgré ce long développement, seul le manuscrit de La Haye, Bibl. roy., 71 A 24 a joué de l'opposition entre images de la Vierge et du Christ ; au f. 27r (ill. 9), la miniature est construite en diptyque : à gauche, le chevalier fait un geste de mépris (main gauche paume ouverte, et index de la main droite pointé vers le bas) devant un Christ en Croix ; à droite, nous retrouvons le même chevalier agenouillé les mains jointes en prière devant un autel sur lequel repose une image mariale de laquelle nous reparlerons bientôt.

Enfin, alors que Gautier de Coinci a tendance à traduire la dévotion à la Vierge en dévotion à l'image mariale, les enlumineurs font rarement la même interprétation du geste pieux. Pour n'en donner qu'un exemple, le moine qui, malade, bénéficie d'une lactation (I Mir 40) n'est jamais figuré priant devant une statue, alors même que Gautier a écrit

Mais ja n'eüst tant travillié
Ne tant chanté ne tant villié
Jor et nuit aprés le couvent
Ne demorast assez souvent
Toz seus enz en une chapele
Ou une ymage avoit mout bele
De ma dame sainte Marie.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 40, vv. 25-31)[58]

Gautier décrit là une nouvelle pratique dévotionnelle, qui n'est que partiellement assimilable à celle décrite dans le récit latin P.540 :

Die vero per horas singulas post completas horas canonicas gloriose
Marie proprias laudes cantabat et gratias.[59]

---

[57] [Il était si présomptueux qu'aucun saint, aucune sainte, aucun couvent, aucune église n'avait pour lui la valeur d'une cerise. Il était si insensé qu'il ne s'inclinait jamais, où qu'il se trouvât, devant un crucifix ou une image, pas plus que devant un morceau de vieux bois. Et malgré cela, la mère du Roi de gloire occupait une grande place dans ses pensées. Il était fait d'un matériau si étrange qu'il haïssait Dieu et aimait sa mère. Il l'aimait tant, d'un cœur sincère, qu'il ne saluait ni n'adorait aucune autre image que la sienne, et qu'il n'invoquait, contre les dangers du corps et de l'âme, que le très doux nom de Notre Dame.]

[58] [Jamais il n'avait trop peiné, trop chanté, trop veillé jour et nuit pour ne pas rester souvent après les prières conventuelles tout seul en une chapelle où se trouvait une très belle image de madame sainte Marie.]

C'est donc une évidence, les images de Marie occupent dans les *Miracles de Nostre Dame* une place qu'elles n'avaient eu dans aucune collection jusqu'alors. Sans doute arrive-t-il qu'elles aient fourni une rime facile au poète ; mais le plus souvent, Gautier de Coinci prend le temps de décrire minutieusement les gestes et prières effectués devant elles. Doit-on considérer qu'elles se sont alors banalisées ? Ce serait sans doute abusif, car le dernier exemple rappelle que la prière solitaire devant la statue est considérée par Marie comme une dévotion exceptionnelle, qui appelle récompense. On se doit par ailleurs d'insister sur la résistance des enlumineurs à toute banalisation de l'objet de dévotion. Il est remarquable que si un petit nombre d'enlumineurs suit ponctuellement à la lettre le texte du poète, aucun manuscrit ne traduit systématiquement par la peinture le culte rendu, dans les textes, aux images.

Pour voir les images saintes gagner le terrain de l'enluminure dans des proportions comparables à ce qui se passe dans les récits, il faut attendre le Códice Rico des *Cantigas de Santa María*. Le faible chiffre porté sur le graphique pour le recueil alphonsin (8,81 %) ne doit pas en effet induire en erreur : si les mentions d'images se font plus rares que dans les collections antérieures, c'est tout simplement que leur présence va de soi. Outre l'emploi déjà signalé de l'article défini en toute occurrence, nous pouvons en voir une preuve flagrante dans le traitement des miracles liés à deux sanctuaires où l'on sait que la statue mariale était – est – l'objet d'un culte fervent : Rocamadour et Montserrat. Des dix cantigas consacrées au sanctuaire français, une seule, la cantiga 8, mentionne la statue de la Vierge : il faut dire qu'elle raconte l'histoire du CIERGE SUR LA VIELLE, et que tout s'y joue précisément dans le « dialogue » amoureux entre le musicien et l'image. Quant aux cinq poèmes sur les miracles de la Vierge de Montserrat, tous semblent ignorer l'image qui trône au cœur du sanctuaire. Le silence ne peut ici, en toute vraisemblance, s'expliquer que par l'évidence du rôle de la statue. De fait, les enlumineurs du Códice Rico font toujours apparaître l'image, au moins en sixième compartiment, lors des scènes d'action de grâce (cantiga 147, Códice Rico Escorial, f. 203v ; cantiga 157, *ibid.*, f. 213r ; cantiga 158, *ibid.*, f. 214r ; cantiga 159, *ibid.*, f. 215r ; cantiga 311, Códice Rico Florence, f. 66r), voire avant comme indication de la destination d'un pèlerinage (cantiga 153, Códice Rico Escorial, f. 208r), d'une offrande (cantiga 267 / 373, Códice Rico Florence, f. 71r) ou d'une simple prière (cantiga 48, Códice Rico Escorial, f. 71v).

Plus généralement, il est peu de pages enluminées dans cette collection qui n'incluent une image mariale, assez stéréotypée, ne cherchant d'ailleurs à imiter

[59] [En effet, chaque jour il chantait des heures propres, louanges personnelles et actions de grâce à la glorieuse Marie, après avoir achevé les heures canoniques.]

aucune réalité connue par ailleurs : ainsi, la Vierge de Montserrat y porte parfois un rameau, parfois a simplement la main posée sur la cuisse.

La présence d'une statue ou icône mariale va de soi pour tous les artistes alphonsins, comme pour Jean de Saint-Quentin et les auteurs du *Rosarius* et des *Miracoli della Vergine* : le chiffre extrêmement élevé donné pour les *Dits* (69,23 %) comme celui plus neutre de l'encyclopédie d'oïl (21,42 %) et surtout les 0 % de la collection vénitienne[60] cachent une même réalité, dont rend bien compte l'encyclopédiste :

> Il n'a eglise en tout le monde
> en qui ne soit painte la monde.
> (*Rosarius*, I, 35, f. 57va)[61]

Dès lors, sauf détail important à signaler, il n'est guère plus nécessaire de mentionner l'image mariale que la présence d'un autel dans le chœur de n'importe quelle église.

Matières, formes et emplacements

Malheureusement pour nous, les poètes usent également avec parcimonie de l'*ekphrasis*, se contentant le plus souvent de notations fugitives, placées là simplement pour finir un vers, telle la remarque du poète alphonsin

> [...] e por su amor fazera
> fazer huna ssa omagen | de mui nobre entalladura.
> (*Cantigas de Santa María*, 312, vv. 17-18)[62]

Le complément déterminatif permet de savoir qu'il s'agit d'une œuvre en relief, et non d'une image plane. Comme par ailleurs le commanditaire de l'objet peut en faire don à l'église voisine, on comprend qu'il s'agit d'une statue.

Or, que d'un miracle à l'autre le mot *image* désigne plutôt une fresque, une icône, un tableau, une enluminure, un bas-relief ou une ronde-bosse, cela a son importance tant pour l'histoire de l'art que pour l'étude des gestes dévotionnels. Fresques, bas-reliefs et enluminures ont rarement été pris pour cible par les iconoclastes médiévaux ; c'est à elles en premier que pense l'Occident lorsqu'il compare, à la suite de Grégoire, l'image à une « Bible des illettrés ». Par leur

[60] Voir aussi les deux interpolations de la *Vie des Pères*.
[61] [Il n'y a aucune église au monde où ne soit peinte la <Vierge> pure.]
[62] [(...) et par amour pour elle il avait fait faire d'elle une image très précieusement sculptée.]

emplacement, en hauteur sur un mur, ou au détour d'une page de livre, elles jouent un rôle mémoriel sans recevoir *a priori* de culte – du moins en ces siècles du Moyen Âge – ni susciter l'adoration. Il n'en va pas de même pour les formes plus mobiles, icônes, tableaux ou rondes-bosses, qui peuvent être placées sur un autel et adorées. Parmi cette deuxième catégorie, ce sont les statues qui paraissent le plus susceptibles de faire resurgir des pratiques païennes ; ce sont elles que l'Occident a le plus longtemps craintes, et pourtant le plus massivement accueillies, méconnaissant en général l'usage oriental de l'iconostase.

Nous proposons dans un premier temps de partir à la recherche des quelques indices semés dans les collections romanes[63] pour connaître la variété des images cultuelles intégrées dans nos récits. Qu'on ne s'attende pas toutefois à trouver ci-dessous une typologie fermement établie, car les images sont pour les poètes des réalités souvent mouvantes, et l'imprécision des descriptions ne peut que faciliter les glissements de l'image plane à l'image en relief, et vice versa.

Fresques et images pariétales

Au sein des images planes, le seul type qui ne soit pas représenté dans notre corpus, ce sont les enluminures. Elles ne sont jamais mentionnées comme moyen utilisé par Dieu pour convertir ou façonner à la foi chrétienne quelque âme pécheresse, alors même, nous le verrons, qu'une vraie puissance est reconnue au livre manuscrit. Nous nous sommes toutefois interrogée sur le chapitre II, 2 du *Rosarius* qui rapporte l'histoire de l'IMAGE DE SAINT-JEAN DE LATRAN. Voici le début du récit :

> On dit qu'a Romme la cité
> en la grant esglise saint Pere
> est l'image de tel maniere
> comme ceste qui ci est painte
> c'on dit Nostre Dame l'ençainte.
> (*Rosarius*, II, 2, f. 102va)[64]

[63] Sur le détail des types de représentations, notre point de vue est nécessairement partiel. On lira avec intérêt Daniel RUSSO, « Les représentations mariales dans l'art d'Occident », in *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996, pp. 173-291 ; Maurice VLOBERG, « Les types iconographiques de la Vierge dans l'art occidental », in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, 1966, pp. 483-540. Parmi les images planes de la Vierge très répandues aux XIIe et XIIIe siècles, on n'omettra pas les émaux ; dans l'article précité, Daniel RUSSO mentionne une « fonction précise à l'intérieur des rituels de la liturgie », mais nous n'avons trouvé aucune trace de ces objets dans notre corpus. Voir également Marie-Madeleine GAUTHIER, « Images de la Mère de Dieu dans la décoration de l'autel », in *Le décor des églises en France méridionale*, *Cahiers de Fanjeaux*, 28 (1993), pp. 87-137.

[64] [On dit que dans la ville de Rome, dans la grande église de Saint-Pierre, se trouve une image comparable à celle qui est peinte ici, appelée Notre Dame gravide] ; par comparaison avec d'autres versions du récit, le compilateur du *Rosarius* glisse de Saint-Jean de Latran à Saint-Pierre

La question est bien évidemment de savoir à quoi renvoie l'adverbe *ci*. Une des interprétations possibles serait le manuscrit lui-même, non le volume actuellement conservé sous la cote Paris, Bibl. nat., fr. 12483 (qui ne prévoit aucune place pour l'enluminure à ce feuillet), mais peut-être un manuscrit plus soigné, incluant des images[65]. Le texte dit plus loin :

> Et pour ce en la segnefiance
> de l'ymage qui est a Romme
> fist faire ceste ci un homme
> qui voudroit, en sa conscience,
> que la dame qui par excellence[66]
> est roïne sur toutes dames
> donnast devocion aus fames
> de Paris et de toute France.
> (*Ib.*, f. 102vb)[67]

Cet homme soucieux du salut des âmes pourrait tout à fait être le compilateur du *Rosarius* en tant qu'auteur[68] ; pourtant le renvoi à l'image est parfaitement isolé dans ce que nous conservons du recueil. Le déictique trouve en revanche une seconde explication si on le replace en contexte de prédication : ce chapitre aurait été composé à l'occasion d'un prêche dans quelque église de Paris (ou de Poissy), et notre auteur utilise, pour son discours, les biens propres du lieu où il se trouve, une reproduction d'une fresque de « Notre-Dame gravide », inspirée par une peinture de Saint-Pierre de Rome[69]. « Ci » ne supposerait donc aucune enluminure, mais bien une seconde fresque, imitée de celle dont il est question dans le miracle.

En comptant le *Rosarius*, seules trois collections romanes mentionnent très clairement des images pariétales, créées de main d'homme ou acheiropoïètes. De celle dont nous venons de parler, qui montre la métamorphose en femme gravide de

---

de Rome, sans doute pour les besoins de la rime, mais aussi en raison des liens unissant l'un et l'autre sanctuaires.

[65] Que le texte d'une encyclopédie appelle l'image, cela est bien connu dès les plus anciens témoins de la littérature vernaculaire. On se souvient que, faisant grand usage des déictiques, Philippe de Thaon appuyait son commentaire sur les enluminures prévues par lui pour son *Bestiaire* ; voir Xenia MURATOVA, « The decorated manuscripts of the Bestiary of Philippe de Thaon (The ms. 3466 from the Royal Library in Copenhagen and the ms. 249 in the Merton College Library, Oxford) and the Problem of the illustrations of the medieval poetical Bestiary », in *Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium*, 1981, pp. 217-246.

[66] Le vers est hypermétrique ; nous ne voyons pas comment corriger le problème.

[67] [C'est pour cette raison que cette image-ci fut commandée, sur le modèle de celle qui est à Rome, par un homme qui aimerait, de toute sa conscience, que la dame qui est reine suprême des dames inspirât de la dévotion aux femmes de Paris et de la France entière.]

[68] S'il est difficile de lire le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 12483 comme un brouillon d'auteur, il garde des marques de l'œuvre *in fieri*, et notamment la notation de variantes possibles, introduites par « vel sic ».

[69] Nous n'avons trouvé aucun indice pour identifier l'église dont il serait ici question.

la jeune vierge pour prouver la vérité dogmatique de la maternité virginale, nous trouvons l'image « symétrique » dans les *Cantigas de Santa María* ; pour être plus précis, tout, à commencer par la localisation, donne à penser qu'il s'agit de la même image, dont l'histoire aura été déformée par la tradition, car malgré les trames opposées[70], les similitudes sont grandes entre ces deux fresques. La cantiga 306 nous offre un quatrain complet sur cette Annonciation de Saint-Jean de Latran, mais surtout veille à bien spécifier qu'il s'agit d'une peinture murale :

> [...] e contan que foi assi,
> duna omagen que era | da Virgen, com' aprendi,
> pintada ena eigreja [...]
> (*Cantigas de Santa María*, 306, vv. 11-13)[71]

> Aly ést' huna omagen | da Virgen que non á par
> Pintada ena parede [...]
> (*ibid.*, vv. 20-21)[72]

Le vers 13 ne suffirait pas, nous le verrons, à affirmer qu'il s'agit d'une fresque (qu'on place une virgule entre le participe et le complément de lieu, et l'on pourra comprendre qu'il s'agit d'une statue adossée à la paroi). En revanche, le vers 21 ne laisse aucun doute, et le miniaturiste du Códice Rico Florence représente bel et bien une Annonciation peinte sur un mur (f. 21v, ill. 2).

Le *Rosarius* présente deux autres passages où il pourrait être question de peintures murales, l'un au sein du miracle du chapitre II, 20, l'autre dans un excursus sur la prière au chapitre II, 13. Le chapitre II, 20 raconte l'enfance du PAPE CÉLESTIN[73]. L'enfant, très dévot, était parfois accompagné dans ses prières par Marie et Jean l'Évangéliste. Voici comment est raconté le prodige :

> Que que enfes encor estoit,
> En l'esglise ou il lisoit,
> Vit les ymages de Marie
> Et de saint Johan qui descendoient.
> De crucefis la compagnie
> Pour venir a lui delessoient.
> (*Rosarius*, II, 20, f. 179vb)[74]

---

[70] Dans le poème galicien, le peintre a représenté une Vierge gravide ; elle perd les signes de la maternité pour contrer les attaques d'un mécréant.

[71] [(...) et on raconte cela, d'après ce que j'en sais, à propos d'une image de la Vierge peinte dans l'église.]

[72] [Il s'y trouve une image de la Vierge sans pareille peinte sur le mur.]

[73] Pierre de Morrone, élu pape en 1294 sous le nom de Célestin V.

[74] [Alors qu'il était encore enfant et qu'il lisait <ses prières> dans l'église, il vit descendre les images de Marie et de saint Jean. Ils délaissaient la compagnie du Crucifié pour venir vers lui.] Les vers 21-24 sont construits sur des rimes croisées, ce qui fait subodorer qu'il s'agit d'un emprunt du compilateur à une pièce préexistante, non identifiée à ce jour. Nous nous contentons de signaler ici ce point, en précisant que le quatrain ainsi formé ne présente aucun défaut justifiant une tentative de correction.

La Vierge et saint Jean de part et d'autre du Crucifié, on pourrait lire ici une allusion à la formule la plus courante des Crucifixions avant le XIVe siècle[75]. S'agit-il d'une image plane, un vitrail ou un bas-relief ? La scène a lieu à l'intérieur d'une église, ce qui tend à écarter la dernière hypothèse : nous ne connaissons pas de crucifixion monumentale, y compris sur les autels, à l'intérieur d'un bâtiment, mais uniquement au tympan. La présence d'icône, si elle n'est pas attestée, n'est pas improbable ; encore moins celle d'un vitrail. Toutefois, le verbe *descendre* dit clairement quelle position occupait l'image par rapport à l'enfant, et nous semblerait plus pertinent dans le cas d'un vitrail ou d'une fresque (qui permettent aussi de mettre l'enfant en présence de personnages de taille humaine, information importante si l'on fait attention au fait que le récit ne mentionne pas de métamorphose, mais simplement un détachement d'une silhouette du fond sur lequel elle apparaissait). Enfin, le jeune enfant est en prière face à l'image quand se produit le prodige ; s'il reste possible d'envisager ces dévotions face à une verrière, elles deviennent plus naturelles face à un autel surmonté d'un cul-de-four portant une peinture de la Crucifixion[76], ou éventuellement d'un Jugement Dernier. Le décor peint au début du XIVe siècle dans l'abside de Saint-Pierre de Colonzelle, à Grignan dans la Drôme, présente la Vierge et saint Jean en intercesseurs de part et d'autre du Christ Juge. Ce témoignage, contemporain de la rédaction du *Rosarius*, viendrait appuyer l'hypothèse quant à la nature pariétale des deux images. Pourtant une autre interprétation nous semble préférable, qui fait appel à une invention juste assez ancienne pour pouvoir correspondre avec les dates de Pierre de Morrone : le calvaire en rondes-bosses sur les poutres de gloire. L'animation des rondes-bosses, comme la dévotion, trouveraient là une explication plus naturelle.

Le dernier passage du *Rosarius* que nous mentionnions présente moins d'intérêt : il est très allusif et pourrait tout aussi bien désigner l'ensemble du décor, peint ou sculpté, que les seules fresques. Blâmant les moines distraits pendant l'office, l'auteur du *Rosarius* leur reproche de regarder « parois [...] et paintures » (II, 13, f. 150ra), écho de la célèbre argumentation de saint Bernard contre les dépenses somptuaires pour le décor des lieux de culte. Dans la mesure où la statuaire portait aussi un décor peint, on ne saurait interpréter le terme « painture » dans un sens univoque.

La *Collection lyonnaise* offre un exemple de cet emploi ambivalent. Dans le miracle du SACRISTAIN NOYÉ, le poète fait résider le mauvais moine en une abbaye

Ou l'ymage la Virge sainte

[75] On trouvera une étude de la genèse occidentale du type dans Émile MÂLE, *L'Art religieux du XIIe s. en France*, 1998 (première édition 1922), pp. 78-84.

[76] A Saint-Savin-sur-Gartempe, la tribune porte comme scène centrale une Descente de Croix. L'hypothèse d'une Crucifixion vers le chevet n'a donc rien d'invraisemblable.

Estoit mout honestement pointe.
(*Collection lyonnaise*, f. 38vb)[77]

Ce passage n'est pas dans le texte latin P.468, et on ne peut avoir d'autre source d'information que ces deux vers ; si ce n'est que le latin dit plus loin du sacristain qu'il prie « transiens ante sanctum eius altare ». Alors, le poète lyonnais traduit :

Devant l'ymage trespassa
De la Virgine (...)
(*ibid.*., vv. 25-26)[78]

L'image est choisie comme équivalent de l'autel, ce qui écarte l'hypothèse de la peinture pariétale. Tout au plus peut-on hésiter entre icône et statue. Il en va de même dans une variante du miracle de GONDRÉE, se déroulant dans une ville de France où

une ymage i avoit peinte
de Nostre Dame bien auree.
(*Collection lyonnaise*, f. 36ra)[79]

Cette image, dont nous apprenons qu'elle est terme de pèlerinage, est plus vraisemblablement, pour cette raison même, une statue qu'une image plane.

En revanche, l'anonyme lyonnais traduit bien l'un des plus anciens miracles mariaux iconiques d'Occident, celui de la SYNAGOGUE, dans lequel apparaît mystérieusement une image pariétale mariale prouvant la légitimité de la revendication des chrétiens sur un lieu de culte :

Quae [imago] non est facta manu hominum, sed quasi picta super marmor.[80]	Ot une ymage entaillie el nun de la Virge Marie. Onc ne fu par main d'ome faite, mais sus un marbre est portraite. (*Collection lyonnaise* f. 85rb)[81]
Tunc unus ex judeis aspiciens in parietem vidit imaginem in occidente positam respicientem contra Orientem.[82]	Adonc un juex esgarda en la parei e veü a de Nostre Dame une ymage devers Occident, et regarde en la contree d'Orïent. (*ibid.*, f. 85vb)

[77] [Où était très dignement peinte l'image de la sainte Vierge.]
[78] [Il passa devant l'image de la Vierge (…)]
[79] [Il y avait une image de Notre Dame, peinte et dorée.]
[80] [Cette image n'est pas faite de main d'homme, mais comme peinte sur le marbre.]
[81] [Il y avait une image gravée au nom de la Vierge Marie. Elle n'avait nullement été faite de la main d'un homme, mais était tracée dans le marbre.]
[82] [Alors l'un des juifs, tournant son regard vers le mur, vit une image sur la face occidentale, qui regardait vers l'Orient.] ; à de rares nuances près, cette traduction peut aussi convenir pour le texte lyonnais.

Comme son modèle latin, P.676, le poète d'oïl est très clair quant à la nature de la figure : il n'y a aucun doute quant au statut pariétal (« in pariete » / « en la parei ») ; mais en revanche une vraie hésitation quant à la nature, peinte (« picta ») ou sculptée de l'image : « portraite » convient aussi bien au pinceau du peintre qu'au ciseau du sculpteur ; « entaillie » tranche très nettement en faveur de ce second type de travail. Il n'est pas impossible que le poète lyonnais ait ici pris ses distances par rapport à sa source, préférant peut-être une forme de décor pour lui plus naturelle, à une époque où le bas-relief concurrence fortement la peinture.

Le texte alphonsin pour le même miracle est laconique :

e aos judeus tan tost' appareceu
omagen da Virgen pintada seer.
(*Cantigas de Santa María*, 27, vv. 52-53)[83]

Non seulement de nombreux détails du texte latin ont disparu, mais le complément indirect « aos judeus » fait passer le prodige pour une vision, ce dont rend parfaitement compte la miniature du Códice Rico Escorial, f. 41r : en compartiment 5, le seul chrétien représenté est Pierre, occupé à balayer le sol. Il ne voit donc pas le spectacle proposé par Dieu aux juifs. C'est une image de Vierge assise, couronnée, mais qui ne tient pas l'Enfant – caractéristique des visions, et surtout des apparitions – qui semble suspendue dans les airs, davantage que fixée contre un mur.

Ceci ne relève pas uniquement du choix de l'enlumineur, mais est bien commandé par les incertitudes du texte. On s'en convaincra en observant trois feuillets plus loin (Códice Rico Escorial, f. 44r, ill. 10) la belle enluminure du miracle de GETHSEMANI : dans le deuxième compartiment, la foule, convoquée par un roi, vient admirer deux colonnes portant des images mariales. Sur la surface marbrée des colonnes, l'enlumineur a simplement tracé le contour de deux Vierges à l'Enfant (non identiques). On a donc l'impression de voir les silhouettes gravées dans la pierre. Dans le compartiment suivant, on ne voit que les colonnes, et en quatrième compartiment, le Christ et deux anges, Dieu touchant de ses mains l'une des colonnes. L'enlumineur rend ainsi minutieusement compte des deux premières strophes de la cantiga 29, qui ne peuvent définir ces images pariétales que par la négative :

[...]
na santa Gessemani
foron achadas figuras
da Madre de Deus, assi
que non foron de pinturas.

Nen ar entalladas non

[83] [Une image peinte de la Vierge apparut alors aux <yeux des> juifs.]

foron [...]
(*Cantigas de Santa María*, 29, vv. 9-15)[84]

Le miracle a suffisamment fasciné[85] le poète alphonsin pour qu'il en insère une variante, la cantiga 342, lors de la troisième campagne de rédaction. Il est cette fois question de panneaux de marbre destinés à habiller l'autel de la Vierge (« Por fazer tavoas grandes pora poner en redor / do altar da Virgen santa, Madre de Nostro Sennor », vv. 17-18). Au moment de les fixer à l'autel, on découvre sur l'un de ces panneaux « a ssa omagen pintada, ben qual xa quis Deus pintar » (v. 23). Malgré « pintada », il s'agit sans doute de nouveau d'un bas-relief, en couleur ; l'image ainsi inventée est placée sur le portail du lieu de culte, « e fez-la poner na porta per u avian d'entrar » (v. 28).

Dans un cas encore, la cantiga 272, nous pouvons être presque sûrs que c'est à une image pariétale que pense le poète alphonsin : un prêtre dit à une grande pécheresse que ses péchés lui seront pardonnés le jour où l'image qu'ils ont devant les yeux bougera,

« [...] Quand' esta omagen | que eu vejo se mover
desta pared' a est' outra. »
(*Cantigas de Santa María*, 272, vv. 32-33)

Le lecteur se sera douté de l'efficace, bien involontaire, de sa parole :

E o preste parou mentes | e log' a omagen viu
estar na outra pared' [...]
(Ib., vv. 42-43)[86]

« Na parede », le syntagme semble bien désigner une fresque ou tout autre type de décor plan mural. Pourtant, notre lecture ne diverge-t-elle pas trop de celle faite par l'enlumineur du scriptorium alphonsin ? Au f. 79r du Códice Rico Florence, c'est une statue que le peintre fait bouger d'un socle contre un mur à un autel. Le

[84] [Dans la sainte ville de Gethsémani, on découvrit des portraits de la Mère de Dieu, qui n'étaient ni peints ni sculptés.]

[85] SYNAGOGUE et GETHSEMANI sont largement attestés dans les collections latines, ce qui contraste avec leur rareté dans le monde roman. On peut y voir le signe d'une réticence des auteurs romans face à la notion même d'image acheiropoïète. Le poète alphonsin prend d'ailleurs la peine de justifier ce type d'objets dans le refrain et la deuxième strophe de la cantiga 342 : « Con razon nas creaturas figura pode mostrar / Deus de si ou de sa Madre, pois elas quis fegurar. (...) E, porende, se nas pedras faz feguras parecer, /non deve aquesto null' ome por maravilla tener, / nen outrossi enas ervas, ca el x[e] as faz nacer / e dá-lles muitas coores por a nos ben semellar. » [C'est à bon droit que Dieu peut révéler des portraits de lui ou de sa mère sur les choses créées, puisque c'est lui qui les a dessinées. (...) Et ainsi, personne ne doit s'étonner qu'il fasse apparaître des portraits sur les pierres, pas plus que sur les végétaux, car il les fait naître et les pare de nombreuses couleurs pour charmer nos sens.]

[86] [Et le prêtre se rendit compte que l'image se trouvait sur l'autre mur] ; il est difficile de rendre compte dans la traduction des deux verbes coordonnés, « parou mentes » (intransitif) et « viu » (transitif).

nouvel emplacement, sur un autel, ne correspond pas à la lettre du poème, et l'on voit bien ce qui peut motiver cet écart par rapport au texte : comment, représentant une image sur un mur, faire comprendre qu'il ne s'agit pas du même mur ? Mieux valait user d'une grammaire iconographique plus claire : ainsi, il est évident qu'une image a changé de place. Dans la logique du texte, en revanche, où l'on attend un signe spectaculaire (la parole du prêtre ne se comprend que si le fait semble vraiment irréalisable), rien ne s'oppose à l'assimilation de « omagen » à « fresque ».

Restent deux cas à examiner, plus incertains. Dans la cantiga 122, il est question d'une Nativité dans la chapelle de l'Alcázar de Tolède :

> e dentro huna ssa figura sé
> feita como quando pariu e jaz.
>
> Esta fez pintar o Emperador [...]
> (*Cantigas de Santa María*, 122, vv. 12-15)[87]

Il est vraisemblable que la Nativité, au XIIIe s., était peinte sur une surface plane. Mais l'enlumineur (Códice Rico Escorial, f. 172r) représente une Vierge à l'Enfant en ronde-bosse, qui n'a aucun rapport avec le texte.

Enfin, il est question dans la cantiga 99 d'un sac d'église, au cours duquel les infidèles cherchent à « omages toller / das paredes e raer / a quant' eles abranger podian » (*Cantigas de Santa María*, 99, vv. 22-25). Le verbe *raer* serait tout aussi pertinent avec des peintures murales qu'avec d'autres types d'images. Mais ce sont des icônes – ou des statues, la différence est à peine perceptible – que représente l'enlumineur du Códice Rico Escorial (f. 144r). Et on reconnaît là RAMLEH, une histoire déjà présente dans les collections anglo-normandes, mettant en jeu une iconostase orientale. Rien n'empêche de « rayer », de « gratter » la surface d'icônes, et le verbe *toller* peut ainsi trouver un sens plus concret.

Nous n'avons au bout du compte trouvé que peu d'occurrences des images pariétales dans le corpus roman. Pourtant, ce dernier nous laisse entendre en deux endroits que ces décors étaient fréquents dans le quotidien des hommes du XIIIe siècle. L'auteur lyonnais écrit des fidèles chrétiens :

> Et l'ymage del Salveor
> font peindre et d'or et d'azur
> en eglises et en maisons
> por avoir d'euz remenbraisons.
> (*Collection lyonnaise*, f. 99ra)[88]

---

[87] [et à l'intérieur se trouve une image de la Vierge, la représentant allongée au moment de son accouchement. Elle a été peinte sur commande de l'Empereur.]

[88] [Et ils font peindre d'or et d'azur l'image du Sauveur dans les églises et dans les maisons, pour garder d'eux le souvenir] ; le pluriel « euz » ne fait pas de sens ; mais on constate également une rime salveor / azur, qui ne correspond pas aux habitudes de l'auteur. Elle pourrait être

Dans la queue de I Mir 32, Gautier de Coinci évoque également les fresques privées ou publiques, et la double thématique profane ou chrétienne qui peut les inspirer, regrettant – cela ne nous surprendra pas – que la première jouisse d'une plus grande faveur que la seconde :

> Leurs mostiers tienent ors et sales
> Et lor chambres et lor grans sales
> Font lambroissier, paindre et portraire.
> En lors mostiers ne font pas faire
> Si tost l'ymage Nostre Dame
> Con font Ysangrin et sa fame
> En lor chambres (...)
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, vv. 165-171)[89]

Mais bien que courantes, les images pariétales sont mal représentées dans le corpus miraculaire, car le nombre de prodiges qui leur sont attribués est faible, et surtout elles ne sont en général le support d'aucun culte. Parmi les images planes, les auteurs de miracles mariaux privilégient nettement les icônes.

Les icônes

Nous manquons d'un lexique spécifique permettant de repérer les icônes dans notre corpus, n'ayant le plus souvent comme indice que des traductions de *in tabula*. Comme nous l'avons déjà noté, Gautier de Coinci fait exception, en une occurrence, au miracle de SARDENAI, en employant le substantif « ycoyne » (II Mir 30, vers 122)[90]. C'est un hapax, à côté du plus courant « tavlete », un calque sur le mot latin qui permet précisément au lettré qu'est Gautier d'échapper à la polysémie d'*image*. Le terme ne sera de nouveau attesté qu'en 1838. Il apparaît ici dans un de ces quelques motifs dont nous sommes certains qu'ils mettent en scène des icônes : l'image de Sardenai a en effet été commandée à un pèlerin qui se rendait à Jérusalem ; pour l'acquérir, le moine-pèlerin cherche la grande rue « des ymages » (*ibid.*, v. 126), soit quelque marché aux icônes. Fait exceptionnel, tous les manuscrits qui proposent une enluminure pour ce texte figurent bien une icône (voir ill. 11-12) : Bruxelles, Bibl. roy., 10747, f. 201v ; Paris, Bibl. nat.,

« corrigée » en rétablissant « d'azur et d'or », mais elle laisse aussi entrevoir la possibilité d'une lacune de deux vers, et une mention perdue de la Vierge.

[89] [Ils laissent leurs églises souillées et sales, et font lambrisser, peindre et décorer leurs chambres et salles communes. Ils sont plus lents à faire peindre l'image de Notre Dame dans leurs églises que celle d'Isengrin et de sa femme dans leurs chambres.]

[90] Olivier COLLET, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine à Gautier de Coinci*, Genève, 2000, p. XXVII. Gautier pose ce substantif nouveau en substitut plus spécifique d'*image* par les effets de la juxtaposition (« c'une ymage, une ycoyne ») alors que son modèle latin prenait la peine de définir ce terme rare : « quandam yconiam, id est quandam tabulam pictam ».

fr. 1533, f. 225r ; Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 255r ; Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr.. 24541, f. 206r ; il faudrait sans doute ajouter à cette liste Paris, Bibl. nat., fr. 25532, f. 194v, mais l'image a été découpée[91].

L'effort des artistes pour donner une couleur orientale aux récits mettant en scène des icônes est manifeste ; réciproquement, seuls les récits orientaux utilisent les icônes en lieu et place des statues occidentales. Mais tous les auteurs n'ont pas la même familiarité avec l'Orient, loin s'en faut. Le premier d'entre eux, Adgar, est un peu gêné lorsqu'il s'agit de planter le décor du prodige de RAMLEH. Sa source latine, P.1199, lui soufflait « et in depictas imagines sanctorum hastilia sua vibrassent, huic oculum, illi nasum vel pedem auferentes. Sola imago sancte Marie a nullo eorum quolibet modo tangi potuit »[92]. Adgar semble avoir cru qu'il s'agissait de fresques et non d'icônes alignées dans l'iconostase. Et même ainsi, en substituant des verbes très concrets au polysémique « auferentes », il glisse petit à petit vers une description qui n'a de sens que s'il s'agit d'images en relief :

> Atant vindrent a une iglise,
> De sainte Marie ert asise.
> Les pareiz erent depeintes
> D'ymages de sainz e de saintes.
> E li culvert les <u>trespercerent</u>,
> De lur hanstes les <u>esticherent</u>.
> Des alquantes les oilz <u>creverent</u>
> E les alquantes <u>esnaserent</u> ;
> E <u>colperent</u> de plusurs les piez
> E <u>esgareterent</u> a espiez.
> Al derain vindrent li felun
> A une de bele façun ;
> Si esteit de sainte Marie.
> Remustrerent lur desverie :
> Cele voleient restichier,
> Mais ne poeient espleiter.
> Luinerent i grant tens del jor,
> Si s'entremistrent li plusur,
> Mais nul d'els ne pout espleiter,
> Unc ne la poeient blescier.
> Tuz jors, quant mielz ferir quiderent,
> Faillirent lur mains e tremblerent.
> (*Gracial*, XLIV, vv. 25-46)[93]

---

[91] Alphonse X est le seul autre auteur du corpus à traduire ce miracle, mais sans lexique spécifique. Le Códice Rico Escorial (f. 17r) représente les différents épisodes du récit, y compris la visite à l'échoppe du marchand d'images.

[92] [Et ils brandissaient leurs lances contre les images peintes des saints, emportant l'œil de l'un, le nez ou le pied de l'autre. Seule de toutes, l'image de sainte Marie ne put être atteinte d'aucune sorte par nul d'entre eux.]

[93] [Ils vinrent alors à une église consacrée à sainte Marie. Les parois en étaient peintes d'images de saints et de saintes. Les vauriens les transpercèrent, ils y plantèrent leurs traits. À certains saints, ils crevèrent les yeux ; à d'autres ils coupèrent le nez ; ils coupèrent les pieds et les jambes de plusieurs à coups d'épée. Enfin, les traîtres arrivèrent à une image de belle apparence : c'était celle de sainte Marie. De nouveau, ils firent preuve de folie : de nouveau, ils voulaient la frapper, mais ils ne purent y arriver. Ils restèrent là une grande partie de la journée,

Adgar est peu à l'aise avec le monde des icônes, et cela éclate à la confrontation de ce même miracle de RAMLEH dans les deux collections anglo-normandes. Le cadet anglo-normand d'Adgar est en terrain beaucoup mieux connu ; il ne semble guère hasardeux de supposer qu'il a participé à l'une ou l'autre expédition en Orient (il commence d'ailleurs son récit par l'énumération de quelques chefs croisés). Les gestes iconoclastes décrits sont dirigés contre une iconostase, et une iconostase qui inspire à l'auteur un évident respect :

> Virent les ymages depeintes
> De sinople & de asur teintes
> De seinz, apostles & des martirs.
> (*Deuxième collection anglo-normande*, LV, vv. 51-53)[94]

Chez le même auteur, « la depeint ymage » du miracle de l'IMAGE EN GAGE (*Deuxième collection anglo-normande*, XLVIII, v. 34), bien que l'auteur omette de traduire le « in ligno » de la source latine, est sans doute encore une icône. Mais la description n'est jamais détaillée comme elle pourrait l'être chez Gautier de Coinci. On le voit dans le cas de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES. Les deux auteurs anglo-normands identifient cette icône à celle des Blachernes, et comme ils sont plus intéressés par le miracle hebdomadaire du voile que par le récit du geste iconoclaste, ils mettent leur talent poétique à narrer la révélation prodigieuse de l' « ymage », sans plus de précision, si ce n'est qu'Adgar précise qu'elle « fu depeinte en une table » (*Gracial*, XLV, v. 117).

Le ton change assez nettement chez Gautier de Coinci, qui use volontiers de diminutifs valant à la fois description (taille réduite des images en question en comparaison des fresques) et attachement particulier. Pour l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, il est encore sobrement question de « tavlete / ou painte avoit une ymagete / a la semblance Nostre Dame » (I Mir 13, vv. 17-19). Le même diminutif est employé à deux reprises dans le miracle de SARDENAI (II Mir 30, vv. 180 et 205). Mais l'enthousiasme gagne le poète dans le miracle de l'IMAGE DU SARRASIN :

> De riches colors richement
> Painte estoit en une tavlete.
> Li sarrasinz cele ymagete
> Avoit en mout grant reverence
> Et aüsez s'estoit en ce,
> Por ce que tant ert bele et gente,
> Que chascun jor par fine rente
> L'aoroit une fois au mains

ils s'y essayèrent à tour de rôle, mais aucun n'obtint de succès. Ils ne purent nullement la blesser. A chaque fois qu'ils pensaient mieux la frapper, leurs mains hésitaient et tremblaient.]

[94] [Ils virent les images des saints, des apôtres et des martyrs, peintes, teintes de rouge et de bleu] ; pour le sens de *sinople*, « couleur rouge », voir *AND*, 1ère édition, p.713 ; God., X, p. 678 ; T.-L., IX, col. 676-677.

A genolz et a jointes mains.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, vv. 10-17)[95]

Le style de Gautier est volontiers redondant, mais il est rarement maladroit. Or, la présence conjointe de l'adjectif « riche » et de l'adverbe « richement » laisse entendre une admiration exaltée de la part du prieur, loin du latin « in quadam parva tabula decentissime pictam ». Les icônes participent d'une fascination manifeste de Gautier pour l'Orient, pour ses couleurs et ses parfums[96]. Fascination et connaissance approximative, à en juger par les vers sur l'achat de l'icône de SARDENAI :

Tant va et vient sanz atendue
Des ymages trueve la rue.
Ymages voit sus et jus maintes,
Et d'entaillies et de paintes,
Et ça et la assez coloye ;
Ne seit la quele penre doye.
En la fin voit une tavlete
Ou il a painte une ymagete
De Nostre Dame mout tres bele.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 30, vv. 125-133)

Pour les deux miracles de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES et de l'IMAGE DU SARRASIN, les enlumineurs se sont efforcés de suivre Gautier en représentant des icônes. Voyons les spécificités de chacun des volumes. Pour l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, c'est vraiment une icône qui est figurée au f. 36r du manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 25532[97] ; elle est de taille réduite, et a la forme d'une plaque de base rectangulaire, assez allongée, avec un sommet arrondi. L'enlumineur du manuscrit fr. 25532 connaît assez bien l'icône pour vraiment circonscrire la figure dans le cadre dessiné. Par ailleurs, si c'est un fond rouge qui apparaît pour l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, l'enlumineur ajoute une icône au texte de Gautier, pour le

[95][Elle était précieusement peinte de précieuses couleurs sur une plaque. Le sarrasin avait un grand respect pour cette petite image et en raison de sa beauté et de son charme, il avait pris l'habitude de lui verser un tribut courtois : il l'adorait chaque jour au moins une fois, à genoux, les mains jointes.]

[96] Voulant faire le panégyrique de Léocade, sainte chère entre toutes à son cœur, Gautier chante : « La riche dame, l'espiciere / Qui a en sa riche aumosniere / Tante espece fresche et novele, / Aprés chitoal et canele / Nos departi clos de gynoffle. » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 43, vv. 473-477). Ailleurs, ses sentiments philo-byzantins conduisent le Prieur à prendre très violemment position contre le sac de Constantinople : « Mais bien en osterent le cras, / Riens n'i laissierent fors le maigre / François, qui trop sont fier et aigre, / Quant la cité par deus fois pristrent / Et par force empereour fistrent / Dou conte Balduïn de Flandres, / Dont l'autrier fu si grans escandres / Que cil qui fu puis penduïns / Cuens se volt faire Bauduïns. » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 12, vv. 24-32).

[97] L'IMAGE DU SARRASIN a été découpée.

miracle de l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE[98], et lui donne alors un fond doré (f. 70v).

L'enlumineur du manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 1533 n'a lui non plus aucune difficulté à représenter l'icône qui va être jetée dans les latrines (f. 69v) ; il faut dire que le Maître de l'Hôpital a fait le voyage d'Orient et en connaît parfaitement bien les trésors : il choisit donc une icône en illustration des SAMEDIS NOTRE-DAME (f. 236r, ill. 13), ce qui est conforme à la tradition anglo-normande, mais diffère des choix des autres copies enluminées des *Miracles de Nostre Dame*. L'apparente maladresse du f. 100v (ill. 14), où l'IMAGE DU SARRASIN est figurée comme une statue de la Vierge assise, dans une niche, doit plutôt être expliquée comme un choix délibéré de l'artiste. L'image est bien dans une alvéole (ce que Gautier appelle ailleurs une « fenestre »), comme pourrait l'être une icône, mais elle est en relief, ce qui ôte du merveilleux à l'animation de la statue. Le miracle n'est ainsi pas représenté, comme c'est souvent le cas dans ce manuscrit.

Dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 1613, nous n'avons de miniature que pour l'IMAGE DANS LES LATRINES, mais là encore, l'artiste n'a eu aucune peine à peindre une icône (f. 20v), qui a la même forme que celles du fr. 25532, ou de Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV.9 (ff. 72r et 103v, ill. 15). Ce dernier volume présente en outre deux mises en image identiques de la dévotion à l'icône, qui est posée sur une console assez haute, ce qui porte l'objet à auteur du visage du dévot. L'icône n'est donc pas sur un autel ni contre un mur ; elle n'est plus dans la « fenestre » (I Mir 13, v. 16) où l'avait placée le poète.

La disposition de Saint-Pétersbourg ne se retrouve qu'une fois dans les quatre miniatures utilisant des icônes dans le manuscrit La Haye, Bibl. roy., 71 A 24 : au f. 158r, un personnage mi-homme, mi-diable suggère à un chrétien de renier Dieu. Pour cela, il lui désigne une icône du Crucifié posée sur un socle. Illustration originale du conte du RENIEUR (*Vie des Pères*, IV), qui n'a d'autre fondement que la liberté de l'enlumineur. L'artiste a poursuivi ici le travail que lui avait suggéré la VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT de Gautier. Nous avons vu plus haut que le poète avait centré sur la question des images cultuelles les méfaits et dévotions du chevalier, et que le manuscrit de La Haye en avait rendu compte (f. 27r, ill. 9) en mettant en parallèle le dénigrement des images christiques et l'adoration des images mariales. À gauche, c'est un simple crucifix qui est posé sur l'autel ; à droite, c'est une icône de Vierge à l'Enfant, au sommet non plus arrondi mais trilobé, que vénère le mauvais chevalier. On peut y voir le signe d'un net intérêt de cet enlumineur pour les peintures dans la peinture, intérêt affirmé au seuil du volume dans la miniature qui ouvre le premier miracle (f. 2v) : on y voit à gauche Gautier composant son œuvre ;

[98] Pour ce dernier miracle, le texte de Gautier de Coinci était imprécis quant à la nature de l'image, mais la tradition textuelle des formules préliminaires latines des miracles de Gautier livre beaucoup d'occurrences du substantif « yconia », présent aussi dans le modèle latin.

à droite un fidèle (Théophile ?) priant devant une icône mariale posée sur un autel. Image d'adoration, mais plus mobile qu'une statue, l'icône est également figurée dans les mains du sarrasin qu'elle va convertir (f. 31r).

Le volume Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30 témoigne également du goût pour la nouveauté des icônes, et en ajoute volontiers dans la partie *Vie des Pères* (SARRASINE, f. 77v ; CLERC GOLIARD, f. 140v), mais les icônes sont alors traitées comme des statues, posées sur des autels. En revanche, les deux icônes de la partie *Miracles de Nostre Dame* sont installées sur des consoles (ff. 13v et 32v). Toutefois l'artiste a quelque difficulté avec ce type de dessin : la Vierge du f. 32v a l'attitude et le relief d'une statue, circonscrite dans une alvéole. De fait, plusieurs artistes peinent à trouver dans leur grammaire iconographique des représentations spécifiques pour les icônes : Bruxelles, Bibl. roy., 10747 (f. 35r) montre une icône qui, comme les statues du même manuscrit, se rapproche de la taille humaine, comme si la majesté du prototype avait du mal à se satisfaire de la miniaturisation. Et lorsqu'il s'agit de l'icône animée du sarrasin (f. 67v, ill. 16), l'enlumineur préfère nettement à l'image la Vierge à l'Enfant de taille humaine, en relief[99].

Il reste un point notable dans la collection de Gautier de Coinci : le très net repli de l'icône dans la sphère privée. Certes, les icônes peuvent entrer, après le prodige, dans le domaine public. Si nous ne savons rien du devenir de l'IMAGE DU SARRASIN, Gautier nous en dit davantage de celui de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES[100]. Le mécréant avait trouvé l'icône « en la maison [...] d'un crestien » (I Mir 13, vv. 10-11), mais après le miracle, l'image se met à produire de l'huile :

> (...) a tel esploit
> Que les ampoles en emploit
> As pelerins qui la venoient.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 13, vv. 69-71)[101]

Dès lors, elle ne peut plus rester cantonnée dans une demeure privée. Le passage dans le domaine public est consécutif au miracle, tout autant que pour

[99] De même, l'enlumineur du manuscrit Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204, met en scène une Vierge vivante et celui de Besançon, Bibl. mun., 551, se rapproche de l'animation en peignant une statue. Ces deux derniers manuscrits utilisent également des formes en relief et plus ou moins animées pour l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES.

[100] Dans les collections anglo-normandes, l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES était une image publique, qui regagnait, après le miracle, l'église des Blachernes pour y être dévoilée, au sens propre et au sens figuré, chaque samedi. Gautier hérite d'une source qui n'identifie plus l'icône victime du mécréant à celle des Blachernes. Dès lors pouvait s'opérer une distinction nette, l'IMAGE QUI DÉFEND LES SAMEDIS NOTRE-DAME, indifféremment icône ou statue, constituant un récit indépendant. L'artiste du Paris, Bibl. nat., fr. 1533, la figure en icône (f. 236r) : le Maître de l'Hôpital se souvient avec nostalgie de son voyage en Orient.

[101] [(...) en telle quantité qu'elle emplissait les ampoules des pèlerins qui se rendaient en ce lieu.]

l'image de SARDENAI, dont les prodiges suscitent la construction d'un bâtiment de culte :

> La sainte none ne savoit
> Que peüst faire de l'ymage.
> La bonne none en son aage
> Mout amenda le lieu et l'estre
> Et, pour la roÿne celestre
> Honourer et glorefier,
> Biau moustier fist edefier,
> Qui tant fu bialz, granz et aoines
> Que puis i ot nonains et moines.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 30, vv. 554-562)[102]

Pourtant, la requête initiale de la recluse n'avait comme perspective qu'une dévotion personnelle. L'usage ordinaire des icônes, à l'exception de celles qui deviennent miraculeuses, relève bien, pour la recluse comme pour Gautier de Coinci, de la sphère domestique :

> « Mout seroit liez et confortez
> Mes las de cuers, ma lasse d'ame,
> S'une ymage de Nostre Dame,
> La douce mere au roy de gloyre,
> Avoie en mon povre oratoyre ;
> Mout grand confort en li aroye
> Et mout bon gré vos en saroye. »
> (*ibid.*, vv. 80-86)[103]

D'une génération plus jeune que Gautier de Coinci, le poète lyonnais a, nous l'avons vu[104], une conscience plus aiguë de la possibilité d'un double usage, public ou privé, des images. Le récit du CRUCIFIX BLESSÉ met en scène une icône proposée à l'adoration collective dans une église,

> une table qui fichie ert
> en la parei de cel moster.
> (*Collection lyonnaise*, f. 99ra)[105]

Même usage public de l'icône qui oppose sa résistance à l'iconoclasme de JULIEN L'APOSTAT :

> Joute l'auter en une eglise

[102] [La pieuse nonne ne savait ce qu'elle pouvait faire de cette image. De son vivant, la bonne nonne embellit le lieu et la demeure <de l'icône > et, pour rendre honneur et gloire à la reine céleste, elle fit construire un beau sanctuaire, si beau, grand et convenable qu'il abrita ensuite des nonnes et des moines.]

[103] [« Mon pauvre cœur, ma pauvre âme trouveraient joie et réconfort si j'avais dans mon humble oratoire une image de Notre Dame, la douce mère du Roi de gloire ; j'y puiserais grand réconfort et je vous en serais reconnaissante ».]

[104] Voir citation p. 106.

[105] [(…) un tableau fixé sur un mur de cette église.]

avoit une ymage assise.
(*ibid.*, f. 68ra)[106]

Mais comme chez Gautier, l'IMAGE DANS LES LATRINES a été prise dans la maison d'un particulier, « En la parei estoit fichee, / De la maisun et estachee (f. 83ra). Que l'auteur précise que l'icône se trouve dans la chambre du dévot, et l'on voit poindre la notion d'image de piété telle que la connaîtra le XVe siècle :

Joste son lit ot une ymage
de la sainte virgine sage ;
honestement i estoit peinte.
(*ibid.*, f. 27ra)[107]

On pressent que cette diversification des lieux d'exposition des icônes est particulièrement forte chez Alphonse X, mais l'imprécision lexicale du poète galicien nous laisse certainement ignorer des informations précieuses. Il est toutefois frappant de voir, dans les *Cantigas de Santa María*, disparaître les icônes de l'intérieur des églises : l'image de SARDENAI termine son périple, comme prévu, sur l'autel de la chapelle privée de la religieuse (cantiga 9, v. 167) ; celle jetée dans les latrines est honorée dans la maison d'un chrétien (« enton a ssa casa levou-a », cantiga 34, v. 31). La seule icône qui joue véritablement un rôle public, c'est l'image de CONSTANTINOPLE peinte par saint Luc, puisqu'au moment où le poète nous parle d'elle, elle est dressée face à l'ennemi sur les murailles de la ville :

Esta poner mandara | na riba, mantenente,
do mar un cavaleiro | que era mui creente
na Virgen groriosa, | porque viu que a gente
cuitada e seu preito | todo pera mal ya.
(*Cantigas de Santa María*, 264, vv. 36-39)[108]

Toutefois, jamais ne nous est dit quelle est la « résidence » normale de cette icône, « en tavoa pintada » (*ibid.*, v. 26), alors que par exemple le poète alphonsin plaçait l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES « na rua » (*Cantigas de Santa María*, 34, v. 10), pratique bien documentée dans les pays méridionaux. L'enlumineur du Códice Rico Escorial (f. 50r) représente bien en premier compartiment le larcin d'une icône exposée en pleine rue. Ce détail concorde avec le glissement des images vers

[106] [Une image était installée près de l'autel, dans une église.]
[107] [Près de son lit était une image de la sage sainte Vierge, convenablement peinte.]
[108] [Ordre avait été donné par un chevalier qui accordait grande confiance à la Vierge glorieuse de la placer immédiatement sur le rivage, car il présageait mal de l'avenir des assiégés et de leur conflit] ; la syntaxe comme le lexique des deux derniers vers ne nous semblent pas univoques : l'indéfini « todo » reprend les deux sujets « a gente cuitada » et « seu preito ». Le sens de « preito » est sans doute ici plus militaire que judiciaire ; nous avons donc choisi de le traduire par « conflit ». En revanche, l'adjectif *cuitado* couvre un spectre sémantique très large dans les *Cantigas de Santa María*, allant de la simple préoccupation (dont les motifs peuvent être multiples) à toute situation d'oppression ; nous sommes consciente de surinterpréter ici en proposant une traduction par « assiégé ».

l'espace public qu'est la rue pour d'autres formes d'images, comme les sculptures, en ronde-bosse ou en relief.

Les bas-reliefs

La collection alphonsine est parmi les rares œuvres à accorder une place aux sculptures en bas-relief. Ce type d'image est pourtant présent dès les modèles anglo-normands mais ne prend pas d'ampleur, sans doute parce qu'il est étranger aux pratiques cultuelles. Il faut donc des circonstances exceptionnelles pour que l'homme s'adresse à ces images, dont la grande majorité se trouve au portail des églises : MARIE L'ÉGYPTIENNE, à qui une force prodigieuse interdit l'entrée du sanctuaire, obtient le don des larmes en découvrant une image de la Vierge. Le texte latin dit :

> In atrio constituta ad imaginem sancte Dei Genitricis quae proxima erat sursum aspicere, pectus tundere cum lacrimis et gemitu suspirando vociferari cepit.[109]

Après obtention du pardon et adoration de la croix, Marie ressort du sanctuaire, « sicque pauimentum exosculans exiuit » et se remet alors en prière devant l'image, « ueniens autem ante imaginem sancte Dei genitricis Marie ». Pour Dominique d'Evesham, l'auteur vraisemblable du récit latin, il est évident que l'image de Marie qui obtient l'acte de contrition de la pécheresse garde l'entrée du sanctuaire. Certes, le sens d'*atrium* est loin d'être univoque : on peut hésiter entre celui de « parvis » et celui de « narthex »[110] ; dans les deux cas, l'image évoquée sera très probablement une sculpture en bas-relief au tympan ou sur le portail du sanctuaire proprement dit. En aucun cas le substantif latin ne saurait faire référence à l'intérieur du sanctuaire.

Mais Adgar, sans véritablement fausser l'idée de départ, introduit quelques hésitations, essentiellement dues à une lecture rapide, ou à une variante de son modèle. Les deux traducteurs anglo-normands lisent en effet « in atrio constitutam » et rattachent donc ce participe à « imaginem ». Adgar supprime par ailleurs le verbe de mouvement « exiuit », mince indice de localisation, et en apporte un contradictoire, qui déplace l'image vers l'intérieur du sanctuaire :

---

[109][Debout dans l'*atrium*, elle porta soudain les yeux sur l'image de la sainte Mère de Dieu qui était juste au-dessus de sa tête, elle se mit à battre sa coulpe en pleurant et à alterner soupirs plaintifs et grands cris.] Nous avons rendu par l'adverbe « soudain » le verbe principal « cepit ». Enfin, il nous a semblé nécessaire de marquer une alternance temporelle entre « gemitu suspirando » et « vociferari » en lieu et place de l'oxymore latin.

[110] D'après les exemples donnés dans le *Glossarium* de Du Cange, 1, p. 453, ce dernier sens est le plus vraisemblable ; mais il n'est pas exclusif.

Enz el saint temple esgarda ,
Si vit de Nostre Dame sainte
Un ymage en l'etre depeinte. »
(*Gracial*, XL, vv. 52-54)[111]

L'*etre* est pourtant le narthex, le « hall »[112] qui précède l'église proprement dite, mais qui fait déjà partie du lieu sacré. La pécheresse ne sort d'ailleurs pas du sanctuaire pour rendre grâce à l'image, ce qui exclut définitivement la localisation au tympan :

Bien entra sanz defensiun
E la sainte croiz aüra.
Puis a l'ymage repaira
Et voa a faire dreiture
De ses pechiez, de sa ordure. [...]
(*ibid.*, vv. 64-68)[113]

L'anonyme anglo-normand lit lui aussi « constitutam », mais après l'adoration de la croix, il traduit le verbe de mouvement, qui contrebalance l'ambiguïté du terme employé pour traduire « in atrio » :

Si veit peinte en la meisere
Le ymage de la duce mere.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XII, vv. 116-117)[114]

La *meisere*, c'est le « mur », la « muraille », ce qui ne nous aurait guère permis de préciser l'emplacement de l'image si, après les dévotions, le déroulement n'était pas le même que dans le texte latin :

Puis baisa le pavement
E pus issi a grant espleit,
Si vint devant le ymage tut dreit.
(*ibid.*, vv. 169-171)[115]

C'est donc bien sur le second portail de l'église, dans le narthex, que les auteurs anglo-normands localisent l'image qui convertit Marie l'Égyptienne. On est en droit de présupposer qu'il s'agit à leurs yeux d'un bas-relief.

Dans la collection alphonsine, les bas-reliefs recevront le même traitement allusif, encore que nous puissions, dans ce cas, confronter nos déductions avec l'interprétation des enlumineurs du scriptorium alphonsin. En l'absence de

[111] [Elle regarda vers l'intérieur du sanctuaire et vit une image de Notre Dame, peinte dans la galerie.]
[112] C'est la traduction donnée par l'*AND*, 2ème édition, t. 1, p. 1075, au substantif *aitre, estre*.
[113] [Elle entra sans obstacle et adora la sainte Croix. Puis elle revint vers l'image et fit vœu d'expier et de laver ses péchés] ; nous déplaçons volontairement le doublon nominal « de ses pechiez, de sa ordure » vers un doublon verbal, plus efficace à rendre compte de la métaphore filée des larmes purifiant l'âme souillée par le péché.
[114] [Elle vit peinte sur le mur l'image de la douce mère.]
[115] [Ensuite, elle baisa le sol, puis sortit vivement et vint sans tarder devant l'image.]

dénomination claire, nous avons suivi deux types d'indices : la mention de groupes de personnages – rares en ronde-bosse à cette époque – et la localisation en extérieur. Au nom du premier indice, nous nous sommes intéressée à deux textes qui opposent l'image de la Vierge et celle du diable, la cantiga 74 (où le diable fait tomber de son échaffaudage le peintre) et la cantiga 219 (où Marie fait devenir noir le marbre qui a servi à tailler la figure maléfique). Le manuscrit de Florence, inachevé au f. 93r, laisse tout de même deviner que le marbre miraculeux avait été compris comme étant celui d'un autel. Le poème mentionnait la volonté de l'évêque d'obtenir « un logar u preegasse de marmor riqu' e fremoso » ; l'expression conviendrait aussi bien pour l'église cathédrale en son entier que pour un autel particulier ; l'enlumineur a opté légitimement pour ce second sens. Pour la cantiga 74 et l'histoire du PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE, le manuscrit de l'Escorial (f. 109r) délaisse pareillement le tympan pour entrer dans l'église, suivant ici son modèle textuel :

> Pois aquel vento <u>na ygreja entrou</u>
> [...]
> e viron o demo mais negro ca pez
> fogir da ygreja u ss'ya perder.
> (*Cantigas de Santa María*, 74, vv. 47-48)[116]

Il prend en revanche seul l'initiative de représenter l'artiste œuvrant sur une fresque plutôt qu'un bas-relief. Ce même miracle avait pourtant donné lieu en langue d'oïl à une très fine description de portail gothique, à l'entrée d'une abbaye, qu'il nous semble utile de citer ici dans son intégralité :

> De boine œuvre et de boin entail
> devers la rue ot un portail.
> Souvent les gens s'i aünoient
> pour les oevres qu'il i veoient,
> qui de nouvel estoient paintes.
> Uns moignes, qui ot esté paintres
> au siecle, laienz demouroit,
> de ce portail mout se penoit
> que il fust bien pourtrais d'ymages,
> car de l'ouvrer estoit mout sages,
> et grant piece i ot ja ouvré,
> si ot faite une majesté
> de Nostre Dame, nostre amie,
> la tres douce Vierge Marie ;
> et son enfant tint en son bras.
> [...]
> En mi liu du portail l'assist,
> que l'eglise en son non estoit.

[116] [Une fois ce vent entré dans l'église (...) on vit le démon, plus noir que charbon, s'enfuir de l'église où il risquait sa perte] ; la dernière proposition a-t-elle une valeur autre que métrique ? Nous avons orienté le verbe *perderse* vers le sens de « perdre la vie », sous l'influence du verbe *fogir*, « fuir ». Qu'on se souvienne de la branche VI du *Roman de Renart* et du sort réservé par les villageois à Tibère confondu avec un diable.

Assés plus haut pourtrait avoit
Jhesucris, qui ne faut ne ment,
si con il ert au jugement,
la ou toutes gens jugera,
la ou chascunz paour ara.
A diestre fu fais paradis,
ensi con Diex les sienz amis
i envoie par ses douz angeles ;
de saintes ames et d'archangeles
estoit cele partie plaine.
Aprés li moignes mout se paine
a faire d'autre part infer.
Un dyable a un croc de fer
ot commenciet [...]
(*Vie des Pères*, LII, vv. 23508-23522 et 23527-23542)[117]

Ce texte appelle pour notre propos deux remarques : tout d'abord, aucun des miniaturistes n'a cherché à représenter le portail (dans La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 183r, et dans Paris, Bibl. nat., fr. 1039, f. 198r, le peintre est rattrapé comme un pantin par une Vierge assise posée sur un autel), ni à figurer la scène en extérieur. Il existe donc une résistance assez comparable à celle des enlumineurs alphonsins. Le second point est qu'il est certes question d'un bas-relief, mais pour le Jugement dernier. La Vierge est plus vraisemblablement une statue de Vierge dressée au trumeau (« en mi lieu du portail »), fixée là après réalisation (« assist »).

Ceci dénonce la fragilité du second critère choisi pour le repérage des images en bas-relief dans les *Cantigas de Santa María*, la localisation en extérieur. Regardons ce qui se passe dans deux poèmes d'inspiration voisine, les cantigas 136 et 294. Dans chacun d'entre eux, des joueurs de dés sont assemblés devant une église des Pouilles. Une femme malchanceuse s'empare d'une pierre et la jette contre une image de la Vierge sur laquelle les poètes nous donnent les informations suivantes : dans la cantiga 136, il s'agit d'une « Majestade » (v. 20) et c'est le bras de la Vierge qui se plie pour protéger le visage de l'Enfant ; la statue est mutilée au coude. Dans la cantiga 294, nous rencontrons une tout autre image :

Huna omagen fremosa | da Virgen Santa Maria,
de pedra mui ben lavrada | sobre la porta siia,
e dous angeos ant' ela,| e qualquer deles avia
senllas manos enos peitos ; | e enas outras tenentes

[117] [Un portail de belle facture et portant de belles sculptures donnait sur la rue. Les gens souvent s'y réunissaient pour y admirer les œuvres fraîchement peintes. Un moine demeurait en cette abbaye, qui avait été peintre dans le siècle ; il mettait toute sa peine à couvrir d'image ce portail, car son savoir-faire était grand, et cela faisait longtemps qu'il y travaillait. Il avait réalisé une statue de Notre-Dame, notre amie, la très douce Vierge Marie, tenant son Enfant dans ses bras. (...) Il l'installa au centre du portail, car l'église portait son nom. Bien plus haut, il avait représenté Jésus Christ, lui qui jamais ne manque à sa promesse ni à sa parole, tel qu'il sera au jour du Jugement, quand il jugera tous les hommes, quand chacun tremblera de peur. À sa droite était figuré le Paradis, où Dieu envoie ses amis sous la conduite de ses anges de douceur ; cette partie était pleine de saintes âmes et d'archanges. Le moine se mit alors en peine de représenter de l'autre côté l'Enfer. Il avait commencé un diable tenant un crochet en fer (...)]

[...]
Eran como senllos livros | de mui gran sinificança.
(*Cantigas de Santa María*, 294, vv. 21-26)[118]

Un des anges étend le bras pour protéger la Vierge. D'un côté, nous avons une statue, de l'autre un groupe qui pouvait être soit en haut-relief, soit, plus vraisemblablement, en bas-relief. Le Códice Rico rend parfaitement compte de ces deux situations en peignant d'abord (Escorial, f. 192r) une statue de grande taille dans une niche, puis (Florence, f. 20r) une Vierge à l'Enfant en bas-relief au tympan de l'église. Nul doute pourtant qu'il s'agit à l'origine d'un unique miracle.

Statues

Les images planes, quel qu'en soit le support, sont donc relativement rares dans le corpus miraculaire, reflet des pratiques et des habitudes de son public. Peu utilisées pour les dévotions, rarement à l'origine de pèlerinage, fresques et autres icônes sont ici sous-représentées. Inversement, nous allons poursuivre notre étude par les statues qui sont, on l'aura compris et on s'y attendait, les formes d'images mariales les plus répandues dans nos collections. Lorsque nous signalions ci-dessus des enluminures singulières, dans les manuscrits des *Miracles de Nostre Dame* et de la *Vie des Pères*, où ce qui dans le poème est appelé dévotion à l'image apparaît dans la miniature sous les traits d'une dévotion directe au prototype, nous pouvions parler de Vierge à l'Enfant de taille humaine parce que, de fait, le modèle en était fourni par la statuaire, et par sa figuration au sein du manuscrit. La conséquence directe de cette généralisation de l'image en ronde-bosse est que les poètes sont encore plus allusifs quant à sa nature que pour les formes précédentes : elle est « image de la Vierge », sans plus. Seules les collections hispaniques les nomment parfois de noms plus spécifiques, *statua* ou *magestat*[119]. On constate en effet qu'aucune des formes précédemment analysées n'est nommée ainsi, et l'on peut donc se risquer à dire que le terme n'est l'équivalent d'*omagen/ymagen* que pour les statues[120]. Les circonstances du miracle peuvent également servir d'indice, ainsi des récits où la Vierge salue d'une inclinaison du buste ou de la tête l'un de ses fidèles (conte IV de la *Vie des Pères*, cantigas 202 et 207, etc.), dépose son Enfant à ses pieds (conte LIX de la *Vie des Pères*), etc.

[118] [Une belle image de la sainte Vierge Marie, joliment taillée dans la pierre, surplombait le portail. Devant elle se tenaient deux anges, chacun une main sur la poitrine et l'autre tenant un livre riche de sens.]

[119] Voir chapitre précédent, p. 75.

[120] Il faut sans doute se garder d'aller plus loin dans la restriction de sens, et de traduire littéralement *magestat* par « Vierge en majesté », c'est-à-dire Vierge de type « Sedes Sapientiae » ; le substantif pourrait aussi correspondre à des Vierges debout.

Toutefois, au détour de quelques vers, nous pouvons repérer de précieuses informations sur les objets auxquels pensaient les auteurs des miracles[121]. Quant aux matériaux utilisés, le bois est de loin le plus répandu : les mécréants reprochent volontiers aux images – l'argument est intemporel – de ne pas avoir plus de pouvoir qu'un morceau de bois ; Gautier de Coinci leur répond ironiquement dans l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE :

> Ja soit ce qu'ele fust de fust,
> Par la volonté Nostre Dame,
> Ausi con se fust une fame,
> Vers le quarrel qui s'i destent
> Isnelement son genol tent.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 34, vv. 116-120)[122]

Quand il raconte comment lui-même pourvut à la création d'une image de la Vierge, c'est encore de bois qu'il est question, puisque la couleur est ensuite choisie pour donner l'illusion d'un métal précieux :

> Tant estoit bele et deliteuse
> Qu'assez cuidoient mout de gent
> Que toute fust d'or et d'argent.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 44, vv. 198-200)[123]

L'auteur vénitien de même ne mentionne que du bois (« una statua […] ch'era de legno, *Miracoli della Vergine*, XX) ; l'auteur occitan suit comme toujours sa source latine sur ce détail pour l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL, dont c'est effectivement une donnée essentielle (« aquesta ymagina facha de fust », *Collection en prose provençale*, phrase 71)[124].

Indice en négatif de la prégnance du bois pour les âmes des images mariales : la *Vie des Pères* décrit longuement des statues de marbre, mais il s'agit d'idoles païennes :

> Les ydoles aoroient,

[121] Des lectures trop réalistes ne doivent pas faire oublier que le choix de « pierre » ou de « fust » peut répondre à des motivations plus métriques qu'esthétiques.

[122] [Elle avait beau être de bois, par la volonté de Notre-Dame, la voilà qui arrête de son genou la trajectoire du carreau, comme si elle avait été une femme <vivante>.]

[123] [Elle était si belle et charmante que beaucoup la croyaient toute d'or et d'argent.]

[124] Source P.491, « ex ligno fabricata ». Il faut que l'image soit en bois pour que sa résistance à l'incendie soit vraiment spectaculaire. Aussi une majorité d'auteurs conservent-ils ce détail : « Ke fu de fust & peinturee / E mult curteisement ben dorree » (*Deuxième Collection anglo-normande*, XXIX, vv. 36-37) ; « En cele eglise une ymage avoit / Qui de fust molt bien faite estoit » (*Collection lyonnaise*, f. 57va). Berceo l'omet, à moins de considérer – mais cela nous paraît hasardeux – qu'il est pour lui sous-entendu dans le participe « bien entallada » (*Milagros de Nuestra Señora*, 14, q. 320c) ; Alphonse X reste très concis : « a omagen da que foi Virgen pura » (*Cantigas de Santa María*, 39, v. 13).

ymaiges de maibre[125] entaillies
formees et apaireilliees
en semblant d'omes et de fames
(*Vie des Pères*, XVIII, vv. 8311-4)[126]

Pour les statues chrétiennes, il n'est ici encore question que du bois :

Li enfes a tantost parlé
qui entailliés estoit en fust.
(*Vie des Pères*, LIV, vv. 24602-24604)

Ce n'est donc que dans le monument alphonsin que trouvent place des matériaux plus divers : bois encore et toujours (« no madeir' entallado », cantiga 29, v. 31), pierre (« ben entallados / en pedra », cantiga 38, vv. 39-40 ; « de pedra ben fegurada », cantiga 183, v. 12 ; « de pedra eran », cantiga 251, v. 19, etc.), mais aussi métal (« mui ben feita de metal », cantiga 256, v. 27). La cire est parfois également employée pour des images mariales, dans cette collection où l'offrande d'objets de cire est une des constantes de la dévotion à la Vierge ; on apporte à la sainte l'effigie de cire de ce qu'on a perdu ou qu'on aimerait avoir, mais aussi son « portrait » :

[…] prometeu log[o] assi
que sse o Santa Maria | de Salas tirasse d'i,
que seria seu romeiro | e dar-ll-ia mui granados
[…]
Dones e a ssa omagen | faria, com' aprix eu,
de cera que y levasse.
(*Cantigas de Santa María*, 176, vv. 11-16)[127]

C'est là un phénomène très nouveau par rapport aux autres collections, où la cire n'est utilisée que pour façonner l'effigie du Christ à des fins sacrilèges (JUIFS DE TOLÈDE).

Quelle que soit la matière employée, la plupart des auteurs insistent sur le nécessaire travail de la couleur :

Ymage qui n'a c'une couleur
N'est si bele ne de tel valeur
Quant cele qui en a plurieurs.
(*Rosarius*, I, 50, f. 92ra)[128]

---

[125] Nous donnons le texte de l'édition LECOY, mais plusieurs copies ont « marbre ».

[126] [Ils adoraient les idoles, images taillées dans le marbre, conçues et façonnées en forme d'hommes et de femmes.]

[127] [(…) Il fit aussitôt cette promesse que si sainte Marie de Salas le tirait de ce mauvais pas, il serait son pèlerin, lui ferait de grands dons et lui apporterait, à ce que j'en ai appris, son image de cire] ; voir également chapitre 11, pp. 471 sqq.

[128] [Une image d'une seule couleur n'a ni la beauté ni la valeur d'une image qui en a plusieurs] ; l'emploi de *quant* comme subordonnant introduisant une comparative est tout à fait inhabituel. Nous n'en avons pas trouvé mention dans les grammaires de l'ancien français.

La consigne du roi de Castille après le miracle narré dans la cantiga 136 est très claire sur ce point :

> Des i el Rei a omagen ben guardar mandava,
> e o pintor dessa vila toda a pintava.
> (*Cantigas de Santa María*, 136, vv. 38-39)[129]

Marie elle-même ne demande-t-elle pas ailleurs une image « […] si bien pointe et si bien ovree / que nus n'i saiche ke reprendre » ?[130]

La couleur rend l'objet plus lumineux, lui confère un éclat que peuvent venir renforcer des métaux précieux. Or et argent expriment métaphoriquement la haute vertu spirituelle des objets comme de leurs prototypes : qu'on relise ci-dessus les vers où Gautier rapporte sa propre activité de commanditaire. De même couleurs et métaux précieux alternent-ils dans les contes de la *Vie des Pères* :

> […] ou il ot une ymaige painte
> (*Vie des Pères*, XXVI, v. 12068)

> Mout estoit biele et avenant,
> doree estoit et bien pourtraite.
> (*Vie des Pères*, XLVI, vv. 20578-20579)

> La faiture si bien assist
> pour peu que vive ne sambloit,
> si bien enluminee estoit.
> (*Vie des Pères*, LVI, vv. 25125-25127)[131]

> […] une ymage mout bien doree
> (*Vie des Pères*, LIX, v. 26313)

Pour apporter de l'éclat aux statues mariales, les collections ibériques jouent par ailleurs amplement des vêtements et accessoires dont peut être revêtue l'effigie de la souveraine des cieux. Si le voile était présent dans les plus anciennes collections (nous pensons en particulier à celui qui orne le chef de l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL), aucune collection autre qu'espagnole ne mentionne les soins apportés à l'habillement de l'image. On se souvient que Gonzalo de Berceo insérait une image dans le miracle de l'ABBESSE GROSSE ; relisons la description inventée en son entier par le poète :

> Y ténié la imagen de la Sancta Reígna
> la que fue para el mundo salut e medicina,
> teniéla afeitada de codrada cortina,

[129] [Après cela, le roi demanda de bien veiller sur l'image, et le peintre de la ville la peignit entièrement] ; voir également la cantiga 312, où est racontée par le menu la fabrication d'une image.

[130] [(…) si bien peinte et travaillée que nul n'y trouve à redire] ; *Vie des Pères*, XVIII, vv. 8619-8620.

[131] [Il en agença si bien les traits qu'on aurait dit qu'elle était vivante. Ses couleurs étaient si belles !]

ca por todos en cabo éssa fue su madrina.
(*Milagros de Nuestra Señora*, XXI, q. 515)[132]

L'erreur serait peut-être de croire qu'il s'agit là de simples accessoires, car dans l'avant-dernier miracle, l'IMAGE PROTÉGÉE CONTRE DES ASSAILLANTS, pour lequel on ne connaît pas de source latine, le vol du linge devient la raison et l'instrument de la vengeance divine :

Tenié en la cabeza corona muy onrrada,
de suso una impla, blanca e muy delgada,
a diestro e siniestro la tenié bien colgada
asmaron de tollérgela mas non ganaron nada.
(*Milagros de Nuestra Señora*, XXIV, q. 716)[133]

L'affirmation ici de la sainteté de la Vierge, ailleurs de sa royauté, passe en terre hispanique par ces étoffes et joyaux qu'on offre à l'effigie, et qui deviennent singulièrement nombreux dans les cantigas de la dernière, et plus personnelle, campagne de rédaction alphonsine :

[…] aa omagen da Virgen que ten vestido cendal
(*Cantigas de Santa María*, 292, v. 74)[134]

[…] a un Rei que sas figuras | mandava sempre fazer
muit' apostas e fremosas ; | e fazia-as vestir
(…)
De mui ricos panos d'ouro | e de mui nobre lavor,
e ponya-lles nas testas | pera parecer mellor
coronas con muitas pedras ricas, que grand' esprandor
davan senpr'aa omagen e fazíana luzir.
(*Cantigas de Santa María*, 295, vv. 9-15)[135]

« […] a bela Magestade

[132] [Elle avait aussi l'image de la sainte Reine, celle qui fut le salut et le remède du monde ; elle veillait à la parer d'un voile coloré, car en fin de compte elle la considérait comme sa marraine] ; *cortina* désigne en général tout type de rideau ; en association avec une image, on pourrait penser à un dais. Toutefois, le *Diccionario etimológico castellano e hispánico* de Corominas suggère que le terme pourrait couvrir un champ sémantique plus large et propose pour cette occurrence la définition : « velo que cubre una imagen de la Virgen » ; notre traduction privilégie cette acception.

[133] [Elle portait sur la tête une très noble couronne, posée sur un voile blanc très fin ; elle était solidement fixée de tous côtés. Ils essayèrent de la lui enlever, sans succès] ; le texte castillan soulève ici un problème logique : le participe « colgada », proche du français « suspendue » conviendrait mieux pour le voile (« impla ») que pour la couronne (« corona »). On pourrait dans ce cas traduire, en faisant référence au tissu, « il tombait joliment de part et d'autre ». On ne voit pas toutefois pourquoi les voleurs chercheraient à s'emparer du voile et non de la couronne. Nous avons donc préféré donner la couronne comme référent au pronom « la » et au participe, quitte à dériver *colgar* vers le sens de « poser ».

[134] [(…) à l'image de la Vierge qui porte un vêtement de soie.]

[135] [(…) à un roi qui commandait toujours des images d'elle très soignées et très belles, qui les faisait revêtir d'étoffes à fil d'or, finement travaillées, qui leur posait sur la tête, pour les embellir, des couronnes ornées de nombreuses pierres précieuses, jetant un vif éclat et une grande lumière autour de l'image.]

da Virgen que é envolta | ena purpura sanguyna. »[136]
(*Cantigas de Santa María*, 321, vv. 47-48)

Le dernier point sur lequel la collection alphonsine se distingue du reste du corpus, c'est la variété des lieux où peuvent se trouver les statues. Il est inutile en effet de relever tous les passages qui disent, dans une langue ou dans une autre, que l'image est placée sur un autel ; c'est la situation la plus courante. Mais on peut remarquer qu'une infraction à cette règle est pour Gautier une anomalie, qu'il prend la peine de justifier :

[Que] devant une viez eglise
Une ymage eurent la gent mise
Por l'eglise qu'il refaisoient.
Au pié de l'ymage metoient
Leur aumosnes li trespassant.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 21, vv. 12-15)[137]

Le vers « por l'eglise qu'il refaisoient » est ambigu ; la ponctuation – ou plus exactement l'absence de ponctuation après le verbe *mettre* – choisie par Koenig incite le lecteur à comprendre que l'image a été déplacée par nécessité de vider l'intérieur de l'église pour réaliser les travaux. Alphonse X, travaillant très vraisemblablement[138] à partir du texte de Gautier, traduit l'incongruïté et l'explique de même :

Foi en terra d'Alemanna que querian renovar
hunas gentes ssa eigreja, e poren foron tirar
a majestad' ende fora, que estava no altar,
e posérona na porta da praça, sso o portal.
(*Cantigas de Santa María*, 42, vv. 12-15)[139]

Ce n'est pourtant pas ce que disait le modèle latin, et l'on pourrait tout à fait attacher ce complément causal au verbe *mettre* de la phrase suivante. Pour le FIANCÉ DE LA VIERGE, ailleurs pour les reliques de Notre-Dame de LAON, Gautier veille à faire comprendre que sortir l'objet de son lieu de culte ne peut se faire qu'en des circonstances exceptionnelles, et dans les deux cas pour solliciter la générosité des fidèles.

Le poète alphonsin est seul à trouver naturelle la présence de statues à l'extérieur du bâtiment, comme le montrent les pièces où il n'est dépendant

[136] [(…) à la belle statue de la Vierge qui est enveloppée de pourpre sanguine.]
[137] [(…) les gens avaient installé, pour la réfection du bâtiment, une image devant une vieille église. Les passants déposaient leur offrande au pied de l'image] ; Gautier suit ici fidèlement sa source : « ante ecclesiam memoratam imaginem gloriose Dei genitricis posuerunt pro colligendis a pretereuntibus elemosinis in reparacionem dicte ecclesie convertendis ».
[138] Voir chapitre 4, pp. 247 sqq.
[139] [Un jour, en Allemagne, des gens voulurent rénover leur église, et ils durent donc en sortir la statue qui était sur l'autel et l'installer à l'entrée qui donnait sur la place, sous le portail.]

d'aucune source latine. L'image sert chez lui à marquer l'appartenance d'un lieu à une communauté chrétienne. Elle gagne à être vue de loin, hors de la basilique à Constantinople (« e fez-la poner na porta per u avian d'entrar », cantiga 342, v. 28), sur l'entrée de la mosquée dès qu'on reprend une ville aux musulmans (« e quand' alguna cidade | de mouros ya ganar, | ssa omagen na mezquita | ponya eno portal », cantiga 292, v. 29) ou tout simplement à la porte de la ville (cantiga 293).

Chez Alphonse X, l'image acquiert également, ou plutôt renforce, ses vertus talismaniques : placée sur le rivage, face à la mer (« na riba do mar escontra ele de faz », cantiga 183, v. 13), elle assure une pêche fructueuse. Certaines sont ainsi transportées dans les bagages royaux, pour porter remède à tout écueil :

> Un rey consigo tragia | huna omagen fremosa
> daquesta Virgen beneita [...]
> Aquesta fazia muytos | miragres e maravillas.
> (*Cantigas de Santa María*, 349, vv. 15-16 et 20)[140]

Nous en avons presque fini avec les différentes sortes d'images mariales représentées dans le corpus. Il nous reste toutefois à signaler que l'originalité alphonsine se manifeste également dans le choix de quelques supports atypiques ; nous pensons moins ici à la très poétique IMAGE DANS LE CŒUR dont nous reparlerons en d'autres lieux qu'à ces objets qui, vraiment éloignés de tout lieu de religion, portent l'effigie mariale : images surnaturelles et éphémères apparues dans des ruches (cantigas 128 et 208), talisman placé dans une vigne pour la protéger des intempéries (cantiga 161), enseignes (« a sina [...] da Virgen », cantiga 181, vv. 21-22) et insignes (celles de l'ordre militaire de Santa María de España, fondé par Alphonse X, et mis à l'honneur dans la cantiga 299) ... pratiques anciennes auxquelles s'ouvrent largement les *Cantigas de Santa María*, alors que dans le reste du corpus, seul le *Rosarius* fait une fugitive mention du bouclier du roi Arthur, portant l'effigie « de la puissant et de la sage, / c'est de la pucele Marie » (*Rosarius*, I, 34, f. 54rb).

2- Visions et apparitions

De la place croissante accordée aux images mariales, l'homme seul est responsable. La légende dit bien que certaines icônes ou statues ont été offertes aux humains par Dieu, qui les aurait fabriquées lui-même ; ces images acheiropoiètes, investies d'une autorité transcendante, peuvent alors servir de modèles pour

[140] [Un roi gardait avec lui une belle image de la Vierge bénie. (...) Elle accomplissait maints miracles et prodiges.]

d'autres objets ; mais l'Église et la main de ses artistes en prennent l'initiative, définissant le nombre d'images dans les églises aussi bien que le culte qui leur sera rendu. Vers ces icônes ou statues, le chrétien se tourne naturellement lorsque se fait impérieux le besoin d'en appeler à la sainte, et au-delà d'elle à Dieu. Toutefois, le miracle commence lorsque la Transcendance manifeste aux hommes qu'elle accepte le dialogue, envoie un signe qui vaut déjà réponse à l'appel reçu : si dans d'assez rares cas, nous avons vu cette réponse passer par l'image et le miracle iconique, le plus souvent c'est par une manifestation plus directe que le Ciel répond, rendant visibles Marie ou d'autres personnages célestes.

Le dénominateur commun de tous les phénomènes dont il sera question maintenant est d'avoir permis à un être (homme ou diable) de voir ici-bas, ou depuis ici-bas, Marie ou une autre créature céleste. Nos catégories modernes les appellent apparitions, songes, visions, ou extases et l'on pourra s'étonner de les trouver ici indifférenciées ; nous commencerons par nous en expliquer.

Catégories modernes, indifférenciations anciennes

La pensée moderne, avide de taxinomie, est en effet capable de distinguer assez nettement apparitions, visions et songes[141]. Le premier terme sera réservé à une rencontre avec un être surnaturel pendant l'état de veille. Il suppose qu'au moins en partie cette perception passe par les yeux de chair, par la *visio corporalis*, sans toutefois que tous les hommes présents bénéficient de la même faveur. La perception ordinaire n'est souvent pas seule en jeu, mais elle n'est pas non plus suspendue[142]. Parler d'*apparition* présuppose que le bénéficiaire reste parfaitement conscient, que ses sens sont en activité. Le visionnaire en revanche perçoit la manifestation transcendante par les yeux de l'esprit, par la *visio spiritalis*. Ses sens sont au moins partiellement rendus inopérants, même si l'individu reste éveillé ; il connaît un transport, sa conscience se détache en partie de la réalité (transe, extase mystique, souffle prophétique)[143]. Enfin on réservera le terme de songes aux visions

[141] Lire sur ces questions taxinomiques, et leur pertinence pour le Moyen Âge, Peter DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, 1981, particulièrement le chapitre IV. Pour une rapide synthèse sur ces problèmes et une orientation bibliographique, voir David FREEDBERG, « Images dans les rêves », dans *Crises de l'image religieuse*, 1999, pp. 33-53

[142] Peter DINZELBACHER, *op. cit.*, p. 33 : « Mit diesem Terminus [Erscheinung] soll eine übersinnliche eidetische Wahrnehmung bezeichnet werden, die einem Menschen ohne Verlust der gleichzeitigen Wahrnehmung seiner natürlichen Umwelt widerfährt, das heißt also ohne Verlust des Tagesbewußtseins, ohne Ekstase oder Traum ».

[143] *Ibid.*, p. 29 : « Von einer Vision sprechen wir dann, wenn ein Mensch das Erlebnis hat, aus seiner Umwelt auf außernatürliche Weise in einen anderen Raum versetzt zu werden, er diesen Raum

perçues pendant le sommeil, soit quand on est certain que les yeux de chair ne jouent aucun rôle.

Pour les hommes du XIIIe siècle, ces distinctions ne sont pas totalement pertinentes[144], et si les auteurs ne sont pas indifférents aux modalités de la perception, ils englobent le plus souvent toutes les manifestations de la Vierge sous le terme de *vision*, là où nous emploierons le générique *mariophanie*[145]. Bien sûr il peut y avoir ici ou là enrichissement lexical, mais à y regarder de près, on s'aperçoit qu'il ne rend guère davantage compte des distinctions possibles entre les différents modes de mariophanies. Ayant dressé ce même constat de relative indistinction chez Guibert de Nogent, Jean-Claude Schmitt parvenait à mettre en évidence une spécialisation des verbes : *videre*, *cernere*, *videri* employés plutôt pour les songes, *apparere*, *adstare* pour les « présences objectives »[146]. Dans notre corpus, cette spécialisation du vocabulaire ne résiste pas à l'examen. Les poètes disent de la Vierge qu'elle « apparaît », plus souvent qu'elle « se montre » ou qu'elle « vient », que les hommes soient endormis ou éveillés et ceci est hérité du latin. Ainsi lit-on dans le miracle du PRÊTRE IGNORANT « nocte vero sequenti apparuit sancta Maria in visione episcopo, dicens aliquantulum severa voce…»[147] ; Adgar traduit :

La nuit puis k'il li defendi,
La u li eveskes dormi,
Vint la dame sanz mensiunge
E parla mult od lui par sunge.
(*Gracial*, IX, vv. 39-42)[148]

---

beziehungweise dessen Inhalte als beschreibbares Bild schaut, diese Versetzung in Ekstase (oder im Schlaf) geschieht, und ihm dadurch bisher Verborgenes offenbar wird ».

[144] Pour nuancer quelque peu l'apparente rigueur des définitions que nous venons de donner, on remarquera que récemment encore Pierre ADNÈS, dans l'article « Visions » du *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XVI, col. 942-1002, maintient une relative imprécision : « Le terme de visions embrasse un ensemble de phénomènes de connaissance très variés, qu'on ne peut facilement ramener à un commun dénominateur si ce n'est par l'impression qu'ils donnent de venir d'ailleurs, d'un au-delà du sujet, lequel n'a pas le sentiment de les produire et d'y coopérer activement, mais de les recevoir gratuitement, comme un don, une faveur inattendue ». En revanche, une distinction semble possible chez Dante entre *visione* (songe) et *imaginazione / fantasia* ; voir Ignazio BALDELLI, « Visione, immaginazione e fantasia nella *Vita Nuova* », in *I Sogni nel medioevo*, Rome, 1985, pp. 1-10.

[145] Voir Sylvie BARNAY, *Les Apparitions de la Vierge*, 1992, p. 11 : « Apparition n'est pas le terme qui convient pour désigner l'ensemble des manifestations mariales. On devrait plutôt parler de 'mariophanie', terme forgé par le philosophe Jean Guitton (…). En effet, la seule différence, bien floue, entre une vision et une apparition tient dans la réalité de l'objet perçu : l'apparition la suppose tandis que la vision ne l'implique pas parce qu'elle renvoie seulement à une perception. ».

[146] Voir Jean-Claude SCHMITT, « Les rêves de Guibert de Nogent », in *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, 2001, pp. 263-294.

[147] [La nuit suivante la sainte Mère de Dieu apparut en vision à l'évêque, lui disant d'une voix un peu sévère…]

[148] [La nuit après la sentence, la dame vint – sans mentir – là où dormait l'évêque, et lui parla longuement en songe.]

Dans la phrase latine coexistent le verbe *apparere* et le complément *in visione*. Tous deux sont traduits librement par Adgar, qui introduit un jeu autre : après le verbe de mouvement « vint », un complément circonstanciel du champ lexical du sommeil « par sunge ». De façon comparable, pour le miracle du CLERC DE PISE, Gautier de Coinci hérite de P.866 le récit d'une apparition au jeune époux absorbé certes dans ses prières, mais parfaitement éveillé :

> Cumque socii eius monerent eum ut acceleraret, inde gressum movere noluit, donec totas horas expleret. Adhuc autem in ecclesia eo persistente apparuit ei sancta Dei genitrix Maria.(…) His verbis ille nimis perterritus ad socios rediit.[149]

Rien n'indique le sommeil ; au contraire, la terreur du jeune homme est le signe d'une confrontation directe avec la Vierge, car ceux qui voient simplement Marie en songe ne connaissent pas habituellement la crainte. Pourtant Gautier, qui conserve le verbe *apparere* latin, encadre la scène de deux indications claires de l'endormissement puis du réveil du clerc :

> Mais mout se prent a mervillier
> De ce qu'il l'estuet soumillier.
> Ainz que none ait bien parfinee,
> Mout tost la teste a enclinee. (…)
> Endormis s'est devant l'ymage (…)
> Isnelement en la chappele
> A lui s'apert isi tres bele (…)
> Li clers atant s'est esvilliez.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 29, vv. 267-313)[150]

Une des nouveautés du corpus roman est cette nette progression des mentions de sommeil, qui n'empêche pas que les apparitions soient décrites avec un vocabulaire très dynamique :

> (…) en pasmant se fu endormie.
> La mere Dieu ki l'ot oïe
> li vint devant a son avis
> (*Vie des Pères*, XX, vv. 9460-9462)[151]

écrit l'auteur de la première *Vie des Pères* au sujet de l'ABBESSE GROSSE. L'endormissement est dans les deux cas ci-dessus peu naturel ; peut-être doit-on lire derrière ce vocabulaire très simple – surtout dans le texte de Gautier – un récit

[149] [Alors que ses compagnons lui conseillaient de presser le pas, il refusa de quitter l'endroit avant d'avoir récité toutes les heures. Comme il demeurait dans l'église, la sainte Mère de Dieu lui apparut. (…) Il rejoignit ses compagnons, terrifié par ces paroles.]

[150] [Mais le voici qui se surprend à éprouver l'envie de dormir. Avant d'avoir achevé none, sa tête a vacillé. (…) Il s'est endormi devant l'image. (…) Aussitôt la très belle lui apparaît dans la chapelle. (…) Le clerc s'est alors réveillé.]

[151] [Tombée en pâmoison, elle s'est endormie. Il lui sembla que la Mère de Dieu, qui l'avait entendue, venait vers elle.]

d'expérience extatique. Mais on peut également rencontrer le verbe *apparere* dans de plus ordinaires récits de songes :

> La gloriouse apparut
> A un seint homme la u il jut. (…)
> La gloriuse s'en part atant,
> E cil s'esveille demeintenant.
> (*Deuxième collection anglo-normande*, XVII, vv. 39-40, 71-72)[152]

> Apareció ·l a un clérigo de buen entendimiento,
> díssoli que fizieran en ello fallimiento.
> Demandóli el clérigo que yazié dormitado (…)
> (*Milagros de Nuestra Señora*, III, qq. 105cd et 106a)[153]

> Enton logo ss'adormeceu,
> e a Virgen ll'apareceu.
> (*Cantigas de Santa María*, 92, vv. 29-30)[154]

> (…) adormeceu. E logo sen tardar
> ll'apareceu a Sennor das reynnas.
> (*Cantigas de Santa María*, 105, vv. 99-100)[155]

L'effet le plus récurrent de cette confusion est de voir réunies dans une même phrase des notions pour nous contradictoires, comme lorsque le narrateur occitan écrit « appareisser en vegio » (phrase 3) ; comme lorsque après avoir dit « la vergene Maria li aparse », l'auteur vénitien continue « dredo questa vision » (*Miracoli della Vergine*, XLIV). Lorsqu'ils adoptent le point de vue du bénéficiaire de la mariophanie, tous les auteurs cités ci-dessus emploient un très neutre *voir*, parfois précisé par une locution adverbiale telle « en apert », mais souvent considéré comme suffisant.

Ces remarques restent valables chez Jean de Saint-Quentin qui privilégie pourtant un vocabulaire très concret. Dans le dit N, nous lisons successivement

> Lors descendi la Dame de paradis lassus.
> (Jean de Saint-Quentin, *Dit* N, v. 40)

> En son dormant sonjoit
> (*ibid.*, v. 109)

> En cele avision
> (*ibid.*, v. 113)

---

[152] C'est le miracle du CLERC DE CHARTRES, [La glorieuse apparut à un saint homme là où il dormait. (..) Alors la glorieuse s'en va, et lui s'éveille aussitôt.] Source P.1343, « Sancta virgo virginum illius miserta apparuit cuidam clerico dicens ei ista » : comme plus haut, on constatera que le sommeil n'est pas mentionné par la source latine.

[153] [Elle apparut à un clerc de grande sagesse et lui dit qu'on avait commis une erreur. Le clerc, qui était étendu et dormait, lui demanda (…).] C'est encore le récit du CLERC DE CHARTRES, et la source utilisée est toujours P.1343.

[154] [Il s'endormit immédiatement et la Vierge lui apparut.] Il s'agit d'une GUÉRISON DE CÉCITÉ.

[155] [Elle s'endormit. Et sans tarder la Dame des reines lui apparut.] C'est le miracle de la PUCELLE D'ARRAS.

Mais nous voudrions examiner plus attentivement le cas de deux collections, la *Collection lyonnaise* et le *Rosarius*. Toutes deux mettent en œuvre un vocabulaire plus spécialisé, inspiré par les expériences mystiques. La présence assez ponctuelle de ce lexique dans la *Collection lyonnaise* s'explique par la nature du texte d'ouverture de la collection miraculaire, les VISIONS D'ÉLISABETH DE SCHÖNAU. Le latin « in excessu mentis » est donc à plusieurs reprises traduit par « en extasi » (f. 21ra). Pourtant, vers la fin du récit, un lexique plus courant refait son apparition : « vision » (f. 21vb), « ma douce dame s'aparit » (f. 22rb)[156], qui s'intéresse seulement au spectacle et non plus à l'expérience psychologique individuelle. Au-delà de cette petite richesse lexicale complémentaire, la *Collection lyonnaise* n'est donc pas radicalement distincte du reste du corpus.

Dans le *Rosarius*, il y a bien quelques cas d'authentiques apparitions, et pour celles-ci déjà on relève l'emploi d'un vocabulaire assez concret. On citera ici l'histoire de la MÈRE MEURTRIÈRE guérie, après son repentir, par Marie. La jeune femme est parfaitement consciente de la visite mariale que le narrateur rapporte en ces termes :

> Descendue est isnelement,
> Garie l'a parfaitement.
> (*Rosarius*, I, 31, f. 34vb)[157]

L'auteur de cette compilation délaisse en effet le banal verbe *aparoir*, car il témoigne d'un souci plus grand que ces prédécesseurs des conditions des mariophanies. La plupart des visionnaires du *Rosarius* sont dans des états d'extase, de ravissement. « Être ravi en esperit » est employé dans les chapitres I, 23 (f. 1va), I, 28 (f. 17rb), II, 13 (f. 149vb), II, 15 (f. 159ra), II, 19 (f. 175vb). On trouve également « ravi en contemplacion » (II, 14, f. 155ra), « ravi en extase » (II, 13, f. 149vb). L'encyclopédiste témoigne d'une sensibilité nouvelle aux conditions des expériences visionnaires[158].

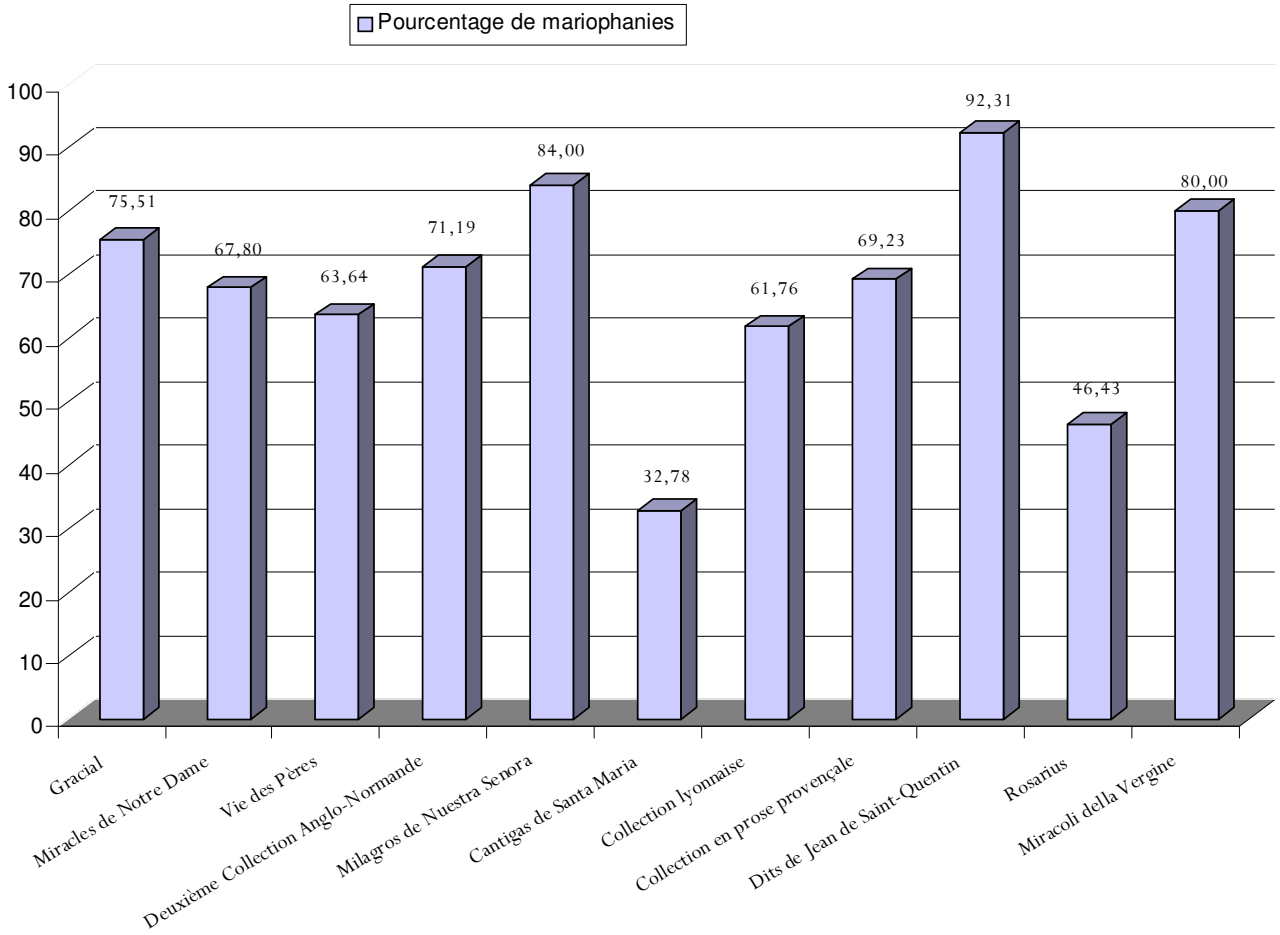
---

[156] Le poète lyonnais n'innove pas davantage que les autres auteurs romans. On lit dans son modèle : « et vidi in loco », « Cumque hec ita perspexissem, post modicum temporis progressa est domina mea ad ostium luminis » ou encore « domina mea mihi apparuit ».

[157] [Elle est descendue aussitôt et l'a parfaitement guérie.]

[158] Les expressions employées ici montrent une fois de plus combien sont proches dans l'esprit des médiévaux les différents types de rencontres avec l'au-delà, puisque les mêmes termes ont servi à dire l'extase mystique, les voyages de l'au-delà pendant le sommeil, et ceux qui suivent un décès.

Place des mariophanies dans les différentes collections



Dans les collections latines, constituées avant le développement du culte des images, les mariophanies sont les modes les plus courants d'intervention de la Vierge : nous pouvons prendre comme point de repère un des noyaux primitifs, HM[159], dont treize miracles sur dix-sept rapportent une mariophanie, soit une proportion de 76,40 %. Ainsi, les proportions les plus élevées dans le corpus roman s'expliquent tout simplement par le substrat latin (voir le graphique ci-dessus) : les 75,51 % du *Gracial* et les 84 % des *Milagros de Nuestra Señora* ont la même valeur ; ces poètes sont restés fidèles au contenu du texte latin qu'ils avaient sous les yeux.

Les miracles avec mariophanies restent largement majoritaires dans les *Miracoli della Vergine* (80 %), au point qu'on peut se demander s'ils ne sont pas la norme, les quelques récits ne faisant pas appel à ces manifestations étant disséminés dans l'œuvre pour rappeler la grande richesse des pouvoirs mariaux : on trouve

[159] Voir Annexe 5.

deux miracles sans mariophanie dans la deuxième partie, un groupe de trois dans la troisième, deux dans la quatrième et un dans la dernière. Mais l'impression dominante est qu'il n'y a pas de miracle sans mariophanie.

Le fait est encore plus spectaculaire chez Jean de Saint-Quentin, où le chiffre (92, 31 %) n'est qu'un reflet imparfait de la place des mariophanies : tous les dits racontent une manifestation physique de la Vierge, sauf H, le CHEVALIER ET L'ÉCUYER, où l'on se souviendra que l'image s'anime de façon spectaculaire, quittant l'autel pour venir essuyer le front de son dévot. La frontière entre miracle iconique et mariophanie est ici particulièrement ténue, et il ne serait pas illégitime d'affirmer que la totalité des *Dits* donnent à voir une mariophanie. Si l'on se souvient que les images sont largement représentées dans l'œuvre de Jean de Saint-Quentin, on prendra la mesure de l'attachement de ce dernier à faire de la vue un moyen efficace de rencontre entre l'homme et le divin.

Un deuxième groupe de collections se caractérise par des chiffres sensiblement inférieurs, encore pourtant largement hérités du monde latin : on aura noté le décalage entre le *Gracial* (77,08 %) et la *Deuxième collection anglo-normande* (71,18 %) alors que, rappelons-le, les deux auteurs anglo-normands suivent des sources similaires. Manquent dans la *Deuxième collection anglo-normande* deux récits du *Gracial* mettant en scène des mariophanies : MÈRE DE MISÉRICORDE (*Gracial*, XXIV), MAGIE NOIRE (*Gracial*, XXXVI). Mais inversement manquent dans le *Gracial* le CHEVALIER DÉROBANT LES VOYAGEURS (*Deuxième collection anglo-normande*, VIII) et le LABOUREUR MALHONNÊTE (*Deuxième collection anglo-normande*, XXV). Ce qui fait donc la différence, c'est le nombre total des récits dans la *Deuxième collection anglo-normande* (soixante miracles contre quarante-neuf dans le *Gracial*) ; il n'y a pas de véritable mutation entre les deux auteurs anglo-normands.

On observera de même que les statistiques données pour Gautier de Coinci (67,80 %) prennent en compte l'ensemble de la collection. Si l'on exclut des calculs le cycle de Laon, on retrouve une valeur proche de la précédente (72,05 %) tout à fait conforme à la tradition latine. En effet, le cycle de Laon, qui vante l'infaillible vertu des reliques mariales et du sanctuaire picard, laisse peu de place aux mariophanies, témoignages plus exceptionnels de la bienveillance divine. Cette donnée explique d'ailleurs la très nette désaffection pour les mariophanies des *Cantigas de Santa María* (32,78 %), où les mariophanies se raréfient au fur et à mesure que s'accroît la place des sanctuaires espagnols[160].

Il est notable que les manuscrits des *Miracles de Nostre Dame*, dont nous avons montré la réticence à l'égard des images cultuelles, suivent ici assez fidèlement le

[160] Pour appuyer ce constat, on pourra rapprocher les *Cantigas de Santa María* des *Miracles de Nostre Dame de Chartres* de Jean le Marchant, dont seulement 34,37 % des récits mettent en scène des mariophanies.

poète. Aucun manuscrit ne leur est hostile : les volumes omettent deci delà quelque vision ou apparition – ou comme Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204, hésitent entre les apparitions et les Vierges à l'Enfant de taille humaine – mais sans que cela influe sur l'impresssion générale de fréquence des manifestations de Marie[161].

Alors que les collections provençale (69,23 %) et lyonnaise (61,76 %) s'en tiennent de même aux données latines, une tendance à la raréfaction se fait sentir dans la *Vie des Pères* puis dans le *Rosarius*. Pour la *Vie des Pères*, la différence numérique par rapport aux autres collections (63,64 %[162]) n'est pas spectaculaire mais, sous l'influence des premiers contes du recueil, témoignages des bienfaits de la vie érémitique, les contes mariaux font passer l'idée que la prière peut par elle-même accomplir des prodiges. Surtout, le phénomène de « laïcisation » de l'enluminure de la *Vie des Pères* touche également les récits mettant en scène des mariophanies, et en dehors des volumes Paris, Bibl. nat., fr. 1039 (XIIIe s.), Bruxelles, Bibl. roy., 9229 et La Haye, Bibl. roy., 71 A 24 (tous deux du XIVe s.), la plupart préfère souvent une scène de la vie courante à la représentation d'une manifestation de Marie. L'impression d'ensemble à la lecture des manuscrits de ce grand recueil de langue d'oïl est bien celle d'un usage plus parcimonieux des mariophanies.

Mais c'est de nouveau le *Rosarius* qui occupe la place la plus marginale dans le corpus, avec une proportion relativement faible (46,43 %) que n'explique aucun plaidoyer en faveur d'un sanctuaire. C'est que la vision, quelles qu'en soient les modalités exactes, est en pleine mutation dans cette œuvre très fortement influencée par les expériences mystiques, au caractère exceptionnel desquelles le narrateur reste attentif. Nous en avons vu la trace dans le lexique ; nous verrons bientôt que les spectacles perçus sont également beaucoup moins banals que dans les autres collections, où la mariophanie se résume le plus souvent au tête à tête entre Marie et son fidèle. La baisse de fréquence est le corollaire d'un surcroît de reconnaissance du fidèle à l'égard de pareilles manifestations exceptionnelles. Qu'on ne s'attende en revanche à aucun élitisme quant à l'identité des bénéficiaires des mariophanies ; pas plus que dans les autres collections la mariophanie n'est un privilège de clerc.

Les statuts des visionnaires répondent à une variété à peu près constante dans le corpus[163], dans des proportions stables, c'est-à-dire donnant majoritairement

---

[161] Seule l'enluminure du manuscrit fr. 22928 de la Bibl. nat. a fait l'objet d'une étude minutieuse pour cette question des représentations de mariophanies : Christine LAPOSTOLLE, « Images et apparitions. Illustrations des *Miracles de Nostre Dame* », in *Médiévales*, 2 (1982), pp. 47-67.

[162] Valeur à peu près constante dans les interpolations (50 %).

[163] Nous sommes sur ce point en désaccord avec François-Jérôme BEAUSSART : ce dernier affirmait dans « Visionnaires et apparitions » (in *Romance Philology*, 43 (1989), pp. 241-257, spécialement pp. 245-246) qu'à l'exception de la PUCELLE D'ARRAS et de l'IMPÉRATRICE, tous les bénéficiaires des mariophanies dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci étaient des

la préférence, pour des raisons qui tiennent à la genèse de ces récits, aux religieux hommes, sans écarter le moins du monde les autres catégories d'individus. Plus ou moins accusée selon les collections – elle est très forte dans les deux collections anglo-normandes et dans le *Rosarius*, plus modérée dans la *Collection lyonnaise* ou chez Gautier de Coinci – la prédominance religieuse peut parfois s'inverser : la *Collection lyonnaise* et les *Cantigas de Santa María* mettent majoritairement en scène des non religieux pour les miracles mariophaniques ; dans ce dernier cas, on en verra une explication dans le fait que c'est surtout une chrétienté non consacrée qui vient chercher le miracle dans les sanctuaires mariaux. La *Vie des Pères*, forte de la conviction que la prière des religieux est suffisante pour leur donner la force qui les sortira d'embarras, ne mentionne également que quatre visionnaires religieux contre neuf laïcs.

Notons enfin que, toujours rares, les mariophanies à témoins multiples ne sont inconnues que des *Miracoli della Vergine* : en ce début du XIVe siècle qui voit le destin individuel gagner en importance, les manifestations publiques cèdent le pas aux tête-à-tête. Ce qui est plus constant dans les collections miraculaires, c'est que plusieurs hommes présents soient conscients à des degrés divers de la présence mariale. Ainsi, dans toutes les versions du PAUVRE CHARITABLE, il est dit que le mourant seul voit la Vierge, alors que d'autres personnes présentes sur le lieu de la mariophanie entendent seulement la voix de Marie. La mariophanie n'est donc que

---

religieux, avec une préférence marquée pour les réguliers sur les séculiers. Les deux exceptions relevées par lui s'expliqueraient par la chasteté de ces deux femmes, qui les apparenterait à des religieuses. François-Jérôme Beaussart refuse en revanche le statut de visionnaire à GONDRÉE et à la pauvre veuve de I Mir 19. En I Mir 19, Gautier ne dit effectivement pas si la mourante est consciente de la présence du chœur des vierges à son chevet ; mais Gondrée est simplement endormie, et l'on ne voit pas pourquoi elle serait moins consciente de l'intervention mariale que les moines bénéficiaires de lactations. Peut-on faire un distinguo entre : « Atant s'en va, dormant le lait. / Tout maintenant s'est esvilliez. / Mout durement s'est merveilliez / Quant voit que toz est respassez » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 17, vv. 146-149) et « Quant tout c'eut fait la flors d'esté, / La fleur de lis, la fesche rose / Ou est toute douceurs enclose, / La povre ame est esvillie. » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 24, vv. 302-305) ? Dans les *Miracles de Nostre Dame*, les visionnaires appartiennent donc à toutes les catégories : religieux hommes (THÉOPHILE, I Mir 10 ; HILDEFONSE, I Mir 11 ; PRÊTRE IGNORANT, I Mir 14 ; MOINE IVRE, I Mir 16 ; LACTATION, I Mir 17 ; USURIER ET PAUVRE VEUVE, I Mir 19 ; MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE, I Mir 24 ; PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, I MIR 27 ; SACRISTAIN VISITÉ, I Mir 31 ; SAINT BON, I Mir 36 ; FLEUR EN BOUCHE, I Mir 38 ; LACTATION DU MOINE MALADE, I Mir 40 ; MORT DE JULIEN L'APOSTAT, II Mir 11 ; DEUX FRÈRES DE ROME, II Mir 19) et femmes (ABBESSE GROSSE, I Mir 20 ; NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT, I Mir 26 ; SALUTS ABRÉGÉS, I Mir 29 ; SACRISTINE, I Mir 43), clercs (CLERC DE CHARTRES, I Mir 15 ; CLERC DE PISE, II Mir 29), laïcs hommes (ANNEAU AU DOIGT, I Mir 21 ; PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, I Mir 25 ; LARRON PENDU, I Mir 30 ; EXCOMMUNIÉ, I Mir 37 ; CHEVALIER AMOUREUX, I Mir 41 ; DEUX FRÈRES DE ROME, II Mir 19 ; LABOUREUR MALHONNÊTE, II Mir 20 ; BOUVIER PUNI, II Mir 23) et femmes (DEUX RIVALES, I Mir 33 ; IMPÉRATRICE, II Mir 9 ; PUCELLE D'ARRAS, II Mir 27), enfants (JUITEL, I Mir 12 ; ENFANT VOUÉ AU DIABLE, I Mir 22 ; SOISSONS, GUÉRISON D'UN ENFANT, II Mir 22).

partiellement adressée à des témoins pluriels. La version la plus courante et qui a inspiré toutes les versions romanes, P.1761, dit :

> Tunc ipsa sancta Mater misericordie ei assistens ait : « Veni, dilecte, et ut petisti perfruaris requie paradisi ». Hanc ergo vocem audierunt plures qui in domo illa erant.[164]

Avons-nous tort de lire sous « assistens » une pleine mariophanie, alors que les témoins autres que le mourant ne pourraient qu'entendre la voix ? Ni Adgar ni Gonzalo de Berceo n'apportent d'interprétation claire par leur traduction :

> Dunc vint sainte Marie a lui ;
> Dist li (…)
> Plushurs genz cele voiz oïrent.
> (*Gracial*, V, vv. 23-4 et 27)[165]

> La Madre gloriosa vínolo combidar ;
> fablóli muy sabroso, qeriélo falagar,
> udieron la palavra todos los del logar.
> (*Milagros de Nuestra Señora*, V, q. 134bd)[166]

Toutefois, nous savons que ce verbe de mouvement suffit le plus souvent à exprimer la mariophanie. Le lexique des anonymes anglo-normand et lyonnais lève définitivement l'ambiguïté :

> La gloriuse lui apparut
> En la langur la u il jut
> E dist mut amiablement,
> Ke le oïerunt trestute la gent (…)
> (*Deuxième collection anglo-normande*, XIX, vv. 67-70)[167]

> A cest mot vint a li la mere
> Qui en son cors porta son pere ;
> Devant lui esta e li dit (…)
> Ceste vois oïrent plusor
> Qui en la maisun erent entor.
> (*Collection lyonnaise*, f. 52rb)[168]

---

[164] [Alors la sainte Mère de miséricorde en personne vint le voir et lui dit : « Viens, mon ami, et tu jouiras, comme tu l'as demandé, du repos de Paradis. » Plusieurs personnes présentes entendirent cette voix.]

[165] [Sainte Marie vint donc vers lui et lui dit (…). Plusieurs gens entendirent cette voix.]

[166] [La Mère glorieuse vint l'inviter ; elle lui adressa de savoureux propos, elle voulait lui faire plaisir. Tous ceux qui se trouvaient là entendirent la parole] ; Gonzalo de Berceo emploie un procédé proche dans les CINQ JOIES, afin d'assurer la réalité de la vision : « Quantos la voz udieron e vidieron la cosa, / todos tenién que fizo miráculo la Gloriosa » (*Milagros de Nuestra Señora*, IV, q. 131ab).

[167] [La glorieuse lui apparut dans la langueur où il était et lui dit très aimablement – tout le monde l'entendit – (…)]

[168] [À ce mot vint le voir la mère qui porta son père en son corps. Elle se tint devant lui et lui dit (…) Plusieurs personnes qui se trouvaient dans la maison entendirent cette voix.]

Il existe donc bien divers niveaux de conscience pour une même mariophanie, qu'on peut observer dans d'autres contes comme le SOUS-DIACRE DE TOLÈDE, le SCHISME D'ANACLET… Les hommes ne sont pas tous également dignes des mariophanies et il est des interventions physiques de Marie ou de sa cohorte angélique qui restent sans témoin, comme le transport du successeur de SAINT BON de l'église à son lit.

Circonstances des mariophanies

Il n'y a pas de correspondance directe, semble-t-il, entre les différentes catégories sociales des visionnaires et la nature des spectacles perçus qu'on peut répartir en trois groupes : les mariophanies où Marie se manifeste seule (y compris contre des créatures diaboliques), celles où elle est accompagnée d'autres créatures célestes, anges ou saints ; enfin, les manifestations où Marie ne se montre pas mais se fait entendre[169].

Les manifestations de Marie seule sont de loin majoritaires dans nos collections[170]. Elles sont extrêmement répétitives, et ne diffèrent souvent que par quelque détail dans l'apparence de la Vierge ou quelque accessoire porté par elle. C'est pour ce type de mariophanie que le lien avec la contemplation de la statue mariale est le plus souvent marqué. Rappelons ici, comme preuve supplémentaire qu'il en était bien ainsi pour les artistes du XIIIe siècle, que la représentation des statues dans les manuscrits laissait souvent la place à des figures de taille humaine, assez semblables pour le lecteur des manuscrits à des mariophanies (ill. 17 et 18).

---

[169] Elles concernent moins directement notre propos ; pourtant on n'oubliera pas les apparitions qui ne donnent pas à voir Marie, mais transmettent un message de Marie ou disent quelque chose de la sainte et du culte qui lui est dû. Ce sont d'abord les apparitions angéliques : CONCEPTION NOTRE-DAME, en ses versions anglo-normandes, NATIVITÉ NOTRE-DAME, FAMINE DE JÉRUSALEM, EXCOMMUNIÉ, dans la version de Jean de Saint-Quentin, le « Dit des trois chanoines » (*Dit* B). Ce sont aussi les voix entendues et non toujours clairement identifiées : JUIFS DE TOLÈDE, MARIE L'ÉGYPTIENNE, l'EXCOMMUNIÉ dans la version de la *Vie des Pères*, SARDENAI, le PAUVRE CHARITABLE, la PARTURIENTE JUIVE, le CORDONNIER, le JUGE DÉVOT. Ce sont également les visions mystiques dont Marie gratifie les siens : VISION DES HOMMES DE BIEN (cantiga 261), HEURES NOTRE-DAME (*Collection lyonnaise*, f. 29v), TROIS LANCES (*Rosarius* I, 28 et *Miracoli della Vergine*, XLVIII), CRUCIFIX BLESSÉ (*Rosarius* II, 19). Mais nous pensons surtout à ces défunts qui reviennent dire à ceux qui les ont connus le salut obtenu par l'intercession mariale : PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, MOINE DE BOURGOGNE, NONNE QUI N'EUT PAS LE TEMPS DE FAIRE PÉNITENCE.

[170] Voici quelques chiffres indiquant pour chaque collection le nombre de mariophanies de la Vierge seule : *Gracial*, 19 mariophanies sur 31 ; *Miracles de Nostre Dame*, 21 sur 35 ; *Vie des Pères*, 9 sur 13 ; *Deuxième collection anglo-normande*, 20 sur 35 ; *Milagros de Nuestra Señora*, 12 sur 18 ; *Cantigas de Santa María*, 76 sur 104 ; *Collection lyonnaise*, 35 sur 47 ; *Collection en prose provençale*, 4 sur 6 ; Jean de Saint-Quentin, 6 sur 11 ; *Rosarius*, 16 sur 22 ; *Miracoli della Vergine*, 29 sur 41.

L'atelier alphonsin se distingue des autres producteurs d'enluminures en ce qu'il s'écarte parfois de sa source textuelle en représentant Marie accompagnée d'anges là où le texte ne prête à la sainte nul accompagnateur ; c'est le cas pour l' ENFANT QUI CHANTAIT GAUDE MARIA, cantiga 6 (Códice Rico Escorial, f. 13v) ; le LARRON PENDU, cantiga 13 (*ibid.*, f. 21v) ; le PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE, cantiga 33 (*ibid.*, f. 49v) ; le CHEVALIER AMOUREUX, cantiga 16 (*ibid.*, f. 28v) ; le PIED COUPÉ, cantiga 37 (*ibid.*, f. 56r) ; la LACTATION DU MOINE MALADE, cantiga 54 (*ibid.*, f. 80r) ; les SALUTS ABRÉGÉS, cantiga 71 (Escorial, f. 105v) ; la GUÉRISON D'UN SOURD-MUET, cantiga 101 (*ibid.*, f. 146r) ; la PUCELLE D'ARRAS, cantiga 105 (*ibid.*, f. 152r). Pour les trois premiers motifs, l'attitude de l'enlumineur aurait pu s'expliquer par les affinités de ces récits avec les miracles eschatologiques, où la Vierge est toujours accompagnée d'anges à l'heure où il lui faut arracher une âme au diable pour la conduire à une nouvelle vie terrestre ou au paradis. Mais cette analogie s'applique plus difficilement aux autres poèmes. Un point commun en revanche doit être souligné : tous ces motifs miraculaires sont traités dans les *Cantigas de Santa María* mais aussi dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci, ce qui pose la question de l'influence d'un codex français sur le codex espagnol. En tout état de cause, si pareil manuscrit des œuvres du prieur de Saint-Médard a existé, nous n'en avons malheureusement plus de trace, ce qui n'invalide pas pour autant l'hypothèse[171]. Mais le plus vraisemblable est que les enlumineurs alphonsins aient appliqués à la peinture des récits l'habitude (attestée notamment dans la peinture italienne) de figurer des anges autour de la sainte pour en manifester la gloire[172].

Dans les textes, Marie est surtout accompagnée d'anges dans les combats eschatologiques, ou lorsqu'un homme mortel est invité à célébrer une messe pour – ou avec – la communauté des saints. Le thème est présent dans les plus anciennes collections, en deux récits, l'un appelé à un grand succès, SAINT BON, l'autre de diffusion plus restreinte, DUNSTAN ET LE CHŒUR CÉLESTE. Ce dernier est l'un des plus anciens récits où la Vierge, accompagnant quelque pratique dévotionnelle ou en donnant le modèle, légitime des pratiques non encore généralisées : Marie et le chœur des vierges donnent ici l'exemple d'un petit office ; dans le conte L de la *Vie des Pères* (Anges), les bénéficiaires des heures, Marie et les défunts, apparaissent pour en soutenir la récitation.

---

[171] On sait que les collaborateurs du Marquis de VALMAR pour la grande édition des *Cantigas de Santa María* donnée en 1889 s'étaient interrogés sur l'influence du manuscrit de Soissons. Un échange épistolaire avec Léopold DELISLE avait permis d'évaluer la pertinence de cette idée. Les découvertes plus récentes quant à la datation du volume actuellement conservé sous la cote nouv. acq. fr. 24541 à la Bibliothèque nationale de France permettent d'invalider définitivement l'hypothèse. Mais elle prouve que les spécialistes alphonsins avaient senti très tôt la nécessité de mener l'enquête sur les influences du modèle français.

[172] Nous remercions Claudia RABEL et Patricia STIRNEMANN (I.R.H.T.) pour leur aide dans l'interprétation de cette caractéristique de l'œuvre alphonsine.

Quant à SAINT BON, miracle dont la véracité est attestée par une relique (la chasuble offerte à saint Bon), il a connu un large succès. Il présente la spécificité de mettre en place un scénario initiatique dont l'aboutissement est l'insertion du visionnaire dans le chœur des saints, à la place choisie du célébrant, alors que l'ébahissement de Dunstan le condamnait à l'aphasie. Suivons les étapes de cette initiation chez Gautier de Coinci. Seule l'ouïe est dans un premier temps sollicitée :

> Un chant dou ciel descendre oï
> Dont toz li cuers li resjoï.
> Tant fu li chans biaus et piteuz,
> Plaisanz et doz et deliteuz
> Nel vos saroie faire entendre.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 36, vv. 35-39)[173]

Une fois plongée dans un monde angélique, l'âme devient apte à percevoir la clarté céleste. Puis elle découvre, dans un ordre hiérarchique, des membres de la cour céleste :

> Aprés les angeles qui chantoient
> A grant processïon venoient
> Apostre, confez et martyr.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 36, vv. 63-65)[174]

Ce n'est qu'au terme de cette accoutumance que Bon peut être mis, parfaitement éveillé, en présence de Marie (vv. 66-72)[175].

Ce type de mariophanie pose un défi aux enlumineurs : comment représenter la multitude des saints ? Les manuscrits fr. 1533 (f. 106r) et fr. 25532 (f. 73v) de la Bibliothèque nationale de France ont opté pour une solution radicale : ils ne montrent que le don de l'aube, lors d'un tête-à-tête entre Bon et la Vierge. La Haye, Bibl. roy., 71 A 24 (f. 34v) place un ange aux côtés de Marie ; Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 24541 (f. 73r) et Bruxelles, Bibl. roy., 10747 (f. 73r) plusieurs anges ; les deux manuscrits jumeaux Paris, Bibl. nat., fr. 22928 (f. 120r) et Saint-

---

[173] [Il entendit descendre du ciel un chant qui lui emplit le cœur de joie. Ce chant était si beau, émouvant, plaisant, doux et agréable que je ne saurais vous le faire entendre.]

[174] [Après les anges chanteurs venaient en grande procession les apôtres, les confesseurs et les martyrs.]

[175] On trouvera la même progression dans les autres versions de ce récit. Les deux collections anglo-normandes suivent un processus rigoureusement similaire pour la VISION DU VILAIN DE BURY-SAINT-EDMOND (*Gracial*, XXXIX ; *Deuxième collection anglo-normande*, XLIX), comme le montrent les extraits de la source latine («… ut Deum precaretur, audivit verba, quae etsi possent audiri, nequibant discerni… Introgressus itaque rusticus, vidit chorum virginum, in quarum medio juxta altare in editiore subsellio sedebat domina…), d'Adgar (« … Si oï dunkes grundiller / Dedenz l'iglise belement. / Espoënté fud durement. / Esmerveillout que poit estre (…) / Tuit furent les paroles beles, / Ne pout entendre les quereles…Adunc i vint une pucele / Despurvuement, clere e bele ; / Mult ert clere e de bon semblant ») et de la *Deuxième collection anglo-normande* (« Il oï ben ke cil parleint / Mes n'entendi ren ke il diseint… Si vit la reïne »).

Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV. 9 (f. 108r), Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30 (f. 36r) et le Códice Rico Escorial (f. 98r) représentent plusieurs catégories célestes[176].

Mais quelle que soit la variété des trames narratives justifiant l'apparition de Marie avec des accompagnateurs[177], ce sont bien les rencontres en tête-à-tête qui sont les plus fréquentes dans nos collections. Ce qui diverge le plus d'un recueil à l'autre, c'est l'attention aux circonstances exactes de la mariophanie, qui disent *in fine* quelle peut être la part de la *visio corporalis* dans la rencontre avec Marie.

Dans le *Gracial*, une petite majorité de mariophanies a lieu alors que le visionnaire est dans son lit (quinze mariophanies sur vingt-six). Cette proportion ne se retrouve que deux fois dans le corpus, dans la *Collection lyonnaise* (quinze mariophanies sur vingt-huit) et le *Rosarius* (huit sur treize). Ce type reste important chez Gautier de Coinci (onze sur vingt-sept), dans la *Deuxième collection anglo-normande* (treize sur trente), les *Cantigas de Santa María* (vingt-quatre sur cinquante-quatre) et la *Collection en prose provençale* (une sur les deux). Ailleurs, sa part est plus faible (deux sur treize dans la *Vie des Pères*, six sur quinze chez Berceo, trois sur dix-

[176] Ces quatre derniers manuscrits, auxquels s'ajoute Paris, Bibl. nat., fr. 25532, figurent également la cour céleste pour le miracle de l'EXCOMMUNIÉ. De fait, Marie ne saurait y apparaître seule puisque c'est le prêtre défunt qui lève l'excommunication du miraculé. Toutefois, Bruxelles, Bibl. roy., 10747 s'en tient de nouveau à quelques éléments suggestifs, puisqu'au f. 75r, on ne voit que quatre personnages : l'excommunié, le fou de Dieu, un ange et Marie. Les *Cantigas de Santa María* rapportent deux autres cas de célébrations faites ici-bas par le chœur céleste : dans la cantiga 69, pour la guérison de PEDRO DE SOLARANA ; dans la cantiga 262, pour l'INVENTION DU SALVE REGINA. Nous n'avons la miniature que du premier de ces deux récits (Códice Rico Escorial, f. 103r), qui donne à voir une messe ordinaire, à laquelle assiste Marie. En dehors de cette dernière, les personnages représentés ne portent pas de signe d'appartenance à la cour céleste, ce qui les distingue de ceux des miracles de l'EXCOMMUNIÉ et de SAINT BON. Pour chacun des deux miracles, respectivement aux ff. 97 et 98, Marie est accompagnée d'anges et de saints auréolés.

[177] Les transports mystiques et voyages de l'âme dans l'au-delà supposent souvent la vision de Marie entourée d'anges ou de saints ; nous pensons ici en particulier au CHAMP FLEURI, aux VISIONS D'ÉLISABETH DE SCHÖNAU, à la VISION DE VETTINUS, à la GUÉRISON D'ENFANT à Soissons ou aux VISIONS DE DOMINIQUE. Par ailleurs, certains motifs nécessitent l'intervention de personnages autres que Marie : l'apparition du chœur des vierges à MUSE, qui lui donne le désir de quitter ce monde pour partager l'existence des saintes ; l'USURIER ET LA PAUVRE VEUVE, où le même chœur vient chercher la malheureuse mourante ; la MORT DE JULIEN L'APOSTAT, où Marie convoque à sa cour Mercure, lui donnant comme mission de tuer l'empereur ; les scènes obsidionales, dont le SIÈGE DE CONSTANTINOPLE est le prototype, où l'armée angélique, équivalent symbolique du manteau de la Vierge, assure la défense d'une ville ; la visite des saintes aux MOISSONNEURS CISTERCIENS, etc. Plusieurs collections s'efforcent également de doubler une première lactation, où Marie prend seule l'initiative d'intervenir, d'une seconde, où elle répond à l'appel pressant d'un ange gardien (*Gracial*, XV et XXII ; *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 17 et I Mir 40, *Deuxième collection anglo-normande*, XXXIX et LVIII, *Collection lyonnaise*, ff. 62r et 89v, *Cantigas de Santa María*, 54 et 404). On se souvient enfin que Marie est accompagnée de deux anges dans toutes les versions de l'ABBESSE GROSSE. Leur fonction narrative est double : ils prennent souvent en charge l'accouchement, puis remettent le nouveau-né à l'ermite.

neuf dans les *Miracoli della Vergine*) jusqu'à une complète disparition chez Jean de Saint-Quentin.

Le *Rosarius* donne une explication du succès du type comme de sa disparition progressive. Pour des raisons anthropologiques qui prennent source dans l'Antiquité, et sans doute au-delà, la nuit semble le moment le plus favorable aux manifestations surnaturelles. Aussi notre compilateur recommande-t-il la plus grande vigilance à l'heure qui précède l'endormissement :

> En nule guise ne demeure
> De complie, quar c'est une heure
> Ou maintes fois la bele dame
> S'est monstree en cors et en ame
> A ceus qui li devotement
> Saluent et joieusement.
> (*Rosarius*, II, 19, f. 174va)[178]

Complies, c'est le moment où l'on ferme la porte sur les occupations diurnes, où l'âme se prépare au repos de la nuit. La mise en veille de l'activité humaine, l'obscurcissement progressif du lieu de vie, l'isolement du visionnaire ne peuvent être que favorables à la perception de la présence mariale. Si souvent en effet le texte du poème dit clairement que Marie « survient », le lecteur peut parfois avoir le sentiment qu'elle n'avait jamais cessé d'être là, qu'il suffisait que le visionnaire se rende disponible pour prendre conscience de sa présence. L'héroïne de la cantiga 325 est une jeune femme captive des maures qui se refuse à épouser un musulman parce qu'elle se considère promise à Marie. De retour dans sa cellule, elle n'a qu'à fermer les yeux pour se retrouver en tête à tête avec la sainte :

> mais aquela sen demora
> adormeceu, e a Virgen lle disse…
> (*Cantigas de Santa María*, 325, vv. 45-46)[179]

Le poète n'emploie ici aucun verbe de mouvement qui traduirait la séparation entre un moment d'isolement et l'irruption de Marie dans l'esprit de la jeune captive. En revanche, le sommeil permet la perception d'une présence sainte. Mais tout aussi bien une disposition psychologique favorable peut-elle remplir cet office ; rares sont les récits à traiter avec rigueur de cette question : dans la plupart des cas, le narrateur n'aura pas précisé que le visionnaire dormait, et ne signalera que son réveil. Les exceptions à cette « règle » d'imprécision méritent donc qu'on s'attarde quelque peu sur leur contenu. Nous pensons particulièrement à THÉOPHILE et au PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE. Dans le fameux récit hérité de Paul Diacre, Marie apparaît trois fois à Théophile (le trait est constant d'une version à l'autre) ;

[178] [N'omets complies sous aucun prétexte, car c'est une heure à laquelle la belle dame s'est maintes fois révélée en corps et en esprit à ceux qui la saluent dévotement et joyeusement.]

[179] [Mais elle s'endormit sans tarder et la Vierge lui dit…]

lors des deux premières interventions, rien ne dit que Théophile s'endorme. En revanche, il somnole toujours lorsque Marie vient lui remettre la charte arrachée au Diable : la charte, bien que simple objet, donne une consistance physique à l'apparition. Sa remise à Théophile rend nécessaire un contact, dont le vidame n'est pas digne aussi longtemps qu'il n'a pas achevé sa pénitence. On pense à la prière du SACRISTAIN VISITÉ se sentant indigne en ce monde de la pleine vision de la Vierge :

> « Je te depri, ma douce dame,
> Veoir la puist ma lasse d'ame
> Puisque li cors nel puet veoir. »
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 31, vv. 49-51)[180]

Le sommeil établit une frontière entre Marie et le fidèle, frontière qui met les sens corporels en retrait, et permet en d'autres circonstances à frère Hubert, bénéficiaire de l'apparition du PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, d'endurer la rencontre avec le défunt. Effrayé par les appels lancés par le prieur, Hubert se réfugie dans son lit, où il s'assoupit ; la peur l'abandonne alors et le rend capable d'affronter ce face à face.

Le plus souvent, les auteurs ne précisent pas davantage l'heure de la mariophanie : la mention du sommeil naturel est suffisante, mais non nécessaire, pour savoir que la scène se déroule pendant le repos nocturne[181]. Les poètes peuvent parfois indiquer qu'elle se passe au milieu de la nuit : ainsi, comme au préalable la fantasmagorie diabolique, la première apparition de la Vierge à Théophile a lieu « vers mienuit » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, v. 930). Quelques pièces plus loin, Marie vient manifester sa colère à l'évêque qui a démis de ses fonctions le PRÊTRE IGNORANT « vers mienuit » (*ibid.*, I Mir 14, v. 47). Dans THÉOPHILE, le détail

---

[180] [« Je te prie, douce dame, que ma pauvre âme puisse voir <ton visage> puisque mon corps ne peut le voir ».]

[181] Dans les miniatures, l'alitement est le seul « signe » de la nuit. Mais la grammaire est moins universelle que ne le laissent espérer les pages consacrées par David Freedberg aux rêves dans l'iconographie médiévale (« Peinture dans les rêves », in *Crises de l'image religieuse*, 1999, pp. 33-53), les moyens graphiques étant loin d'être rigoureusement normalisés dans notre corpus. Nous n'en prendrons qu'un exemple, le miracle du PRÊTRE IGNORANT. Le Códice Rico Escorial (f. 47v) montre l'évêque allongé sur le dos, vêtu, les yeux fermés. Marie est debout près du lit, accompagnée d'un ange et d'une sainte. Exception faite de ces deux personnages secondaires, la configuration est la même dans les manuscrits français Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 24541 (f. 36v) et fr. 22928 (f. 76v). Mais dans le jumeau de ce dernier, Saint Pétersbourg, Nat. Libr., fr.f. v.XIV.9 (f. 72v), le visionnaire a les yeux ouverts. Pour lever l'ambiguïté que peut représenter l'allongement sur le dos, Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30 (f. 14r) peint l'évêque allongé sur le côté, le visage seul tourné vers le plafond. Marie, comme précédemment, est debout près du lit. Le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 1533 (f. 70v) a fait un choix très différent : l'évêque est alité sur le dos, les yeux ouverts, mais seul le buste de Marie sort de la nuée. Enfin, l'enlumineur de Bruxelles, Bibl. roy., 10747 (f. 36r), a complètement détaché la mariophanie de son contexte : c'est la rencontre de deux fonctions qui est figurée par Marie debout devant la chaire épiscopale où est assis un évêque parfaitement éveillé.

vient du latin BHL 8121, où il a précisément pour fonction de contrebalancer les effets du pacte diabolique signé à minuit (« medio noctis apparuit manifeste auxilium universale »). À ce titre, il est repris dans la version lyonnaise (f. 73vb), mais tend vers une interprétation magique – l'annulation du sortilège – qui pourrait en expliquer la disparition chez Gonzalo de Berceo :

> apareció ·l de noche sancta Virgo Maria
> (*Milagros de Nuestra Señora*, 25, q. 822c)[182]

La deuxième occurrence citée, le PRÊTRE IGNORANT, correspond bien à une modification de sa source par Gautier de Coinci, puisqu'en latin nous avions simplement « nocte autem sequenti apparuit sancta Dei genitrix episcopo in visione » (P.1604).

Il ne faudrait toutefois pas grossir le trait : outre que dans les dialectes de langue d'oïl « a mïenuit » complète avantageusement un hémistiche, l'expression peut indiquer seulement que la mariophanie se déroule en plein cœur de la nuit, sens possible de *media nocte*. Ce qui en revanche paraît moins anecdotique est de voir des auteurs préciser que Marie disparaît avant que ne surgisse l'aube. Sur ce détail, l'influence païenne est plus nette. Paul Diacre, dans son THÉOPHILE, insistait déjà sur le lien de cause à effet entre l'arrivée du jour et l'évanouissement de l'apparition :

> Et cum hec visio apparuisset et dies illuxisset, abscessit ab eo sancta et immaculata Dei genitrix Virgo.[183]

De nouveau le prêtre de la Rioja a peut-être flairé le trait superstitieux car la donnée est absente des *Milagros de Nuestra Señora* :

> La Madre benedicta, esta razón tractada,
> tollióseli delante, non pudió ver nada.
> (*Milagros de Nuestra Señora*, XXV, q. 851, ab)[184]

Gautier de Coinci élimine également ce détail :

> Atant de lui s'est departie
> Nostre Dame sainte Marie.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 1259-1260)[185]

Mais Adgar reste attaché à la notion :

---

[182] [La sainte Vierge Marie lui apparut de nuit.]

[183] [Après l'apparition de cette vision et le lever du jour, la Vierge sainte et immaculée, Mère de Dieu, prit congé de lui] ; la leçon « apparuisset » (qui est aussi celle des *Acta sanctorum*) nous pose un problème de compréhension que nous n'avons pas résolu ; c'est bien la leçon de tous les manuscrits que nous avons consultés.

[184] [Ce discours achevé, la Mère bienheureuse disparut de sa vue ; il ne put plus rien voir.]

[185] [Alors Notre-Dame sainte Marie a pris congé de lui.]

Od cest dit de l'avisiun
Luiseit le jor cler d'envirun
E la seinte dame e pucele
Departi s'en luisante e bele.
(*Gracial*, XXVI, vv. 781-784)[186]

Il n'hésite d'ailleurs pas à l'introduire en des passages où elle n'était pas en latin, comme la VISION DU VILAIN DE BURY SAINT-EDMOND. Le texte latin est en effet laconique sur les circonstances de disparition de la vision, « revertitur agrestis ad equum suum quem salvum resignatum ascendens… »[187]. L'anonyme ne sera guère plus précis :

A ceo de la dame cungé prent,
Al chival vent hastivement.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XLIX, vv. 97-98)[188]

L'irruption prochaine de la lumière solaire est donc propre au texte d'Adgar :

Apres ceo qu'ele si diseit,
L'albe del jor resplendiseit.
(*Gracial*, XXXIX, vv. 145-6)[189]

Le *Gracial* fait figure d'exception par l'importance qu'il accorde au contexte nocturne. Dans les *Cantigas de Santa María*, il est même question d'un songe qui se produit pendant le repos de l'après-midi, à l'heure où la tradition monastique redoute plutôt le démon de midi :

Aa ora que aquesto fazian, ben en Sevilla
jazia el Rey dormindo na sesta ; e maravilla
viu en sonnos (…)
(*Cantigas de Santa María*, 345, vv. 66-68)[190]

Nous écrivions ci-dessus que le *Rosarius* nous fournissait également l'explication de la raréfaction des visions nocturnes au sein des mariophanies : au chapitre 26 du livre II, l'auteur fait une digression sur les assauts nocturnes des diables qui hantent le sommeil des moines. Un des remèdes mis en application par les communautés est le relais des veilleurs :

Tant affliction leur faisoien[t]
Que li frere constraint estoient

[186] [Alors que la <femme de la> vision tenait ce discours, le jour se mit à luire aux alentours, et la dame sainte et vierge s'en alla, brillante et belle.]
[187] [Le vilain revient à son cheval, toujours présent bien que libre de tous liens, sur lequel il monte…]
[188] [Sur ce il prend congé de la dame et va rapidement vers son cheval.]
[189] [Après qu'elle eut dit cela, l'aube de ce jour se mit à luire.]
[190] [À l'heure où ceci se produisait, le Roi faisait la sieste à Séville, et il vit des prodiges en songe…]

Les uns sus les dormans v[eiller]
Pour eulz des anemis g[arder].
(*Rosarius*, II, 26, f. 197rb)[191]

Le piège est précisément la capacité des diables à prendre une apparence séduisante. Le lecteur du *Rosarius* le sait bien, qui a lu trois chapitres avant l'histoire des DEUX PSAUTIERS : une jeune fille pauvre rêvait d'avoir un psautier, comme les dames plus aisées. Le narrateur nous mène sur les mêmes chemins trompeurs que ceux parcourus par notre malheureuse :

Ele cria et recria
Tant que la douce Maria
En dormant a lui se montra
Et deus psautiers li demonstr[a]
« Esli lequel que tu vieus », li dist.
Et cele tantost l'un eslit.
(*Rosarius*, II, 23, f. 189rb)[192]

Le choix entre deux psautiers, qui donne à l'offre une portée plus matérielle que spirituelle, devrait être pour le chrétien un indice, que le père de la jeune fille interprète d'ailleurs sans problème. Mais le choix d'une narration parfaitement objective conduit à la surprise du lecteur :

Molt s'esjoï de la merveille
En son dormant. Mes quant s'es[veile]
Marie fu evanuie
Et le psautier ne trova mie.
(*ibid.*, f. 189rb-189va)[193]

L'idée que les songes nocturnes peuvent être trompeurs n'est pas nouvelle, mais c'est effectivement plutôt dans les plus récents textes de notre corpus qu'elle acquiert une place à part entière. Dans ces collections où les songes se raréfient apparaît un lexique négatif, *illusion*, *vision de songe*… Ce vocabulaire manifeste une inquiétude plus vive que chez les pionniers, même si ceux-ci savaient aussi faire preuve d'esprit critique[194]. On pense à Berceo évoquant les frontières problématiques entre visions et mirages :

---

[191] [Ils leur causaient tant de tourments que les frères étaient contraints de veiller à tour de rôle sur ceux qui dormaient pour les protéger des ennemis.]

[192] [Elle réclama tant et tant que la douce Marie lui apparut dans son sommeil et lui montra deux psautiers. Elle lui dit : « Choisis celui que tu veux ». Et elle en choisit un.]

[193] [Elle se réjouit beaucoup de ce prodige pendant son sommeil. Mais à son réveil, Marie s'était évanouie et elle ne trouva pas le psautier.]

[194] La seconde moitié du XIIe siècle avait entendu plusieurs théologiens mettre en doute la réalité des visions, demander une surabondance de preuves avant de leur accorder quelque foi. Par ailleurs, ce siècle voit s'opposer ceux qui, à l'instar de Guibert de Nogent ou d'Honorius Augustodunensis, pensent que les visions donnent à voir des symboles, des « similitudines », et les « réalistes », au premier rang desquels Hugues de Saint-Victor, qui défendent une lecture littérale des visions. Voir Claude CAROZZI, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine*, 1994, pp. 529-557. Dans le conte L de la *Vie des Pères*, l'auteur repousse d'un revers de

Fiziéronse las gentes todas maravilladas
tenién qe fantasía las avié engannadas,
pero a pocca d'ora fueron certificados
rendién gracias a Christo todas manos alzadas.
(*Milagros de Nuestra Señora*, 19, q. 443)[195]

Plus méfiants à l'égard du songe nocturne au fur et à mesure que passent les générations, nos auteurs accordent une attention croissante à l'état de conscience des visionnaires. La gamme en est très étendue, qui rend compte des moments d'une existence humaine où la sensibilité peut se trouver mise entre parenthèses : agonie, cécité[196], sommeil – naturel ou artificiel, – mais aussi cet état intermédiaire entre la veille et le sommeil qui n'est pas nommé dans notre corpus, mais qu'ailleurs on trouvera appelé *dorveille*[197]. Alphonse X est le premier de nos auteurs à en faire mention[198] : dans la cantiga 82, un moine gagne sa couche « u jazia por dormir » (v.11) ; mais s'il parvient à s'endormir, son sommeil reste agité, « non dórmia en paz » (v. 19). On mesure ici la différence avec un miracle comme les SALUTS ABRÉGÉS où Eulalie ne parvient pas du tout à trouver le sommeil[199], et où nous nous trouvons sans conteste en présence d'une apparition. L'idée de sommeil inaccompli se retrouve dans la cantiga 299 :

E huna noit' en seu leito jazia
nen era ben esperto nen dormia.
(*Cantigas de Santa María*, 299, vv. 20-22)[200]

---

main toute réception critique des expériences visionnaires, et dit clairement qu'il convient de les lire au sens premier, et non sur un mode purement symbolique.

[195] [Les gens en furent tous étonnés, et crurent avoir été victimes d'une illusion. Mais peu de temps après ils eurent la certitude du prodige, et rendirent grâce au Christ, les mains levées vers le ciel.]

[196] Nous pensons en particulier au conte IV de l'Interpolation A de la *Vie des Pères* (CHEVALIER AMOUREUX) où une jeune aveugle, présente dans l'église, peut voir Marie rendre hommage à un chevalier, alors que lui-même n'est pas conscient du miracle. On peut aussi évoquer la belle et émouvante vision de JEAN BOUCHE D'OR : énucléé, Jean obtient guérison après avoir contemplé Marie et son Fils nourrisson.

[197] Une belle étude de ce motif dans la littérature courtoise a été donnée par Michel STANESCO, « 'Entre sommeillant et esveillé' : un jeu d'errance du chevalier médiéval », in *Le Moyen Âge*, 90 (1984), pp.401-432.

[198] Nous ne prenons pas en compte le miracle II Mir 27 où Gautier exprime l'étonnement de la jeune visionnaire par la proposition, très rhétorique, « ne seit se dort ou s'elle veille » (v.16). Cette interrogation ne signifie pas que la jeune fille se trouve dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, mais simplement qu'elle s'interroge sur la fiabilité de ses perceptions. De même THÉOPHILE « si durement s'en esmerveille / Qu'a painnes seit s'il dort ou veille » (I Mir 10, vv. 1365-1366), ou SAINT BON qui « cuide dormir et si veille » (I Mir 36, v. 46).

[199] « Dormir cuida isnelement, / Mais ele vit soudainnement / Une clarté deseur son lit » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 29, vv. 35-37) ; « en seu leit' u jazia / por dormir mui cansada, e pero non durmia » (*Cantigas de Santa María*, 71, vv. 25-26) ; « Une nuit qu'estoit en son lit / Ou ele reposer volit / Davant soi vint sodanement / En vision apertement / La tres douce virge Marie » (*Collection lyonnaise*, f. 59vb).

[200] [Et une nuit il était allongé dans son lit ; il n'était ni bien réveillé ni bien endormi.]

Il semble vraisemblable que c'est encore la même idée que le poète alphonsin mentionne au v.31 de la cantiga 301, parlant d'une vision « ao sonno primeiro ». L'auteur vénitien décrira pareillement cet état comme un sommeil très léger : Marie apparaît à JEAN DAMASCÈNE « liçeramente dormando » (*Miracoli della Vergine*, II), au JUIF CONVERTI « un poco adormeçado » (*Miracoli della Vergine*, XXXVI).

Faudrait-il y voir une caractéristique des collections méridionales ? C'est dans la *Collection lyonnaise* que l'état de dorveille est le plus présent. Comme dans les *Miracoli della Vergine*, il touche JEAN DAMASCÈNE, qui « bien ne veilla ne ne dormoit » (f. 49rb) et un peu plus haut dans la collection le PEINTRE QUI PEIGNAIT LE NOM DE LA VIERGE EN COULEUR :

> Cil frere en son lit gisoit
> e fermement pas ne dormoit.
> (*Collection lyonnaise*, f. 41vb)

L'état paradoxal de la dorveille apparaît clairement dans la confrontation de deux vers du moine qui disait les HEURES NOTRE-DAME, tous deux au f. 65rb : après avoir écrit « endormis s'est devant l'auter », le poète précise « bien ne dormoit ne ne veilloit ». Sous une forme atténuée (car le verbe *soi reposer* n'implique pas nécessairement le sommeil), le paradoxe nous semble encore présent dans la PROCESSION DE CONSTANTINOPLE :

> Li prestres en son lit estoit
> qui en veillant se reposoit.
> (*Collection lyonnaise*, f. 81vb)

Nous découvrons là un état de conscience dans lequel le visionnaire reste en contact avec son univers terrestre tout en accédant par la *visio spiritalis* à un monde surnaturel[201]. Notons toutefois qu'aucune séparation de l'âme et du corps n'est mentionnée, ce qui distingue nettement l'état de dorveille de l'extase. Le visionnaire ne ressent aucune solution de continuité entre la perception de la *visio corporalis* et celle de la *visio spiritalis*. La Vierge, et avec elle l'Au-delà, viennent à la rencontre des humains, comme l'écrit avec quelque candeur l'auteur du *Rosarius* :

> La demeure la gentil Maroie,
> Mes aucune fois vient en terre
> Les ames de ses amis querre.
> (*Rosarius*, I, 36, f. 42vb)[202]

---

[201] Michel STANESCO a étudié cette continuité entre les deux sphères de perception. Il écrit : « La vision se caractérise par des sensations lumineuses et par un sentiment de « cosmisation » et d'effusion mystique. La *dorveille* ne provoque donc pas de rupture vers l'irrationnel, mais vers un surplus d'intelligibilité » (*op. cit.*, p. 429).

[202] [C'est là que demeure la noble Maroie, mais elle vient parfois sur terre chercher les âmes de ses amis.]

Toute autre est la situation de celui qui connaît l'extase, qu'Élisabeth de Schönau décrit comme épuisante :

> En extasi fui de ma pensé ;
> a grant travail et a grant peine
> vi en un leu qui loing estoit…
> (*Collection lyonnaise*, f. 21rb)[203]

Il est remarquable que seules quatre collections exploitent cette possibilité d'expérience visionnaire : outre la *Collection lyonnaise*, ce sont la *Deuxième Collection anglo-normande*, la *Vie des Pères* et le *Rosarius*. Le tout premier récit conservé de celui-ci, la DAME LOMBARDE, mentionne le « ravissement » (« Ele en esperit fu ravie », *Rosarius*, I, 23, f. 1va). On le retrouve dans la VISION DE DOMINIQUE :

> Trois jours et trois nuis fu ravis,
> Perdu avoit tout son avis.
> (*Rosarius*, I, 28, f. 17rb)[204]

Le compilateur utilise par ailleurs le phénomène dans trois chapitres successifs du second livre, pour le MOINE CISTERCIEN PEUREUX (« et en extase fu ravis », II, 13, f. 149vb ; « et en son lit ravis estoit », *ibid.* ; « en esperit fu tost ravis », f. 150va), le RELIGIEUX DÉLIVRÉ DU DIABLE (« ravis en contemplacion », II, 14, f. 155ra) et le SOUS-DIACRE DE TOLÈDE (« En esperit soudainnement / ravis fu », II, 15, f. 159ra).

Le participe passé « ravi » désigne bien le transport de l'âme hors de l'enveloppe charnelle, qui lui permet de percevoir une réalité non accessible à la *visio corporalis*, et parfois d'observer sa propre enveloppe charnelle et sa place dans le monde sensible. Notre analyse se heurte toutefois très rapidement à l'incertitude lexicale des narrateurs[205]. Ainsi, au chapitre I, 23, nous donnant à suivre la vision de la DAME LOMBARDE, le compilateur du *Rosarius* mentionne d'abord le ravissement, puis écrit « adonques vit » (f. 1va), « li ueil de la dame virent » et « ele a veu apertement » (*ibid.*), plus loin enfin « si vit bien » (f. 2ra). L'auteur vénitien, rapportant de son côté un prodige comparable en ses circonstances, ne cherche pas à nommer d'un terme spécifique l'expérience : la veuve charitable du miracle XI

[203] [Je tombai en extase. Au prix d'une grande souffrance et d'une grande peine, je vis au loin…] ; traduction fidèle de « veni in mentis excessum com labore vehementi ».

[204] [Il fut ravi trois jours et trois nuits ; il avait perdu toute sa connaissance.]

[205] C'est un problème déjà bien mis en évidence par Peter DINZELBACHER, *op. cit*, pp. 42 sqq. Étudiant le lexique latin, l'auteur relève quatre substantifs spécifiques à l'extase, mais interchangeables, où plus exactement dont la fréquence obéit à des considérations plus chronologiques que sémantiques : *excessus*, *extasis*, *raptus* et *elevatio*. Mais le substantif le plus fréquent est le générique *visio*, concurrencé par *revelatio*.

« merità de veder quela in compagnia de molte vergene, celebrando lo prevede messa in la glesia predita » (*Miracoli della Vergine*, XI)[206].

L'auteur de la *Deuxième Collection anglo-normande* hérite de son modèle latin pour les COMPLIES l'expression « in extasi jacente », qu'il traduit « en la transe la u il gist » (*Deuxième Collection anglo-normande*, X, v. 30). Dans la *Vie des Pères*, le lexique employé est plutôt celui de la pâmoison. Il semble que la première vision des BRANDONS (conte LXV, vv. 27919-27925) ait lieu avant l'endormissement de saint François dont l'assoupissement n'est signalé qu'au vers 27980. Encore n'est-il pas précisé de quel type de perception il est question, et nous ne pouvons que le déduire, avec nos concepts modernes, du spectacle observé. Mais dans « Fou » (l'EXCOMMUNIÉ), la vision se fait à plusieurs reprises en état de pâmoison :

> En pasmant, la ou il s'asist,
> fu si ateinz q'a son avis
> ne sot pas s'il fu mors ou vis.
> (*Vie des Pères*, X, vv. 5008-5010)[207]

> et li chevaliers ensement
> jut pasmez sor le pavement.
> (*ibid.*, vv. 5134-5135)[208]

On aura noté la question que se pose le visionnaire. De fait, la mariophanie peut passer pour le signe avant-coureur d'une vision béatifique, privilège des défunts. L'agonie, ou l'extrême affaiblissement causé par la maladie, est d'ailleurs une des autres conditions fréquentes de la vision mariale dans le corpus miraculaire. Dans l'ancien noyau HM, deux visionnaires se trouvent ainsi en état d'agonie (CINQ JOIES et PAUVRE CHARITABLE). Adgar utilise deux autres fois cette donnée (LACTATION, *Gracial*, XXI et VISION DE VETTINUS, *Gracial*, XXXIII). L'anonyme anglo-normand parle pour le PAUVRE CHARITABLE de « langueur » (*Deuxième collection anglo-normande*, XIX, v. 68) ; il écrit du bénéficiaire de la révélation des complies :

> Membres li failent, queor li falt,
> Si atent de mort le asalt.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, X, vv. 15-16)[209]

Tous ces états d'affaiblissement extrême favorisent la catalepsie. Le détachement de l'âme ne signifie pourtant pas que le corps devienne indifférent à la vision ; bien au contraire, il peut en porter des séquelles physiques. Les anabases les

---

[206] [(…) mérita de voir <la Vierge> accompagnée de nombreuses vierges, alors que le prêtre célébrait la messe dans l'église dont nous avons parlé.]

[207] [Alors qu'il était assis, il fut frappé de pâmoison, si bien qu'il ne savait plus s'il était mort ou vivant.]

[208] [et le chevalier de même tomba pâmé sur le sol.]

[209] [Son corps défaille, son coeur défaille ; il attend l'assaut de la mort.]

plus anciennes du christianisme abondent en exemple[210] ; dans notre corpus, on évoquera le bras d'un des DEUX FRÈRES DE ROME marqué par la poigne colérique de saint Laurent. Mais à la lumière de ce texte, ne conviendrait-il pas de lire comme un voyage purificateur dans l'au-delà l'accouchement miraculeux de l'ABBESSE GROSSE ? Dans toutes les versions, l'abbesse s'endort en effet (soit de fatigue, soit par la volonté divine), et constate à son réveil qu'elle a été délivrée de son enfant. Selon les auteurs, elle peut ne pas avoir le souvenir de sa *visio spiritalis*. On ne peut aller plus avant dans l'interprétation tant la terminologie est fluctuante, et l'on chercherait en vain à calquer sur notre corpus les cinq catégories de rêves héritées de la classification de Macrobe[211]. Nous avons du moins essayé de donner un aperçu de la complexité de l'expérience visionnaire dans nos récits de miracles.

Il existe toutefois une forme d'abandon de soi qui débouche moins sur une vision au sens strict de la Vierge que sous une forme originale de mariophanie qui tient du dialogue intime entre l'âme et la Vierge. Relisons le miracle de l'IMAGE EN GAGE dans la version qu'en donne Adgar. Au moment des négociations entre le marchand Tierri et le prêteur Abraham, au cœur du désarroi de Tierri, ce dernier interrompt sa négociation, et murmure un appel à Marie. Mais à peine prononcée la question à la Vierge, le marchand change radicalement d'attitude, comme si une solution lui avait été sussurrée par la sainte :

> « Sainte Marie, que ferai ?
> Dame merci ! Que deviendrai ? »
> De fiance le dist belement
> E si qu'a peine ovri la dent.
> Dit donc al jueu : « Bien le frai,
> Mult riche plegge t'en durrai
> Sainte Marie, ma salu [...] »
> (*Gracial*, XXXVIII, vv. 125-131)[212]

De nombreux miracles sont ainsi déclenchés par une invocation plus ou moins mécanique à Marie, débouchant sur une totale prise de contrôle des événements par la Vierge, sans que Marie soit par elle-même visible. Racontant les aventures du même marchand de Byzance, Gautier de Coinci insiste également sur la détresse du chrétien, et sur le préalable des larmes à une prière adressée à la sainte. Le premier geste est celui de l'humble reconnaissance de la faiblesse, mais la prière n'a pas encore trouvé de destinataire. Marie se propose en quelque sorte comme interlocutrice, davantage qu'elle ne répond à un appel du dévot :

---

[210] On pourra consulter l'étude de Claude CAROZZI, *op. cit.*, et spécialement le chapitre 2, « L'ordalie cosmique ».

[211] Sur la distinction d'*insomnium*, *visum*, *oraculum*, *visio* et *somnium* d'après Macrobe, voir Claude LECOUTEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, 2e édition, 1996.

[212] [« Sainte Marie, que ferai-je ? Dame, pitié ! Que deviendrai-je ? » Il le dit en toute confiance et sans presque ouvrir la bouche. Il dit alors au juif : « D'accord, je te donnerai un très riche garant »] ; notre impression tient à l'effet de la simple juxtaposition des propositions. Dans la source P.709, il n'y a pas à ce moment d'invocation à Marie.

Li las borjois sanz nul delai
Devant l'ymage s'agenoille ;
De chaudes larmes leve et moille
Et arrouse toute sa face.
Pour povreté, qui le dechace,
Ne seit li las qu'il puisse faire,
Mais sour Dieu met tout son affaire.
A sa tres precïeuse mere
Plourant prie que de misere
Le daint jeter et de servage.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 18, vv.172-181)[213]

À ce moment a lieu une véritable métamorphose du chrétien, puisqu'on passe en trois vers de « mout se redoute en son corage » (v. 182) à « em piez saut sus et dit » (v. 184). Or, le vers qui se trouve entre les deux (v.183) est « Quant aoree a Nostre Dame ». Le dialogue intime avec Marie inspire les solutions ; alors seulement devient possible le don de l'image du Fils au prêteur, qui est moins le fait du chrétien lui-même que de Marie. Ainsi, ponctuellement dans le corpus, les poètes laissent entendre qu'un pécheur a atteint une telle perfection dans l'abandon confiant à la sainte que Marie agit par son intermédiaire davantage qu'elle ne le soutient dans son action. On connaît le crime de la FEMME DE ROME, mère incestueuse et meurtrière, citée à comparaître devant l'empereur, parce qu'un diable déguisé en clerc a révélé son forfait. À quelques nuances narratives près, le point de bascule de la narration est le moment où une confession, même tardive, permet de purifier l'âme de l'accusée. Le terme du miracle est la confrontation avec le diable, qui ne reconnaît pas sa victime et qui, dans deux versions de langue d'oïl, justifie sa confusion par la présence mariale, perçue de lui seul. Dans la *Vie des Pères*, le pape a assuré la femme de ce soutien et le diable dit seulement voir deux femmes côte à côte :

« Onques mes jor ceste ne vi
n'a ceste ne demant ja rien.
L'autre connoissoie je bien,
mais ceste ne connoie je mie
<u>ne cele qui de pres la guie</u>,
cele grant, cele coronee
qu'ele a avec li amenee. »
(*Vie des Pères*, XXXVIII, vv. 17347-17353)[214]

[213] [Le malheureux bourgeois s'agenouille sans tarder devant l'image ; il lave, baigne et arrose toute sa face de chaudes larmes. Le malheureux ne sait que faire contre la pauvreté qui le harcèle, mais il s'en remet à Dieu. Il demande en pleurant à sa très précieuse mère qu'elle le libère de la misère et de l'esclavage.]

[214] [« Je n'ai jamais vu auparavant celle-ci et n'ai rien à lui demander. Je connaissais bien l'autre, mais je ne connais pas celle-ci, ni celle qui, près d'elle, lui sert de guide, cette femme grande et couronnée qu'elle a amenée avec elle. »]

Mais chez Gautier, la présence mariale prend des traits bien plus ambigus. La rencontre des deux femmes commence par l'audition d'une voix, sinon intérieure, du moins intime :

> Car il li samble qu'en l'oïe
> Li a consillie Nostre Dame…
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 18, vv. 570-571)[215]

Elle l'assure ensuite de sa présence à ses côtés, « les toi irai » (v.576). Les manuscrits Paris, Bibl. nat., fr. 817 et Bibl. de l'Arsenal, 5204 disent « ot toi irai », leçon qui prépare mieux l'exclamation finale du diable :

> « Je n'ose atendre ceste fame,
> Car par la main la tient la dame
> De cui Diex volt faire sa mere. »
> (*ibid.*, vv. 641-643)[216]

La disposition des différentes miniatures montre l'ambiguïté de l'intervention mariale : dans Bruxelles, Bibl. roy., 9229-20 (f. 16v) et Paris, Bibl. nat., fr. 25532 (f. 41r, ill. 19), Marie s'avance en premier, entraînant l'accusée qu'elle tient par la main. C'est la notion de guide, présente dans le texte de la *Vie des Pères*, qui est ici figurée. En revanche, dans plusieurs autres volumes, Marie marche comme soudée derrière l'accusée, soit avec une gestuelle de protection (une main sur l'épaule de la bourgeoise) dans Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 24541 (f. 40v), soit enserrant totalement la femme dans ses bras, mélange de protection et de possession, dans les manuscrits jumeaux (Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 81v et Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV. 9, f. 76v). Le plus troublant est le manuscrit fr. 1533 de la Bibliothèque nationale (f. 74r) où Marie n'est pas représentée alors que l'accusée est intégralement nimbée d'or, symbole fort de la fusion de sa personne avec celle de Marie. Tel que le représente ce dernier enlumineur, le miracle s'assimilerait à une possession d'un genre nouveau, possession par la Vierge et non par le diable[217].

---

[215] [Car il lui semble que Notre-Dame lui a conseillé à l'oreille…]

[216] [« Je n'ose attendre cette femme, car la dame de qui Dieu voulut faire sa mère la tient par la main. »]

[217] On pourra comparer les scènes dont nous venons de parler avec d'authentiques possessions, comme celle du DIABLE SERVITEUR ou celle de THÉOPHILE. L'oubli de Dieu, faute suscitée chez Théophile par l'orgueil et qui prend ici la forme claire du reniement consenti, ménage une place pour l'entrée du diable dans l'être de Théophile : « Tunc introivit in vicedominum illum Sathanas et ait… » (BHL 8121). On remarquera que syntaxiquement, dans le texte de Paul Diacre, le discours d'allégeance diabolique prononcé ensuite l'est par Satan lui-même, et non par Théophile. Adgar seul conserve la notion de prise de possession, mais laisse assumer l'allégeance infernale par le vidame : « Dunc entra Sathanas tut vif / Dedenz Theofle le chaitif / E, quant il ert en lui entré, / Dit Theofle, li maleuré. » (Gracial, XXVI, vv. 271-274) C'est le vide laissé dans son âme par sa démarche qui permet la possession. De même, il faut que le futur miraculé fasse de la place en son âme pour que Marie puisse y accéder, vide qui correspond dans un cas à l'oubli de Dieu, dans l'autre au mépris du monde.

3- L'image, la mariophanie et la sainte

Dialogue intime pour l'une – l'accusée –, mariophanie pour l'accusateur, scène de la vie quotidienne pour tous les témoins de la confrontation judiciaire, l'intervention de Marie dans le miracle de la FEMME DE ROME se lit différemment selon le point de vue adopté. De nouveau on ne peut que constater une relative imprécision des récits médiévaux. Mais n'est-ce là encore une « lacune » qu'à nos seuls yeux ? À maintes reprises dans notre parcours, nous avons pu pressentir l'extrême labilité pour les artistes du XIIIe siècle entre les modalités de présence au monde de Marie.

Ces glissements, loin d'être incontrôlés, sont la plus belle expression de l'idée que les poètes se font de ce que les théologiens appellent le *transitus* de l'image au prototype, la relation entre l'image et son modèle. Nos auteurs ne sont nullement des théoriciens, et il est bien évident que nous ne trouverons pas chez eux d'exposé précis sur le lien entre l'*imago*, quelle qu'en soit la nature, et la Vierge elle-même. C'eût pourtant été là une question d'importance puisque sa réponse conditionne pour les théologiens la légitimité et les modalités de la dévotion aux images. De façon générale, de même qu'en latin le terme *imago* est ordinairement accompagné d'un génitif, *beatae Mariae virginis*, *sanctae Mariae*…, dans les langues vernaculaires, la structure possessive simple est largement répandue. Parfaitement neutre, elle permet difficilement de préciser quel lien existe aux yeux des auteurs entre l'objet et la sainte. Pourtant, quelques indices au détour d'une phrase permettent de distinguer trois composantes dans cette relation : remémoration, possession, procuration.

Remémoration

Le premier lien entre l'image et son modèle – et le plus souvent mis en avant par les défenseurs des images – est celui de support mémoriel et cognitif. Il est rarement évoqué par nos textes et surgit presque exclusivement – ce n'est point un hasard – dans les récits mettant en scène des mécréants. Le questionnement du christianisme trouve dans l'image à la fois un argument de choix et un support dialogique. Païens, juifs ou musulmans reprochent aux chrétiens leur idolâtrie. Mais ils tiennent aussi pour acquis la valeur de signe de l'image : au-delà de l'image, c'est donc au Christ ou à sa mère qu'ils s'attaquent. Le juif sacrilège de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES s'écrit dans la version lyonnaise : « Le seduitor voi lai escrit ! »

(f. 99rb)[218]. Dans toutes les versions conservées de ce motif, le sacrilège s'en prend moins à l'image qu'à son modèle ; il ne s'emporte qu'une fois révélé le modèle de l'icône, celle « de cui face ele movoit »[219]. Moins virulent, le sarrasin détenteur d'une image mariale interroge le bien-fondé du discours chrétien de « cele dont estoit cele ymage » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, v.31).

Ce premier type de lien tient l'équilibre entre une part de similitude, nécessaire au fonctionnement du signe, et une différence radicale de nature : l'image n'est pas son prototype. L'une comme l'autre sont parfaitement exprimées au conte LII de la *Vie des Pères*, alors que le narrateur décrit une Vierge à l'Enfant :

> et son enfant tint a senestre
> qui Ihesucrist senefioit.
> (*Vie des Pères*, LII, vv. 23689-90)[220]

C'est par analogie qu'une statue de mère portant son enfant peut donner à méditer sur la relation entre Marie et Jésus ; l'enfant de la statue n'est pas Jésus, mais simplement une métaphore pour évoquer le Christ. La folie du personnage éponyme du *Dialogue du sage et du fol*[221] se manifeste précisément dans son impuissance à envisager l'image sculptée comme un signe, comme la représentation de notions théologiques abstraites. Voici un extrait de leur dialogue, ouvert par une réplique du sage :

> - Certes, biau dous amis, tu as fol escient.
> Diex fu, est et sera et nasqui cum enfant,
> Et si le tient sa mere c'on en soit remenbrant,
> Or t'ay dit la reson, n'en soies pas doutant.
>
> - Cy a poy de reson, par le baron saint Pere,
> Je di : se Dieu est fol, encor est plus sa mere ;
> Ele est si riche fame, s'est vers lui trop avere ;
> Il n'a teste ne bras ne pié que nu ne pere.
>
> - Tu ne dis pas que sage, ains dis grant foleté.
> Se tu le vois si nu, ce fait humilité :
> Il nasqui de sa mere en mout grant povreté ;
> Pour ce est il au monde ainsi representé.
> (...)

---

[218] On relèvera l'assimilation de l'image à une forme d'écriture. Signe iconique et signe graphique se confondent également chez Gautier de Coinci, dans la bouche de Basile (MORT DE JULIEN L'APOSTAT) : « Les lettres dïent de ce fer / Que s'ame ja bout en enfer. » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 11, vv. 419-20).

[219] L'expression est employée par le narrateur anonyme de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES dans le manuscrit fr. 375 de la Bibliothèque nationale à Paris, f. 346vc.

[220] [et elle portait sur son bras gauche son enfant, qui signifiait Jésus Christ.]

[221] Ce texte inspiré du *Liber de apibus* de Thomas de Cantimpré a été inséré au chapitre II, 6 du *Rosarius*. Arthur LÅNGFORS en a donné l'édition intégrale dans sa notice du recueil (Arthur LÅNGFORS, « Notice du manuscrit 12483 de la Bibliothèque nationale », in *Notices et extraits de la Bibliothèque nationale*, 39/2 (1916), pp. 503-662.

- Quant tu ne te ravises, ne te tien pas a sage :
Ce n'est pas sa personne, ainçois est son ymage,
Qui monstre humilité a tout l'umain lignage
Qu'aus povres de ce monde ne soies pas sauvage.
(*Rosarius*, ff. 120vb-121ra)[222]

Les deux dernières propositions subordonnées sont instructives : la relative qui donne un complément abstrait au verbe *monstrer*, la complétive qui dégage un enseignement immédiat de la contemplation de la statue. Comme pour la lecture des Écritures Saintes, le fidèle ne doit pas arrêter sa contemplation de l'image au sens « littéral ». L'image « a la samblance Nostre Dame » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32 v. 5) déclenche l'interrogation. Le SACRISTAIN VISITÉ ne dit-il pas combien défecteuse se trouve toute image en regard de la splendeur de son prototype ?

« Haute dame, haute pucele,
Quant tu en terre iez si tres bele,
Mout par iez bele ou ciel lasus. »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 31, vv. 33-35)[223]

Possession

L'expression « a la semblance Nostre Dame » est fréquente chez Gautier de Coinci ; une fois elle est reprise par la proposition relative « cui fu l'ymage » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 13, v. 47). On peut entendre le génitif, comme dans les exemples ci-dessus, comme signifiant le lien sémantique entre le prototype et l'image ; on peut également percevoir dans ce génitif une notion de possession : l'image est alors un bien matériel appartenant au domaine propre de la sainte. Ce dernier aspect est particulièrement net dans les *Cantigas de Santa María*. Nous donnerons en exemple la cantiga 329, dont le refrain annonce :

Muito per é gran dereito | de castigado seer
quen s'atrev' ao da Virgen | per[a] furtar con tanger.
(*Cantigas de Santa María*, 329, refrain)[224]

---

[222] [- Certes, mon bel ami, tu raisonnes mal. Dieu est né, a été, est et sera enfant ; sa mère le porte afin qu'on s'en souvienne. Je t'ai donné l'explication. Renonce à tes doutes. - Vous parlez d'une explication, par monseigneur saint Pierre ! Moi je dis que s'il est vrai que Dieu est bien fou, sa mère l'est encore plus : elle est femme de grande richesse, et se montre avare envers lui. Sa tête, ses bras, ses pieds, tout est nu. - Tu ne parles pas sagement, mais très sottement. Si tu le vois nu, c'est par humilité. Il naquit de sa mère dans le plus grand dénuement ; c'est pourquoi on le représente ainsi aux yeux du monde. (…) Je te trouve insensé de ne pas changer d'avis : ce n'est pas sa personne, mais son image, signe d'humilité à toute l'humanité, signe que tu ne dois pas être cruel envers les pauvres d'ici-bas.]

[223] [« Grande dame, grande demoiselle, quand sur terre on te voit si belle, combien plus belle es-tu au ciel ! »]

[224] [Il est bien juste que soit puni celui qui ose toucher aux biens de la Vierge pour les voler.]

La première strophe complète ce refrain par une image audacieuse :

E com' é om' atrevudo | de penssar nen comedir
de furtar ren do da Virgen, | que faz aos ceos abrir
e dar-nos de Deus sa graça, / tal é como quen cospir
quer suso contra o ceo, | e vai-lle na faz caer.
(*ibid.*, vv. 5-8)[225]

La cantiga illustre le sort réservé aux sacrilèges (un maure qui vient de voler les offrandes présentées par ses coreligionnaires à la Vierge se trouve frappé de catalepsie). Dans les collections hispaniques, des châtiments s'abattent sur quiconque touche aux biens consacrés à Marie, au premier rang desquels tous les lieux de culte et leur mobilier[226]. Toutefois, la référence à la puissance mariale est ici très efficace pour rappeler au public que c'est de la sainte que vient le miracle, non de l'objet. Avec la même rigueur, le poète alphonsin attribue à Marie et non à la statue le prodige de l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL :

Santa Maria non quis que chegasse
o fum' a ela, nena caentura.
(*Cantigas de Santa María*, 39, vv. 17-18)[227]

Un seul autre auteur roman, le poète lyonnais, avait veillé à cette attribution :

Issi la sainte Virge sage
Del fue deffendit s'ymage.
(*Collection lyonnaise*, f. 57vb)[228]

Ces deux poètes s'écartent de leur modèle et de l'interprétation de leurs confrères, qui tous voyaient le prodige comme une marque de respect des éléments envers Marie. Le texte latin abondamment diffusé P.491 avait donné l'exemple par l'emploi d'un verbe de volonté dont le sujet était le feu : « ipsam vero ymaginem quasi expavescens omnino intactam reliquit ». L'élément montre aux hommes de quelle terreur sacrée ils doivent entourer les images de la sainte Mère de Dieu ; il révèle l'impuissance du feu du péché à s'approcher du giron marial. L'anonyme

[225] [Et comme il est intrépide celui qui vole quoi que ce soit à la Vierge, en pensée ou en action, elle qui ouvre les cieux pour nous gratifier de la Grâce divine. Il est pareil à celui qui crache vers le ciel, et reçoit son crachat sur le nez.]

[226] Dans le cas des lieux de culte, la relation de possession se double d'une ambiguïté née de la nomination. Ainsi dans la cantiga 275 deux moines malades de la rage sont ligotés sur des brancards et conduits vers Santa Maria de Terena. Chacun d'eux, voyant d'une hauteur le sanctuaire marial, obtient guérison. Le poète alphonsin prête alors au premier d'entre eux les propos suivants : « Soltade-me, ca ja ravia non ey, / ca vejo Santa Maria, e ben sey / que ela me guariu mui ben deste mal » (*Cantigas de Santa María*, 275, vv. 35-37). L'émanation des vertus du sanctuaire portant le nom de Marie se confond avec une véritable mariophanie. Le nom rend manifeste le lien étroit d'appartenance, mais aussi de représentation, unissant le lieu et la sainte.

[227] [Sainte Marie n'accepta pas que la fumée parvînt à elle, non plus que la chaleur.]

[228] [C'est ainsi que la sainte Vierge, la sage, défendit du feu son image.]

anglo-normand traduit « ren ne lessa / For le ymage ke sul esta » (*Deuxième Collection anglo-normande*, XXIX, vv. 40-41)[229]. Gonzalo de Berceo ne s'éloigne pas de ce schéma :

> Mas redor la imagen, quanto es un estado
> non fizo mal el fuego, ca non era osado.
> (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 326cd)[230]

Alors la relation entre image et prototype relève d'une troisième modalité, celle de la procuration.

Procuration

L'image tient lieu ici-bas de la sainte. À la statue il convient d'accorder la même déférence qu'à son modèle. Les historiens des images ont parfaitement établi la filiation entre le culte des icônes et celui des portraits des empereurs[231], et c'est à la lumière de cette fonction de « lieutenant » qu'on lira les différentes versions de l'IMAGE EN GAGE. Dans les versions anglo-normandes, qu'elles soient latines ou vernaculaires, le texte suggère toujours un passage direct de l'image au prototype. Le traitement de l'épisode du prêt par Adgar est de ce point de vue sans équivoque. La proposition première du marchand n'évoque nullement l'image :

> « Mult riche plegge t'en durrai :
> Sainte Marie, ma salu,
> La mere mun seignur Jhesu »
> (*Gracial,* XXXVIII, vv. 130-132)[232]

C'est bien Marie que le prêteur accepte comme garant :

> « En salf plegge receif sanz gas
> Icele dame ke offert m'as. »
> (*ibid.*, vv. 145-146)[233]

---

[229] [Il ne laissa rien que l'image, qui seule resta intacte] ; nous surtraduisons volontairement le verbe *ester* dont le sens nous paraît ici proche de « demeurer debout ».

[230] [Mais à une distance d'un cierge autour de l'image, le feu ne toucha à rien, car il n'osa pas.] ; le substantif *estado* de la subordonnée circonstantielle pose un important problème de compréhension. D'après le *Diccionario de la Real Academia*, cité par Brian DUTTON, 1971, *op. cit*, p. 117, il pourrait s'agir d'une mesure de superficie (environ 4,5 m²) ; le sens convient ici mais Brian DUTTON suggère qu'*estado* pourrait tout aussi bien désigner une mesure linéaire. La consultation du *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana* de Corominas donne sans doute les moyens de préciser ce sens « linéaire » : on y lit en effet plusieurs attestations (y compris dans d'autres œuvres de Gonzalo de Berceo) d'*estado* au sens de « cierge » ; nous avons retenu ce sens précis plutôt qu'un plus évasif « à bonne distance de l'image ».

[231] Voir Hans BELTING, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, 1998, pp. 111-113 *et passim*.

[232] [« Je te donnerai <pour ce prêt> un garant de grande valeur : sainte Marie, mon salut, la mère de mon Seigneur Jésus. »]

Ce n'est qu'au moment du serment proprement dit que l'image fait son apparition dans le récit ; dans la continuité de ce qui précède, elle est alors parfaitement subordonnée à la sainte :

(...) « Cele dame sage
Dunt vus veez ci ceste ymage,
Abraham, en plegge vus duins »
(*ibid.*, vv. 157-9)[234]

Jusqu'à la dernière minute, Adgar refuse à cet objet le premier rôle : elle n'est que le moyen de la réalisation du miracle. L'agent de ce dernier est, en bonne orthodoxie, Dieu lui-même :

Mais cil que fist parler jadis
La beste desuz Balaam,
Pur atteindre cest Abraham,
Duna dunc a cel ymage
Cert sermun e entier langage
(*ibid.*, vv. 282-6)[235]

On pourrait faire un parcours assez comparable chez Gautier de Coinci, qui travaille pourtant sur une source autre[236]. S'il est une divergence importante entre Gautier et Adgar, elle tient à une marialisation moins forte du modèle du premier. L'image donnée en gage est présentée comme image du Christ avec sa mère, et non comme une Vierge à l'Enfant ; c'est Dieu que le débiteur offre en gage, non la sainte. Mais la hiérarchisation entre l'objet et son prototype garde la même force. Voici la proposition du chrétien :

« Pren ent em plege, je t'en proy,
Mon creator en cui je croy. »
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 18, vv. 139-140)[237]

L'accord du prêteur porte de même sur la personne du Christ (v.161) ; l'image fonctionne bien comme représentant de Dieu sur terre :

« Par cest enfant, par ceste ymage

[233] [« Je reçois comme garantie fiable cette dame que tu m'as offerte »] ; notre traduction rend mal compte de ce qui semble être une épanadiplose, « en salf plegge » faisant fonction d'attribut du complément dans chacune des deux propositions.

[234] [« Abraham, je vous donne en gage la sage dame dont vous voyez ici l'image. »]

[235] [Mais celui qui fit parler autrefois la bête montée par Balaam donna alors à l'image, pour émouvoir notre Abraham, une parole assurée et un discours parfait.]

[236] Alors qu'Adgar utilise le texte de Guillaume de Malmesbury, P.1748-709, Gautier a eu comme modèle la version anonyme P.646-559.

[237] [« Prends-en comme garant, je t'en prie, mon Créateur, en qui je crois ».]

Te doing em plege Jhesu Crist. »
(*ibid.*, vv. 186-7) [238]

Si Gautier ne prend pas de précaution au moment du miracle, nous le devons aux préalables très clairs quant à la place de l'image. Tout est dit afin que le lecteur comprenne qu'elle n'est qu'un objet, un outil et symbole recevant les serments et portant la parole divine qui tranche les débats (voir le vers « Tout mot a mot respont l'ymage », v. 447).

Le point de vue est plus hésitant dans l'anonyme anglo-normand, qui respecte la binarité des syntagmes latins dans les passages traduits, pour dévier vers une conception plus superstitieuse du rôle de l'image dans les vers de libre commentaire. Nous lisons d'abord :

« E plegge vus troverai furmentel,
La duce dame reïne del cel
E le ymage de la Marie
Ke est al temple Seinte-Sophie. »
(*Deuxième Collection anglo-normande*, XLVIII, vv. 27-30)[239]

Mais quelques vers plus loin :

Il nen aveit altre gage
Fors soul la depeint ymage.
(*ibid.*, vv. 33-34)[240]

D'ailleurs, lorsqu'il s'agit de démentir les propos du juif, c'est de l'image seule dont il est question. Davantage toutefois qu'un déplacement de la croyance de la sainte vers son image, il s'agit d'une confusion totale entre l'objet et son prototype, qui dit tout aussi bien le statut transitif de la statue que les précautions des deux premiers poètes étudiés. Le caractère parfaitement interchangeable des deux entités est révélé par une répétition dans le discours du chrétien à la fin du récit : « Ja n'ert retté la seint ymage » (v. 175) est repris par « Ja Deu ne place ke la benuré / Pur ma dette seit retté » (vv. 177-178).

Sur ce fonds très homogène de traitement de l'IMAGE EN GAGE se détache la version qu'en donne Gonzalo de Berceo. La divergence des opinions religieuses s'y exprime précisément par l'analyse que chacun des protagonistes fait du rôle de

[238] [« Par l'intermédiaire de cet enfant, de cette image, je te donne Jésus Christ en gage »]

[239] [« Et je vous trouverai un garant fiable : la douce dame, la reine du ciel, et l'image de sainte Marie qui est dans l'église Sainte-Sophie ».] Nous suivons l'*AND* pour le sens de *furmentel*, « trustworthy, reliable », bien que la dérivation sémantique entre le sens premier, « wheaten » et celui-ci ne paraisse guère évident, et que notre vers en fournisse la seule occurrence.

[240] [Il n'en avait nulle autre garantie que l'image peinte.]

l'image. Par la statue, c'est Dieu et sa mère que le chrétien souhaite donner comme garants :

> « Esti es nuestro Sire, e ésta nuestra Dama,
> siempre es bien apreso qi a ellos se clama (...) »
> (*Milagros de Nuestra Señora*, XXIII, q. 650bc)[241]

Sensible à ce qu'il prend pour un attachement de son débiteur à la statue, le prêteur l'accepte comme garantie ; s'il ne partage pas la foi du marchand, le créancier perçoit dans l'attachement d'autrui pour l'objet la certitude que tout sera fait pour que l'image ne subisse aucun dommage. La menace est claire : « si tú me fallieres a ellos reptaré » (q. 652c)[242] Le cri de détresse du débiteur au moment de rendre l'argent corrobore l'importance affective accordée à la statue :

> « Sennor, dáme consejo por la tu pïadat,
> qe non sea reptada la tu grand magestat. »
> (*ibid.*, q. 665cd)[243]

Pourtant, les prières s'adressent toujours directement à Dieu, et un détail lexical révèle que le statut transitif de l'image est préservé. Si au quatrain 697, Berceo écrit « fabló la imagen » (q. 697b), quelques vers auparavant, on lisait « fabló el crucifixo ». Or il est partout question de Vierge à l'Enfant ; ne faudrait-il pas éditer avec une majuscule « Crucifixo » ? On signifierait ainsi que par la bouche de l'enfant de bois, c'est Dieu, le Crucifié, qui fait entendre la vérité.

Les deux auteurs hispaniques, ainsi que les écrivains lyonnais et provençaux, expriment parfaitement à l'occasion de ce récit cette fonction de « lieutenant » des images cultuelles. Leur raison d'être est de donner à voir, et parfois à toucher, Dieu et ses saints. Le rendez-vous devant la statue pour la prestation de serment répond au scepticisme du juif :

> « Yo non sé de qual guisa lo podiesse aver,
> ca non es en est mundo secúnd el mi creer. »
> (*Milagros de Nuestra Señora*, 23, q. 645ab)[244]

Alphonse X, malgré son style plus elliptique, devance la possible objection (il n'est pas impossible qu'il soit ici influencé par son prédécesseur) :

> « Sas omagenes, que veer

---

[241] [« Voici Notre Seigneur, voici Notre Dame, il est toujours bienheureux celui qui s'en remet à eux. »]

[242] [« Si tu manques à ta parole, je les prendrai en otage. »]

[243] [« Seigneur, dans ta bonté viens à mon aide, que ta grande statue ne soit pas enlevée ».] Notre traduction infléchit sensiblement le sens de *dar consejo* ; c'est bien plus une aide providentielle qu'une simple inspiration que demande le malheureux débiteur.

[244] [« Je ne sais comment je pourrais l'avoir <comme garant>, puisqu'il n'est pas en ce monde, à ma connaissance. »]

posso, dou-t'en fiadoria. »
(*Cantigas de Santa María*, 25, vv. 47-48)[245]

La concordance est évidente avec l'auteur provençal (« ditz al Jugieu que el en persona presenmen no li podia bailar Jezucrist, mas e luoc del lhi bailava la sua ymagina laqual fos obliguada pel crestia »[246], phrase 16) et avec le poète lyonnais :

« E quar jo no te puis baillier
Jhesu Crist, le roi droiturer,
En leu de lui s'ymage avras
Que por fiance recevras (...) »
(*Collection lyonnaise*, f. 63ra)[247]

Les quatre auteurs traduisent la même source, P.646-559, qui est aussi celle de Gautier de Coinci. Mais les uns et l'autre n'ont pas retenu la même partie de la phrase latine correspondant à ce passage :

« quia Jhesum Christum ipsum presentem tibi pro vade tradere nequeo, ipsius ymaginem vice illius, immo ipsum per ymaginem suam tibi vadem et pro me fideiussorem tribuo. »[248]

Il ne s'agit bien que d'un changement de point de vue ; les deux compléments d'objet mettent l'image à une position intermédiaire entre les hommes et la divinité. Alors toutefois que dans le second syntagme, l'image s'efface fortement, grâce à la projection au premier plan du pronom « ipsum », le premier syntagme rend possible une personnification de l'image, la préposition *vice* permettant prioritairement d'établir une alternative entre deux éléments de même nature. À tenir lieu de Dieu ou de la sainte Vierge, l'objet en devient un équivalent, une manifestation que sa matérialité rend plus apte à opérer des actions ou des compensations psychologiques. Dans le conte LVI de la *Vie des Pères*, le bénéficiaire du prodige s'inquiète d'entendre parler une Vierge à l'Enfant. La sainte le rassure alors par la bouche de la statue :

« Mes douz fis m'a le don douné
que li ai quis et demandé
que je parlaisse en ma samblance,
si ne dois pas avoir doutance. »
(*Vie des Pères*, LVI, vv. 25158- 25161)[249]

---

[245] [« Je te donne en garantie ses images, que je peux voir. »]

[246] [Il dit au Juif qu'il ne pouvait lui donner *hic et nunc* en personne Jésus Christ, mais qu'à sa place il lui donnait son image, qui fut ainsi engagée pour le chrétien.]

[247] [« Et puisque je ne peux te donner <en gage> Jésus Christ, le roi de justice, tu auras à sa place son image, que tu recevras comme garantie. »]

[248] [« Puisque je ne peux te donner comme garant Jésus Christ en personne, bien présent, je t'accorde son image à sa place, ou plus exactement je te l'accorde, lui, par l'intermédiaire de son image, comme garant et fidéjusseur. »]

[249] [« À ma requête et à ma demande, mon cher Fils m'a accordé en don de pouvoir parler par l'intermédiaire de mon image ; tu ne dois pas t'en inquiéter. »]

Substitut de l'enfant perdu, la statue du Christ devient l'objet d'un chantage affectif dans le conte de la FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE (récit interpolé dans la *Vie des Pères*[250]). Privée de son fils, la malheureuse mère vole celui de Marie, mère comme elle, pour contraindre Marie à intercéder en sa faveur, mais aussi pour consoler son cœur blessé :

> « Si comme mon filz m'est ostez,
> de celui qu'en vos sains costez
> portastes en prendrai ostage.
> Quant du cors ne puis, de s'ymage,
> se wueil, en prendrai la venjance. »
> Com angoisseuse lors s'avance,
> l'ymage du filz a ostee.
> En sa meson l'en a portee
> puis l'envelopa d'un linceul
> moult bel et moult net, et le duel
> de son filz prist a oublier
> et Damedieu a gracier
> que pour son filz ot tel ostage
> comme de Jhesucrist l'ymage.
> (La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 124ra-rb)[251]

On touche ici à une des situations critiques du corpus, où l'image semble se doter brièvement d'une autonomie, d'une identité forte. La statuette est l'objet de soins maternels que la mère ne peut donner à son enfant de chair[252]. Toutefois, les derniers vers rappellent que l'enfant de pierre – ou de bois – n'a de valeur que d'être l'image de Dieu. De façon constante, les instants sont brefs dans le corpus où les auteurs dérivent vers une conception plus merveilleuse de l'image. Pour n'en citer qu'un autre exemple, dans l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE, Gautier de Coinci gomme la distance entre l'image et son prototype au moment où les assiégés prennent l'image comme bouclier :

> La mere Dieu tot en plorant
> Deprïent tuit que les consaut
> Et puis la portent a l'assaut.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 34, vv. 40-42)[253]

---

[250] Manuscrits La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ff. 123v-124r ; Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30, ff. 122v-123r ; Paris, Bibl. de l'Arsenal, ff. 147r-148r.

[251] [« Tout comme mon fils m'a été enlevé, je vais prendre en otage celui que vous avez porté en vos saints flancs. Puisque je ne puis me venger sur sa personne, je me vengerai sur son image. » Elle saisit alors l'image du Fils et l'emporta chez elle. Puis elle l'enveloppa d'un drap bien beau et bien propre, oublia le deuil de son fils et se mit à rendre grâce à Dieu de ce qu'elle avait en otage, <pour racheter> son fils, l'image de Jésus Christ .]

[252] On pourra rapprocher de ce récit la cantiga 361, où des religieuses entourent de soins une statue de Vierge parturiente.

[253] [Ils implorent tous l'aide de la Mère de Dieu, puis la portent à l'assaut.]

Le pronom personnel « la » du vers 42 désignerait logiquement l'image de Marie dressée sur la muraille, mais syntaxiquement, son antécédent est « la mere Dieu », celle à qui étaient adressées les prières. Pour éviter toute interprétation magique du miracle opéré par l'intermédiaire de l'image, Gautier apporte cependant un peu plus loin une explication très précise sur les modalités du prodige :

> Mort l'eüst fait tot plat chaïr
> Se Diex et l'ymage ne fust.
> Ja soit ce qu'ele fust de fust,
> Par la volenté Nostre Dame,
> Ausi com se fust une fame,
> Vers le quarrel qui s'i destent
> Isnelement son genol tent.
> (*ibid.*, vv. 114-120)[254]

Le corpus offre ainsi de très nombreuses occurrences où se confondent au détour d'une phrase la sainte et son image, le nom de la première suffisant à désigner la seconde. Mais le statut transitif de l'objet reste toujours à l'arrière-plan. C'est ainsi que l'auteur du *Rosarius* peut construire le parallélisme suivant :

> La mere Dieu ont encliné
> Et l'ymage Nostre Seigneur.
> (*Rosarius*, II, 7, f. 123rb)

Aussi arrive-t-il que le lecteur hésite dans sa lecture d'un miracle donné : la dernière version du miracle de la SACRISTINE donnée par Alphonse X joue de variations ambiguës quant au premier prodige, l'intervention de l'image pour barrer la route à la fugitive. À la première tentative, nous avons vu que le poète écrivait « ca vinia / deant' a magestade | que ll'a porta choya ». Mais quelques vers plus loin, nous lisons :

> e quando ss' en quis sair, a Virgen santa do bon prez
> parou-sse-ll' en cruz ena porta e disse (...)
> (*Cantigas de Santa María*, 285, vv. 71-72)[255]

La « magestade » de la première occurrence est-elle réellement l'image, comme nous l'avons compris à la suite des enlumineurs du Códice Rico ? Fallait-il écrire la « Magestade », la Vierge elle-même, celle qui est dans les derniers vers cités la « Virgen santa » ? Non sans doute, car au vers 79, la « magestade » désigne sans équivoque la statue dont la sacristine détourne son regard. Inversement, « a Virgin santa » peut-il servir à désigner la statue ? Peu importe du point de vue du

[254] [Il l'aurait abattu d'un coup n'eussent été Dieu et l'image. Par la volonté de Notre-Dame, et bien qu'elle fût de bois, l'image, tout comme une femme, tendit aussitôt son genou vers le carreau qui venait vers elle.]

[255] [et quand elle voulut en sortir, la sainte Vierge de grand prix se dressa les bras en croix devant la porte et lui dit (…).]

miraculé si *in fine*, on considère que c'est toujours le même modèle, la même *persona* qui se donne à voir sous des formes adaptées à l'histoire et à la situation de chacun.

Mais de notre point de vue de lecteur, les moyens mis en œuvre changent la physionomie des recueils. Reprenons précisément les quelques versions de la SACRISTINE conservées dans notre corpus[256]. Il est des versions qui ne donnent nullement à voir Marie : la sacristine dépose ses clés sur un autel de Marie et revient au couvent sans rencontrer la sainte. C'est le cas tant du *Gracial* que des *Miracoli della Vergine*. L'un comme l'autre évoquent une intervention surnaturelle de Marie, puisqu'il faut bien que la sainte ait remplacé la sacristine dans son office quotidien pour que la fuite soit restée inaperçue :

> Dunc solt l'abbaësse de fu
> Ke la dame li fist l'onur,
> Fors sulement en cel jor
> Ke ses ures ne dist.
> (*Gracial*, XLVIII, vv. 500-503)[257]

> E tuti li dì che questa monega era stada fora cum lo cavaler, la madre gloriosa in so abiti e figura avea per essa fato officio de la segrestana.
> (*Miracoli della Vergine*, XLII)[258]

Logiquement déduite par l'abbesse ou révélée par un narrateur omniscient, la mariophanie n'est nullement accessible au lecteur. Quant à la fuite empêchée au début de ces mêmes versions, elle s'explique par des obstacles invisibles (*Gracial*) ou simplement par la crainte de la jeune femme (*Miracoli della Vergine*).

Y a-t-il donc des auteurs qui se soucient moins que d'autres de donner à voir Marie dans leurs récits ? Aux chiffres que nous avons déjà donnés, on pourrait ajouter la proportion de miracles qui ne donnent à voir Marie par aucun moyen. Sans nous attarder longuement sur les valeurs numériques[259], nous pouvons constater

[256] Voir le dossier textuel en Annexe 4.

[257] [Alors l'abbesse eut la certitude que la Dame lui avait fait cette faveur, sauf le jour où elle avait oublié de dire ses Heures.]

[258] [Et chaque jour que cette moniale avait passé hors du couvent avec le chevalier, la mère de gloire avait rempli à sa place son office de sacristine, dans son habit et sous ses traits.]

[259] En voici la liste, par ordre croissant : 0 % (*Dits* de Jean de Saint-Quentin), 4 % (*Milagros de Nuestra Señora*), 7,69 % (*Collection en prose provençale*), 16,16 % (*Miracles de Nostre Dame*), 12,5 % (*Gracial*), 15,25 % (*Deuxième Collection anglo-normande*), 17,64 % (*Vie des Pères*), 18 % (*Miracoli della Vergine*), 24,50 % (*Collection lyonnaise*), 35,71 % (*Rosarius*), 50,13 % (*Cantigas de Santa María*).

qu'Adgar comme l'auteur des *Miracoli della Vergine* accordent une part moyenne à ces miracles sans image ni mariophanie. En revanche, les chiffres confirment deux attitudes extrêmes : Gonzalo de Berceo et Jean de Saint-Quentin placent la présence visuelle de Marie au cœur du miracle[260] ; le *Rosarius* tend à faire de la vision de la Vierge une expérience exceptionnelle, alors que les *Cantigas de Santa María* banalisent le miracle sans pour autant banaliser les mariophanies. On lit donc dans la collection gallicienne un nombre considérable de récits sans présence mariale, voire sans signe univoque de son intervention. Ainsi, Alphonse X donne deux versions de la légende de la SACRISTINE : la cantiga 94 (rédigée d'après le même modèle que le *Gracial*) ne mentionne ni image cultuelle ni mariophanie ; la cantiga 285 (sur la source de Gautier de Coinci, et peut-être influencée par ce dernier) fait appel à l'une et l'autre.

Il circule en effet une autre version qui place un miracle iconique au seuil de l'aventure de la SACRISTINE. Voici ce qu'on y lit :

> Veniens vero in quandam basilicam, per quam eam transire oportebat, mox more solito coram ymagine beate virginis flexis genibus salutacionem eiusdem devote dixit. Confestim igitur surgens versus ostium properebat ut egrederetur, sed statim ymago clementissime Dei matris, de sede sua surgens, in ostio brachiis extensis stetit…
> Sed clemens errancium revocatrix mox ymaginem suam in ostio extensis brachiis fecit stare sicut prius…
> Mox ergo in animo suo attendens quod propter salutacionem beate virginis ymago eam transire non permittebat…[261]

Voici une belle illustration du caractère parfaitement interchangeable de l'image et de son modèle : dans le premier et le dernier passage que nous citons, l'image est sujet de l'action ; dans le deuxième, elle est l'objet utilisé par Marie pour intervenir. Nous avons cité plus haut les vers de Gautier de Coinci correspondant à la première tentative ; la traduction est tout à fait littérale. Le prieur fait l'économie de la deuxième tentative, et écrit directement :

> La damoisele s'esmerveille.
> Bien pense et voit en son corage
> Qu'a Nostre Dame n'a l'ymage
> Ne plaist mie qu'ele s'en voise…

---

[260] Aucun lien ne semble envisageable entre la collection du prêtre de la Rioja et celle de Jean de Saint-Quentin, qui ne se retrouvent que dans des choix métriques comparables (cuaderna vía, quatrains d'alexandrins monorimes).

[261] P.609 [Arrivant dans une église par laquelle il lui fallait passer, elle s'agenouilla sans tarder, comme à son habitude, devant une image de la Vierge bienheureuse et récita avec dévotion la salutation angélique. Puis elle se hâta vers la porte pour sortir, mais l'image de la très douce Mère de Dieu, quittant son trône, se plaça bras écartés devant la porte… Mais celle qui ramène doucement dans le droit chemin les égarés plaça rapidement son image les bras écartés devant la porte, comme précédemment… Comprenant alors que c'était à cause de la salutation à la Vierge que l'image ne la laissait pas passer…]

(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 43, vv. 112-115)[262]

On peut ne lire dans le vers 114 qu'une réduplication synonymique ; on peut également y voir un jalon vers une autonomisation du pouvoir des images[263]. La queue du miracle développe abondamment l'idée que la dévotion à l'image de la Vierge peut nous mettre à l'abri des assauts du diable. Le retour de la sacristine au couvent ne fait l'objet d'aucune narration ni chez Gautier ni dans son modèle, laissant donc bien tout le mérite de cette aventure à la statue.

En position médiane, la *Deuxième Collection anglo-normande* et la *Vie des Pères* font de l'image un support de dévotion, tandis que le prodige nécessite la mariophanie. Bien plus complexe est la narration du *Rosarius*, en particulier quant à la fin du récit. Si nous avons vu que dans les plus anciennes versions, lors de son retour au couvent, la sacristine n'avait pas la possibilité de voir de ses yeux la femme qui y avait tenu son rôle, elle obtient la grâce de cette rencontre dans le conte XIV de la *Vie des Pères* (vv. 7276-7345) et dans la version retravaillée de ce dernier insérée dans le *Rosarius*. Ici, l'hôtesse de la sacristine à la veille de son retour au couvent la conduit à l'office matinal pour lui montrer que la religieuse a toujours une conduite exemplaire :

El li a dit : «Amie bele,
Or povez vous, ma damoisele,
Voir la tresoriere sans faille.
Ceens n'a nule qui la vaille.
C'est elle, sachiez vraiement.»
Et quant Marguerite l'entent,
Moult se merveille que puet estre.
Ele regarda a senestre
Et voit l'ymage glorieuse
De la roÿne precieuse.
Lors se tint si courtoisement
Que s'otesse n'en sot nient.
Devant l'ymage ala ourer
Et ses pechiés prist a plourer.
(*Rosarius*, II, 7, f. 124va)[264]

La scène est très riche d'enseignements : l'hôtesse perçoit simultanément la sacristine et Marie qui est venue « incarner » l'absente pour lui épargner le déshonneur. En revanche, cette dernière ne perçoit pas Marie en chair et en os, mais

[262] [La jeune femme s'interroge. Elle réfléchit et comprend qu'il déplaît à Notre Dame et à son image de la voir partir…]

[263] Mais *a contrario*, ce vers rappelle que la dévotion à l'image fournit à Gautier de Coinci de bien utiles chevilles métriques : pour la deuxième fois en moins de cent vers se lit la rime corage : ymage (voir également vv. 23-24).

[264] [Elle lui dit : « Ma demoiselle et chère amie, vous pouvez voir sans encombre la trésorière. Aucune ici n'a sa valeur. C'est bien elle, soyez-en sûre. » En entendant cela, Marguerite s'en étonne vivement. Elle regarde vers la gauche et voit la glorieuse image de la Vierge précieuse. Elle garda sa contenance, et son hôtesse ne se rendit compte de rien. Elle alla prier devant l'image et se mit à pleurer ses péchés.]

la statue, la seule image inanimée. Voilà qui d'une part illustre l'extrême subjectivité de la vision, qui d'autre part révèle sans contredit le parfait *continuum* entre les différentes modalités de présence au monde de la sainte.

Outre les glissements observés lorsque s'animent les statues, on se souviendra que c'est souvent parce que la femme de l'apparition « ressemble » à la statue mariale que le bénéficiaire l'identifie comme la Vierge. Inversement, on connaît l'influence des visions sur la définition des traits des images[265]. La notion plus originale qui apparaît dans l'exemple de la SACRISTINE, c'est que l'image peut être perçue comme objet ou comme être animé selon les dispositions que Dieu veut donner à la *visio* qui se porte sur elle. En ce sens, la simple contemplation de l'image mariale est déjà une mariophanie. Le conte XXVII de la *Vie des Pères*, Colombe, joue sur toutes les potentialités de ces fluctuations : deux ermites âgés se lamentent de voir deux jeunes gens bénéficier du même prodige quotidien qu'eux-mêmes. Ils s'en complaignent devant une image de la sainte :

> Un jor a oreisons estoient
> li viellart et ce dementoient
> devant l'ymaige Nostre Dame.
> (*Vie des Pères*, XXVII, vv. 12426-12428)[266]

Une voix céleste blâme leur plainte et leur annonce qu'ils seront pardonnés le jour où leur puits sera empli d'eau. Peu de temps après, ils aperçoivent au fond du puits en question l'image de la Vierge, brusquement disparue de la chapelle :

> El puis maintes fois regarderent,
> tant qu'el fons desoz aviserent
> lor ymaige de Nostre Dame.
> (*ibid.*, vv. 12506-12508)[267]

Leur désespoir suscite les larmes qui empliront le puits, et le signe du pardon est la réapparition de l'image à sa place dans le lieu de culte. Mais le narrateur dit bien qu'elle n'en avait jamais disparu ; elle était simplement devenue invisible à cet endroit pour se manifester ailleurs, privant les pénitents de la contemplation immédiate de la sainte, et dans un même mouvement les accompagnant dans leur démarche de contrition :

> En son leu lor ymaige virent
> qui onques ne se fu meüe.
> (*ibid.*, vv. 12521-12522)[268]

---

[265] On pourra se reporter à l'analyse par Jean-Claude SCHMITT du songe de Robert de Mozat, commanditaire de la célèbre Vierge à l'Enfant de Clermont, « La légitimation des nouvelles images autour de l'an mil », in *Le corps des images*, 2002, pp.169-198 (première publication in *Testo e immagine nell'alto medioevo*, 1994).

[266] [Les vieillards étaient un jour en prière et se plaignaient devant l'image de Notre-Dame.]

[267] [À maintes reprises ils scrutèrent le puits, jusqu'au jour où ils y découvrirent leur image de Notre-Dame.]

L'image ne se volatilise pas ; elle cesse d'être perçue en sa place par la *visio corporalis* ; mais la *visio spiritalis* joue pleinement son rôle pour favoriser la communication entre l'homme et le divin. C'est bien en effet la seule *visio spiritalis* qui importe à l'heure de la rencontre : l'image cultuelle est là pour la susciter et contraindre parfois les hommes à la lucidité ; mais *in fine* le miracle est toujours une forme de mariophanie dans laquelle le rôle de la *visio corporalis* est appelé à diminuer pour que l'esprit puisse accéder pleinement au mystère.

[268] [Ils virent leur image à sa place ; elle ne l'avait jamais quittée.]

Deuxième partie

Les Fleurs

Les images florales

et les recueils miraculaires

Dans les pages qui précèdent, nous avons fait le point sur les manifestations visuelles immédiatement déchiffrables de Marie. Mais ces images-portraits ne sont pas les seuls signes de la présence et de la puissance mariales. Dans le *De doctrina christiana*, Augustin propose de distinguer les signes naturels (*signa naturalia*) qui désignent « sans aucune intention ni désir de signifier » autre chose qu'eux-mêmes et les signes intentionnels (*signa data*) « que tous les êtres vivants s'adressent mutuellement pour manifester autant qu'ils le peuvent les mouvements de leur esprit, tout ce qu'ils sentent et tout ce qu'ils pensent ». Les collections miraculaires utilisent abondamment les *signa data* pour tenter de circonscrire la complexité de la figure mariale. Pour se faire une idée de la diversité des symboles de la Vierge, il nous suffira d'évoquer ici deux textes : le *Rosarius*, dont on peut légitimement supposer qu'il se composait originellement de cent cinquante chapitres, chacun consacré à un symbole marial ; les *Neuf Joies Notre-Dame* attribuées à Rutebeuf et citées dans le *Rosarius* (II, 1), où l'évocation des joies est précédée de cent neuf épithètes ou symboles mariaux.

Si ces symboles ont pour fonction première dans le corpus miraculaire d'exprimer poétiquement la mariologie des auteurs, ils peuvent également acquérir une fonction narrative importante, apportant dans le récit la preuve que c'est à Marie que le miraculé doit son salut : s*ignum proprium* lorsque c'est le prénom «Maria » (ou « Marie ») qui opère le miracle, *signum translatum* quand il faut deviner la présence mariale derrière un objet concret, tous nécessitent pour être déchiffrés la médiation d'une réflexion sur les noms de la Vierge.

Ce sont les fleurs – et plus généralement le symbolisme végétal – qui appelleront en premier lieu notre attention, pour deux raisons. La première est que les fleurs miraculeuses sont un des signes les plus manifestes et populaires de miracle marial ; nous reparlerons bientôt de celles nées des bouches de saints défunts chez les auteurs du XIIIe siècle. Mais comment ne pas penser, au cœur du XVIe siècle, au signe accordé par Marie à Juan Diego, loin de nos terres européennes ? En décembre 1531, Juan Diego, indien mexicain converti, est témoin d'une apparition de Marie : la sainte fait de lui son messager ; elle souhaite que l'évêque fasse construire en son honneur un sanctuaire sur la colline de Tepeyac. Sceptique, l'évêque demande une preuve de l'intervention mariale. Le lendemain, Marie apparaît de nouveau à Juan Diego, lui disant d'aller cueillir des fleurs sur la colline. En plein cœur de l'hiver, Juan Diego cueille des roses, qu'il enveloppe dans son manteau ; quand il déplie le linge devant l'évêque, les roses tombent au sol et révèlent une image de Marie imprimée sur le manteau, la Vierge de Guadalupe. Les roses écloses hors saison sont bien le signe incontestable demandé par l'évêque ; le miracle dit aussi la possible correspondance symbolique entre le bouquet de fleurs et le portrait de Marie

imprimé sur le linge. En son déroulement, ce miracle est intemporel ; il pourrait tout aussi bien trouver place dans l'une ou l'autre de nos collections. Il révèle la place primordiale des roses comme équivalent symbolique de la sainte dans la dévotion universelle à Marie.

La seconde raison nous conduisant à observer prioritairement les images végétales est qu'elles informent certaines des collections miraculaires, les œuvres mêmes sur lesquelles nous travaillons, et qui pour beaucoup d'auteurs sont les équivalents textuels d'images graphiques.

Chapitre 3

« Rosa das rosas e Fror das frores »[1]

Au Musée national du Moyen Âge, pendant l'été 2002, l'exposition « Sur la terre comme au ciel. Jardins d'Occident à la fin du Moyen Âge »[2] consacrait une place importante à des représentations de la Vierge Marie assise en un jardin[3] ou entourée de roses[4]. Une grande partie des œuvres présentées avait été produite dans la région rhénane à la fin du XIVe ou au cours du XVe siècle[5]. Mais l'utilisation de métaphores florales dans la dévotion mariale plonge ses racines plus loin dans le Moyen Âge : elle est déjà très attestée dans les hymnes latines de l'abbaye de Moissac au Xe siècle[6]. Relevant concurremment de la tradition exégétique et de la topique érotique, les images florales ne sont pas présentes dans tous les recueils de notre corpus. Les deux collections anglo-normandes, les recueils lyonnais et occitan, les *Dits* de Jean de Saint-Quentin n'en font nul usage. À une première lecture, les *Miracoli della Vergine* les ignorent également. La *Vie des Pères* y recourt rarement. En revanche, le *Rosarius* et les œuvres de Gautier de Coinci, Alphonse X et Gonzalo de Berceo exploitent toutes les richesses de ce champ lexical. Nous le verrons bientôt, ce sont là les quatre artistes les plus sensibles à la lyrique. Pourtant, nous ne saurions réduire à l'influence de la poésie profane l'utilisation des fleurs pour chanter les merveilles de Marie.

La fin du *Miserere* du Reclus de Molliens, insérée au chapitre I, 24 du *Rosarius*, permet d'entrevoir la complexité sémantique des images végétales. Le Reclus compose, en guise d'épilogue, quinze strophes de prière litanique à Marie où trouvent place les épithètes mariales alors répandues. Le *Rosarius* cite les quinze,

---

[1] *Cantigas de Santa María*, 10, refrain.

[2] *Sur la terre comme au ciel. Jardins d'Occident à la fin du Moyen Âge. Paris, musée national du Moyen Âge – thermes de Cluny. 6 juin – 16 septembre 2002* ; on se reportera en particulier aux pages 16 à 27 sur « Le paradis perdu : le jardin d'Éden », rédigées par Pascale BOURGAIN.

[3] *ibid.*, numéros 11 à 18 et 21 à 23 du catalogue.

[4] *ibid.*, numéros 19 et 20 du catalogue, et figure D, p. 24.

[5] Ce sont aussi ces deux siècles qui fournissent le plus de matériaux à l'étude pionnière de Charles JORET, *La Rose dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Histoire, légendes et symbolisme*, 1892.

[6] Voir l'édition qu'en a donnée Guido Maria DREVES, *Hymnarius moissiacensis. Das Hymnar der Abtei Moissac im 10. Jahrhundert*, 1888.

mais nous ne lirons que la troisième, telle qu'on la lit dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 12483, ff. 5vb-6ra :

> O Dieu amie glorieuse,
> O marguerite precieuse,
> O basme souef odorans,
> O rose tres delicieuse,
> O lis de blancheur deliteuse,
> O paumiers tous tans verdoians,
> O olive fructiferans,
> *O*[7] prés flouris de flour plaisans,
> De ta douce rousee arrouse,
> O arrousee et arrousans,
> Les cuers durs, ses et seelans,
> De rousee celestieuse.[8]

Tel qu'ici exposé, le répertoire végétal comprend quelques fleurs privilégiées (la rose et le lis), mais également des arbres fruitiers et le pré couvert de fleurs. Le sens métaphorique immédiat s'éclaire à la lecture du cotexte. Les notions convoquées sont la préciosité (par le rapprochement avec les gemmes, « marguerite » et l'origine céleste, « Dieu amie glorieuse »), la fécondité (la végétation abondante et toujours verte) et la virginité (la blancheur et l'incorruptibilité du palmier). L'idée que rien ne vient originellement de Marie est essentielle ; la sainte redistribue les biens qu'elle a reçus en abondance (« O arrousee et arrousans »).

Voici ébauchées, grâce au Reclus, les grandes lignes d'une étude du symbolisme végétal dans notre corpus, et déjà quelques pistes pour comprendre le sens des fleurs présentes dans les mains des Vierges gothiques.

---

[7] Le manuscrit porte « De », ce qui pose un problème syntaxique. Dans les autres manuscrits du *Miserere* le vers commence bien par l'interjection « O ». Nous nous permettons de corriger le texte du *Rosarius*.

[8] [Ô glorieuse amie de Dieu, ô perle précieuse, ô baume agréablement parfumé, ô rose délicate, ô lis à la délectable blancheur, ô palmier toujours vert, ô olivier fécond, ô pré fleuri de fleurs charmantes, de ta douce rosée, d'une rosée céleste, toi qui la reçois et la donnes, arrose les cœurs durs, secs et assoiffés] ; les vers sur le thème de la rosée sont plus clairs dans la leçon retenue pour l'édition VAN HAMEL, 1885 : « De rosee chelestiouse / Et arosee et arosans, / Nos cuers durs, ses et seelans / de te douche rosee arouse ». Marie est la « plena gratia » de la salutation angélique, recevant en abondance la rosée de la Grâce ; elle est aussi celle par qui la même Grâce est entrée dans le monde, « arosee et arosans ». Le seul autre écart significatif entre la leçon du *Rosarius* et celle de l'édition VAN HAMEL se trouve au second vers de la strophe : l'éditeur a retenu « O esmeraude preciouse » alors que notre témoin partage avec de nombreux autres manuscrits « O marguerite preciouse ». La variante n'a d'intérêt qu'en ce qu'elle accroît la place de la couleur blanche dans cette strophe de la litanie.

1- Vierges aux fleurs

Les premières œuvres de notre corpus sont antérieures aux plus anciens vestiges de vierges portant des fleurs (datées de la moitié du XIIIe siècle[9]) ; on pourrait toutefois s'attendre à en voir apparaître dans les enluminures des manuscrits les plus récents. Seul le beau codex alphonsin apporte quelque satisfaction : le Códice Rico Escorial représente Marie avec un sceptre végétalisé pour l'ENFANT QUI CHANTAIT GAUDE MARIA (cantiga 6, f. 13v), avec un rameau pour la GUÉRISON D'UN ENFANT à Soissons (cantiga 53, f. 78v), la SACRISTINE (cantiga 55, f. 82r[10] et cantiga 94, f. 136v), le PIED COUPÉ (cantiga 37, f. 56r), le BOUVIER PUNI à Soissons (cantiga 61, f. 89v), l'ENFANT EN GAGE (cantiga 62, f. 90v), MUSE (cantiga 79, f. 117r), les PRISONNIERS LIBÉRÉS (cantiga 166, f. 153r) et une RÉSURRECTION D'ENFANT à Salas (cantiga 168, f. 225r). Aucun systématisme n'est repérable, ni quant au sanctuaire, ni quant aux thèmes. On est même incité par le caractère aléatoire de cette répartition à ne voir que pur hasard dans le fait que les deux versions de la SACRISTINE montrent une Vierge portant un rameau.

Les artistes hispaniques font preuve d'autonomie par rapport à la collection textuelle qui n'appelle, elle, qu'une fois la fleur, dans la cantiga 38 (IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE) :

> [...] e a fror que con apertados
> seus dedos tinia foy logo deytar.
> (*Cantigas de Santa María*, 38, vv. 59-60)[11]

En toute fidélité au texte, dans le second compartiment du Códice Rico Escorial (f. 57v), la statue de Marie tient bien une fleur, qu'elle laisse choir en troisième compartiment pour retenir le poignet de son Fils : le manuscrit suit à la lettre le texte.

Telle n'est pas la convergence entre lettre et image dans la plus modeste enluminure de la *Collection lyonnaise* accompagnant l'histoire de l'IMAGE JETÉE DANS LES

---

[9] Voir Maurice VLOBERG, *La Madone aux roses*, 1930 ; id., *Les Types iconographiques de la Vierge dans l'art occidental*, 1954, particulièrement p. 509 où l'auteur signale, bien avant nous, l'influence de la lyrique sur la statuaire : « Les louanges du mystique Suso (†1366), qui chantait à Marie *O vernalis rosa*, durent avoir influence sur les peintres de ces Madones colonaises, types de la pureté immarcescible, fleurs qui ont donné leur fruit sans cesser d'être fleurs, Vierges dont la maternité n'étonne ni ne trouble la candeur de leurs yeux bleus d'enfant. À peine discerne-t-on un peu de mélancolie dans leur sérénité, un vague pressentiment de ce qu'il adviendra pour le charmant *Gottkind* ».

[10] Pour ce miracle, la Vierge est représentée sous quatre formes différentes, comme pour insister sur la durée qui sépare les étapes du récit : à chacune correspond une forme d'image mariale.

[11] [Et elle laissa choir aussitôt la fleur qu'elle tenait entre ses doigts serrés.]

LATRINES : au f. 99rb, on ne trouve nulle trace de fleur alors que le texte dit « en l'autre main une flor tint ».

Ces petits écarts entre les textes et les images montrent que notre corpus se compose en une période où les Vierges tenant des roses sont rares ; les images florales ne sauraient venir du modèle iconographique.

2- La rose et le lis

En revanche, les fleurs sont déjà bien présentes dans l'euchologie, en une association traditionnelle de trois essences : la rose, le lis et la violette[12]. Retrouve-t-on la même triade dans les collections vernaculaires du XIIIe siècle ?

La violette est très discrète dans ce corpus miraculaire, pour des raisons qui nous semblent tenir à la nature même des projets de nos auteurs. La violette en effet est dans les textes théologiques des XIIe et XIIIe siècles le symbole de l'humilité de Marie, de la simplicité de son acquiescement au projet divin[13]. Or la louange de la toute-puissance mariale prime très nettement sur le projet de dresser la figure de la mère du Christ en modèle d'humilité et d'obéissance. La Vierge des collections miraculaires est une Vierge puissante et souveraine, et la violette n'est pas le symbole le plus adéquat pour chanter ces qualités. Il convient pourtant de nuancer le propos dans le cas du *Rosarius*, œuvre de prédication tout autant que de louange, et qui appelle précisément son public à modeler son obéissance au projet divin sur celle de Marie, et à se détourner des richesses terrestres. Aussi l'absence de la violette n'est-elle due dans cette œuvre qu'aux accidents matériels subis par le manuscrit : alors que le rosier et la fleur de lis occupent respectivement les chapitres 31 et 34 du premier livre du *Rosarius*, nous aurions dû lire la description de la violette à l'avant-dernier chapitre du second livre[14], aujourd'hui disparu. Constatons toutefois qu'elle

---

[12] Charles JORET, *op. cit.*, en traduit une attestation ancienne chez Dracontius (Ve siècle) : « L'hiver y produisait des roses ; en plein été s'épanouissaient encore les lis empourprés ; toutes les fleurs y étaient parfumées et jamais l'éclat des violettes à la pudique pâleur ne s'y ternissait » (*Carmen de Dei*, II, vv. 442-444, cité au chapitre 3). Voir spécialement, pour la lyrique latine, les *Analecta hymnica* 50 et 54, 1907 et 1910.

[13] Sans viser à l'exhaustivité, citons le sermon du XIIe siècle, d'attribution incertaine, « Mentem et oculos pariter cum manibus ad te, Regina mundi, attollimus » : « O Maria, viola humilitatis, lilium castitatis, rosa charitatis » (in *PL.*, vol. 184, col. 1011) [Ô Marie, violette d'humilité, lis de chasteté, rose de charité] ; Adam de Perseigne (1145-1221), *Mariale*, « Si hortum conclusum castae considerationis oculo perlustraveris, prospicies, et senties in eo immarcescibile virginitati albescere lilium inviolabilem, humilitatis fragare violam, rosam rubescere inextinguibilis charitatis. » (in *PL.*, vol. CCXI, col. 707) [Si tu parcours d'un regard chaste le jardin clos, tu y discerneras le lis inviolable qui blanchit d'une virginité incorruptible, la violette qui répand son parfum d'humilité, la rose qui rougit d'une inépuisable charité.]

[14] Notre affirmation s'appuie sur la table de la seconde partie, présente aux f. 97r du *Rosarius*.

ne vient jamais appuyer la glose d'un autre chapitre. Quant aux poètes des *Miracles de Nostre Dame* ou des *Cantigas de Santa María*, chez qui les épithètes mariales offrent la plus grande diversité, ils l'écartent de même de leurs pièces lyriques[15]. Il en va tout autrement pour les deux autres fleurs, la rose et le lis.

Le lecteur plus familier de la littérature courtoise pourra s'étonner de constater que la rose est le plus souvent utilisée comme métaphore mariale par Gautier de Coinci en évocation de la maternité divine. En voici un exemple :

> La rose iez ou la flors de pris
> Char precïeuse a prise.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 3, vv. 29-30)[16]

Étrange fleur, qui donne naissance à un autre végétal sans rien perdre de sa beauté[17], fleur produisant une autre fleur que nulle épithète ne peut nommer. Seule compte l'idée de genèse et d'enchâssement. Pour son rôle dans la genèse du Christ, Marie pourra indifféremment être nommée rose ou arbre :

> Car c'est et fu la tres savoreuse ente
> Qui toz nos paist de son savorous fruit.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 4, vv. 17-18)[18]

> Ce fu l'ente ou crut li fruis
> Dont dyables fu sousduis
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 6, vv. 33-34)[19]

Les pétales de la rose mariale s'ouvrent pour révéler le fruit de vie et c'est de la qualité de ce dernier que la fleur tire sa suprématie (« car tu portas en ten douz saim / la douce espece et le dous fruit » I Ch 8, vv. 19-20). Dans le premier cycle de chansons des *Miracles de Nostre Dame*, la métaphore végétale, énoncée brièvement, est le plus souvent accompagnée d'un complément périphrastique désignant le

---

[15] On peut en revanche la trouver mentionnée dans certaines laudes italiennes du XIIIe siècle ; voir par exemple la *Lauda dei servi della Vergine* éditée par Gianfranco CONTINI, *Poeti del Duecento*, 1960.

[16] [Tu es la rose où la fleur de prix a pris sa précieuse chair.]

[17] Guiraut Riquier, dont on connaît les liens avec la cour alphonsine, souligna ce paradoxe : « Tota flors don frutz s'aizina / pert apres son frug beutat ; / vos remazes fresqu'e fina / verge creyssens de rictat » [Toute fleur où prend naissance un fruit perd sa beauté après avoir donné son fruit ; vous avez gardé votre fraîcheur et votre beauté, vierge de richesse sans cesse plus abondante], PC 248,7, vv. 29-32, éd. Francisco OROZ ARIZCUREN, *La Lírica religiosa en la literatura provenzal antigua*, 1972, p. 210.

[18] [Car elle est, aujourd'hui comme hier, la très savoureuse greffe qui nous a nourris de son savoureux fruit] ; de nouveau en I Mir 31, « Avis li est qu'il encor sente / La sainte oudeur de la sainte ente / Qui aporta la sainte fleur / Qui paist les anges de s'oudeur » (vv. 201-204). Aussi bien Godefroy que Tobler-Lommatzsch gardent à *ente* son sens étymologique d' « arbre greffé, greffe » ; il n'est pas certain, à lire les occurrences relevées par l'un et l'autre, que le terme n'ait pas désigné plus généralement tout arbre portant des fruits.

[19] [Ce fut la greffe où poussa le fruit par qui le diable fut trompé.]

Christ. Ce dernier s'étire sur plusieurs vers[20], de sorte que le rythme de la phrase donne une place prépondérante à la figure divine. Ainsi dans la chanson 8 le poète accumule-t-il des phrases où la métaphore mariale ouvre vers une image de la divinité :

> La fleurs dont chant est fleurs roiaus.
> De nule flor tant de biens n'ist.
> C'est li vergiers, c'est li prealz
> Ou Sainz Espirs s'aümbre et gist.
> C'est la pucele emperïalz
> Qu'apelons mere Jesu Crist,
> Ou li fix Dieu, qui tant fu biaus,
> Pour nous sauver char et sanc prist.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 8, vv. 9-16)[21]

Cette même fonction des métaphores florales se retrouve dans la *Collection lyonnaise*, dont la dette envers Gautier de Coinci est considérable : dans la traduction du *Gaude Maria*, on lit « portas la flor et nete et gent » (f. 51vb)[22].

Évocation de ce passé glorieux où le Fils de l'homme prit chair en la Vierge, la rose dit aussi la permanence du miracle de l'Incarnation, de l'habitation de notre chair par Dieu. Elle chante la présence continuée en Marie, dans la chair suave et parfaite de la rose, de la divinité, non seulement Fils, mais Esprit :

> Mere Dieu, tu iez la fleurs
> Ou li sires descendi.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 7, vv. 14-15)[23]

> Fleurs d'aiglentier, fleurs de lis, fresche rose,
> Fleurs de tous biens, fleurs de toutes fleurs, dame,
> En tes sainz flans cil s'enclost, clere gemme,
> Qui en sen poing toute rien a enclose.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 9, vv. 25-27)[24]

> Elle est la flors, elle est la rose
> En cui habite, en cui repose
> Et jor et nuit Sains Esperis.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 91-93)[25]

---

[20] Voir dans l'extrait de la chanson 6 cité ci-dessus la proposition relative du v. 34.

[21] [La fleur que je chante est une fleur royale. De nulle fleur n'ont émané tant de biens. C'est le verger, c'est la prairie où s'abrite et repose le Saint Esprit. C'est la princesse impériale que nous appelons Mère de Jésus Christ, où le Fils de Dieu, d'exceptionnelle beauté, prit chair et sang pour nous sauver.]

[22] Voir encore le *Roman dou lis* (vers 1300) : « L'arbre la Virge a esté / Les cui flours sont fruit d'onnesté. / Et son fil est fruitz et flours. » (éd. OSTRANDER, 1915, vv. 1405-1407).

[23] [Mère de Dieu, tu es la fleur en laquelle descendit le Seigneur.]

[24] [Fleur d'églantier, fleur de lis, rose fraîche, fleur de tous les biens, fleur de toutes fleurs, dame, en tes saints flancs s'est enclos Celui qui tient toute chose en sa main.]

[25] [Elle est la fleur, elle est la rose, en laquelle habite, en laquelle se repose, jour et nuit, le Saint Esprit.] On pourrait multiplier les occurrences chez Gautier de Coinci qui chante la « Rose fresche et clere / Dou Saint Espir plainne » (I Ch 5, vv. 73-74) : « Embasmee rose / De novel

On notera la récurrence du motif et l'emploi majoritaire du présent de l'indicatif pour affirmer la présence, entre les pétales de la fleur, de la divinité. Mais l'accumulation d'épithètes, dit aussi leur caractère interchangeable : si dans le prologue, le passage de « flors » à « rose » peut être lu comme un glissement du générique au spécifique, on voit dans la chanson 9 que l'ordre fait moins sens que la profusion ; dans une même phrase, *fleur* a valeur végétale et valeur superlative – la *fleur* désignant celui ou celle chez qui une qualité atteint l'excellence –, le lis devient rose, la fleur « gemme ». Il en est de même dans un passage d'un poème allogène présent à la fin du chapitre I, 32 du Rosarius, les *Cinq vigiles* :

> Vous estez le dous lis, la glorïeuse rose,
> Le precïeus vaissel ou le fix Dieu repose.
> (*Rosarius*, f. 46va)[26]

Qu'on compare toutefois ces citations à quelques lignes de Bernard de Clairvaux :

> Ex his manifestum jam arbitror, quaenam sit virga de radice Jesse procedens, quis vero flos super quem requiescit Spiritus Sanctus. Quoniam virgo Dei genitrix virga est, flos Filius ejus.
> (Bernard de Clairvaux, *Sermo II de adventu Domini*)[27]

Alors que chez Bernard, c'est Jésus qui était la fleur s'épanouissant au sommet de la tige, l'encomiastique mariale romane déplace l'image, transférant toutes les connotations positives de l'image florale à la sainte. La louange s'enrichit alors de la tradition courtoise, où le parfum et la délicatesse de la rose chantent l'exceptionnelle beauté de la bien-aimée. Dans le second cycle de chansons des *Miracles de Nostre Dame*, on relève encore plusieurs utilisations de la métaphore florale semblables à celles dont nous venons de parler :

> Amons la rose espanie
> Ou Diex prist aombrement.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Ch 5, vv 34-35)[28]

---

espanie, / Tous li mons t'alose / Et vers toi s'umelie, / Car en toi repose / Et en toi se recrie / Cil qui tote chose / De nïent forme et crie » (I Ch 5, vv. 45-52) [Rose parfumée fraîchement ouverte, le monde entier te loue et s'incline devant toi, car en toi reprend force Celui qui donne forme et vie à toute chose] ; « (…) Qui la rose aiment fresche et clere / Dont Diex daigna faire sa mere » (I Pr 2, vv. 37-38) ; « (…) la fresche rose / qui tant est fresche, bele et clere / que Diex en volt faire sa mere » (I Mir 10, vv. 864-866) [la rose nouvelle, si nouvelle, belle et lumineuse que Dieu voulut en faire Sa mère.]

[26] Le poème a été édité par Arthur LÅNGFORS dans la notice du *Rosarius* (« Notice du manuscrit français 12483 de la Bibliothèque nationale », in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 39/2 (1916) particulièrement pp. 537-544) ; [Vous êtes le doux lis, la rose glorieuse, le vase précieux où repose le Fils de Dieu.]

[27] [Après cela, j'estime évident quelle est la verge jaillissant de la racine de Jessé et quelle est la fleur sur laquelle repose l'Esprit Saint. Puisque la Vierge Mère de Dieu est la verge, son Fils en est la fleur.]

Amons tuit la fresche rose,
La fleur espanie
En cui Sainz Espirs repose.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Ch 6, vv. 77-79)[29]

Vous qui amez la grant rose espanie
Ou Sainz Espirs se reposa et jut
(*Miracles de Nostre Dame*, II Ch 7, vv. 21-22)[30]

Mais Gautier fait surtout usage, à ce moment de son travail[31], des *topoi* de la littérature amoureuse de son temps, comme en témoigne la chanson 6, qui doit tant aux pastourelles :

Hui matin a l'ajornee
Toute m'ambleüre
Chevauchai par une pree.
Par bone aventure
Une flourete ai trovee
Gente de faiture.
En la fleur qui tant m'agree
Tournai luez ma cure.
Adonc fis
Vers dusqu'a sis
De la fleur de paradis.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Ch 6, vv. 1-11)[32]

Parmi les femmes, l'aimée est reine comme l'est la rose parmi les fleurs ; c'est bien ce qu'exprime le refrain alphonsin cité en titre à ce chapitre, et qui trouve son antécédent littéral chez le prieur de Vic-sur-Aisne : « Rose des roses, fleurs des fleurs » (I Ch 8, v. 6). À partir de la composition des *Miracles de Nostre Dame*, le sens théologique des images florales se double de l'héritage courtois… non sans quelques pointes audacieuses propres du langage mystique, qui nous rappellent que le départ entre les deux influences religieuse et profane gagne à rester souple[33]. L'auteur de la paraphrase du *Salve Regina* au chapitre I, 23 du *Rosarius* n'écrit-il pas ?

Vous ietez douce rose
En cui je me delit
Vraiement sans nule glose
Vous estez couche et lit
Ou mon cuer se repose

---

[28] [Aimons la rose épanouie où Dieu vint s'abriter]
[29] [Aimons tous la rose fraîche, la fleur épanouie, où repose le Saint Esprit]
[30] [Vous qui aimez la grande rose épanouie où se reposa et s'allongea le Saint Esprit.]
[31] Plusieurs années se sont sans doute écoulées entre la rédaction des chansons du premier livre dont nous venons de parler, et celle du second livre.
[32] [Ce matin, à l'aube, je chevauchai, allant l'amble, dans un pré. Par chance, je trouvai une fleurette de belle figure. Je consacrai dès lors tous mes soins à cette fleur qui me charme tant. Je fis ainsi un poème – au moins six vers –sur la Fleur de Paradis.]
[33] Voir également le chapitre 12.

Et prent tout son delit.
(*Rosarius*, f. 2va)[34]

Le compilateur du *Rosarius* joue des deux connotations de l'image ; il est par ailleurs le seul de nos auteurs à accorder quelque place aux caractéristiques propres de la rose, à ses usages dans la vie courante, et spécialement en pharmacopée. Le chapitre qui lui est consacré n'omet rien des emplois des pétales ou de l'eau de rose. L'épithète mariale trouve chez lui une troisième motivation dans la réputation qu'a la rose d'apporter réconfort, voire remède, à de nombreux maux. Écoutons quelques vers du long exposé :

Humeur maise dedens le cors
ele degaste et boute hors.
Le cervel, c'est desconforté,
par la rose est reconforté ;
pour ce la vertueuse rose
chascun met en son chief et pose.
S'est chapiau de rose en ton chief,
la douleur oste et le meschief ;
la dent qui loche et qui se muet
ele raferme et a point met.
Rose est de grant medecine,
aucuns maus garit et affine ;
rose est de mout grant efficace :
plurieurs maladies respasse.
(*Rosarius*, I, 31, f. 32va)[35]

Le compilateur en apporte une démonstration par les faits au chapitre suivant : à l'heure de la mort du clerc des CINQ JOIES qui est « en grant meschief », « c'est la rose qui le conforte » (f. 43ra). L'originalité de cet auteur est bien de fonder l'analogie entre Marie et la rose sur des connaissances botaniques et pharmacologiques[36].

---

[34] [Vous êtes la douce rose où je trouve mon plaisir. Vraiment, sans détour, vous êtes la couche et le lit où mon cœur se repose et prend tout son plaisir.]

[35] [Elle détruit et chasse la mauvaise humeur qui est dans le corps. Le cerveau, s'il est troublé, est calmé par la rose ; c'est pour cela que chacun met et pose sur sa tête la vertueuse rose. Si un chapeau de roses est sur ta tête, il ôte la douleur et le tourment. La dent qui tremble et bouge, la rose la remet en place et en position. La rose est un médicament puissant. Elle guérit et purifie grand nombre de maux. La rose est très efficace : elle met fin à de multiples maladies.]

[36] La consultation de l'article *rose* du Tobler-Lommatzsch montre la diffusion des usages pharmaceutiques de la rose. Citons l'une des nombreuses occurrences citées (t. 8, col . 1474) : « As narines püans, li quel cose vient dou cerviel, vesci medecines ki ja ne fauront : prendés le jus de le mente et de rüe et le metés es narines, si amendera li cerviaus et istera li püeurs. Encore prendés le rose, si trivlés et cuisiés en vin avec un pau de miel et le coulés parmi un drap ; si metés es narines. » (*Remèdes populaires*, 61) [Voici un remède imparable contre les narines morveuses, trouble qui vient du cerveau : faites une décoction de menthe et de rue, mettez ce jus dans les narines. Il nettoiera le cerveau et chassera cette pourriture. Ou bien prenez de la rose, broyez-la, cuisez-la dans du vin avec un peu de miel. Filtrez et mettez ce jus dans les narines.]

En revanche, comme le laissait prévoir l'équivalence entre « rose » et « ente » chez Gautier de Coinci, la rose partage avec beaucoup d'autres végétaux de l'encyclopédie mariale la caractéristique d'avoir porté le fruit de vie. C'est vrai du corail[37] (« Au coral Marie je compaire / qui fu fust et arbre de vie, /quar Jhesucrist porta Marie », f. 22rb) ou de la cannelle (« arbre qui le fruit precieus / porta Jhesucrist qui est Diex », f. 41va) tout autant que du rosier dont « La semence et fruit <est> Jhesu Crist / qui fu conceus du Saint Esprit » (f. 32va)[38].

Évoquée seule, qu'elle tire ses connotations du domaine religieux ou profane, la rose est ainsi en grande partie vidée de son sémantisme. On chercherait en vain l'évocation de sa fragilité, qui la rendrait de toute façon peu pertinente pour chanter la Vierge incorrompue. Dans les reverdies de la lyrique profane, elle pouvait déjà dire par métonymie la renaissance de l'ensemble du règne végétal ; chez nos poètes mariaux, elle est La fleur, et toute fleur peut être appelée rose. La rose dit l'éternelle jeunesse, l'incorruptibilité, bien loin de l'évocation de sa fragilité telle qu'on la trouvait chez les auteurs classiques et qu'on la lira dans la poésie de la Renaissance :

> Tu es la rose nouvele,
> qu'onques fuelle ne perdis,
> mes en tous tans reverdis.
> Quant tu oïs la nouvele
> que li filz Dieu en s'ancele
> vendroit, tu t'en esperdis.
> (*Rosarius*, I, 35, f. 59rb)[39]

Mais en cela aussi, elle n'est qu'un des éléments d'une famille végétale où entrent des arbustes au feuillage persistant (dont l'olivier).

Le végétal est le symbole de la vie féconde, et c'est pour cela qu'une fleur vient parfois orner miraculeusement la sépulture d'un défunt ayant obtenu la grâce de la vie éternelle. Presque toutes les collections mentionnent au moins un défunt dont le salut est annoncé aux hommes par la naissance d'une fleur dans sa bouche ou sur sa tombe ; arrêtons-nous un instant sur les différents récits[40] où la naissance miraculeuse d'un végétal signifie pour la communauté des vivants la sanctification d'un défunt.

---

[37] Le corail relève à la fois de l'herbier et du lapidaire : « Coral si est et fust et pierre » (f. 22ra).

[38] Voir également les chapitres sur l'amandier (« Li amandier si est Marie, / arbre portant le fruit de vie », f. 68va), sur le baume (part. f. 57rb), sur le laurier (« Le fruit porta de quoy toute ame / humainne est rasaziee », f. 112vb), etc.

[39] [Tu es la rose nouvelle qui n'a jamais perdu de feuille, mais au contraire verdis continuellement. Quand tu t'entendis annoncer que le fils de Dieu viendrait dans le sein de sa servante, tu t'en étonnas.]

[40] Les tableaux de la double page suivante donnent le relevé exhaustif des mentions de fleurs en la bouche du corpus.

Le plus ancien motif est celui du CLERC DE CHARTRES. Les auteurs romans semblent avoir tous eu sous les yeux un même texte latin, extrêmement répandu, P.1343, qui décrit ainsi le prodige : « et florem pulcherrimum in ore eius invenerunt et linguam eius integram et sanam quasi ad laudandum Deum paratam » . Voici quelles en sont les traductions proposées par les auteurs romans :

Dedenz sa buche dunc truerent
Une flur mut bele et mut chiere ;
La lange truverent entere,
Cume preste de Deu loer,
Dunt la dame solt saluer.
(Adgar, *Gracial*, III, vv. 58-62)

Une fleur truevent en sa bouche
Si fremiant et si florie
Com se luez droit fust espanie.
Chascun l'esgarde a grant merveille.
La langue avoit aussi vermeille
Com est en mai rose novele.
Sainne l'avoit, entiere e bele
Tout ensement con s'il fust vis.
Chascun sambloit et ert avis
Qu'encor un peu se remuast
Et qu'ele encore saluast
Jhesu Crist et sa douce mere.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 15, vv. 86-97)

Une flur trop bele & drue
Li est de la buche issue,
Par mi la lange li cresseit,
E la lange si bel esteit,
Cum il dust dunke parler
E la gloriouse saluer.
(*Deuxième Collection anglo-normande*, XVII, vv. 83-88)

Issiéli por la boca una fermosa flor
de muy grand fermosura, de muy fresca color ;
inchié toda la plaza de sabrosa olor,
qe non sentién del cuerpo un punto de pudor.

Trobáronli la lengua tan fresca e tan sana
qual parece de dentro la fermosa mazana ;
no la tenié más fresca a la meredïana
quando sedié fablando en media la quintana.
(*Milagros de Nuestra Señora*, 3, qq. 112-113)

Que, porque fora ben dizer
de ssa Madre, fez-lle nacer
fror na boca e parecer
de liro semellança.
(*Cantigas de Santa María*, 24, vv. 54-57)

Le tonblel ovrent, s'ont veü
La tres plus bele flor qui soit
Qui parmi sa boche sailloit.
En sa boche virent la lengue
Belle et entere et sane[41] :

[41] Le manuscrit porte très exactement *sanae*, le *a* est exponctué. Il y a là un problème de rime que nous ne sommes pas parvenue à corriger.

A loer Deu et sainte Marie
Estoit molt bien appareillie.
(*Collection lyonnaise*, f. 51va)

La variante du CLERC DE ROUEN n'a été traduite que par l'auteur lyonnais. Il traduit assez littéralement « invenies in eo florem lilii germinantem » :
Dedenz la boche esgarderés ;
Une flor de lis troverés.
(*Collectio lyonnaise*, f. 87vb)

Enfin, Gautier de Coinci a traduit un miracle de diffusion faible avant son insertion dans le *Speculum historiale* (VIII, 116), les CINQ ROSES EN BOUCHE, d'après P.598. Le texte latin dit : « in ipsius ore quinque rose speciose sunt invente adeo formose et recentes ut mox de rosario collecte, ut cunctis liquido pateret propter servicium quinque psalmorum hoc miraculum evenisse. »

Car trovees furent encloses
En sa bouche cinc fresches roses
Cleres, vermeilles et foillies
Com se luez droit fuissent coillies.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 23, vv. 39-42)

na boca ll'apareceu
rosal, que viron tener
cinque rosas, e creceu
porque fora beneizer
a Madre do Poderoso.
(*Cantigas de Santa María*, 56, vv. 56-60)

Dans la plus ancienne version, une unique fleur signale, par son caractère miraculeux, que le défunt mérite une sépulture chrétienne. Le signe est double : un végétal – le substantif générique *fleur* est prépondérant – indique que la main divine protège cette dépouille, et donc que le défunt mérite d'être accueilli au paradis. Mais la fleur ne peut donner seule la justification du salut ; aussi un second miracle, la langue intègre, vient-il établir le lien de cause à effet entre la prière constante du clerc et la grâce à lui accordée. La constance avec laquelle les traducteurs rendent compte des deux facettes du prodige en révèle la complémentarité : la fleur est signe du salut plus que de la louange mariale ; elle devient le symbole de cette louange une fois découverte la cause de la justification, la prière. Un seul poète unit les deux miracles en un seul, Alphonse X, qui substitue un lis à la fleur générique ; le lis, symbole de la maternité virginale de Marie, suffit à faire connaître la raison du salut : ce pécheur a été sauvé car il avait souvent le nom de la Vierge sur les lèvres.

Si l'enlumineur alphonsin suit à la lettre le texte de la cantiga et dessine un lis (Códice Rico Escorial, f. 36v), les artistes ayant travaillé sur le texte de Gautier de Coinci figurent parfois une rose (ainsi dans le manuscrit La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 12r). La comparaison entre la langue et la rose au v. 91 a pu les y inciter, mais on peut aussi y voir l'effet de leur liberté d'interprétation. Ils sont plus contraints par le texte dans l'enluminure du miracle des CINQ ROSES EN BOUCHE. Le bénéficiaire du miracle avait coutume de réciter chaque jour un petit psautier marial, constitué de cinq psaumes dont les initiales composent le nom de Marie : **M**agnificat, **A**d

Dominum cum tribularer clamavi, **R**etribue servo tuo, **I**n convertendo Dominus captivitatem Sion, **A**d te levavi oculos meos. Moins que la nature de la fleur, c'est la nécessité d'établir un lien précis entre les dévotions et la grâce obtenue qui dicte ce choix, puisque les fleurs répondent à la série de cinq psaumes récitée quotidiennement par le fidèle, au nom d'une analogie dont nous reparlerons bientôt. Mais ce sont bien cinq fleurs, et non les cinq pétales de la rose[42], qui servent le propos analogique.

D'une génération à l'autre de poètes, ce prodige de la fleur en bouche acquiert une place grandissante, car il est un moyen commode pour rendre manifeste le salut accordé à un homme *a priori* exclu de la communauté chrétienne. Dans la *Vie des Pères*, la fleur signale la sépulture indigne d'un fidèle exemplaire victime d'une excommunication collective (conte XV) ; chez Gautier de Coinci (I Mir 39) celle d'un clerc dévoyé ; dans les *Miracoli della Vergine*, elle appuie la demande de sépulture d'un juge assassiné (XXXV). C'est dans les *Cantigas de Santa María* que le prodige concerne le plus grand nombre de bénéficiaires : le CLERC DE CHARTRES (cantiga 24), le moine des CINQ ROSES (cantiga 56), le CHEVALIER QUI RESPECTA UNE FILLE NOMMÉE MARIE (cantiga 195). C'est d'ailleurs la première fois qu'un laïc en est bénéficiaire. Mais il importe de noter que la rose est loin d'avoir l'exclusivité dans le traitement de ce motif miraculaire, et qu'elle est concurrencée par le lis ou par des termes plus généraux. La fleur peut d'ailleurs se faire signe redondant avec d'autres supports de messages. Dans le conte XV de la *Vie des Pères*, un enfant découvre un double prodige :

> Sor lui vit une flor de lis
> et si issoit de ceste flor
> si granz beautez, si granz douçor
> qu'au clerçonet plot mout et sist.
> Maintenant lez la flor s'asist,
> si choisi entor cele flor
> lettres de trop bele color,
> trop bien fetes et trop bien nees
> et totes d'or enluminees.
> Avant ce trest, si dist : « Ci a
> Ave Maria, gracia
> plena, Dominus tecum, voir.
> Ces letres vuel je bien savoir
> et se lirai tot le sorplus :

[42] L'analogie entre le nombre de lettres du nom de Marie et le nombre des pétales de la rose n'a pas été utilisée par les auteurs de miracles. En revanche, le compilateur du *Rosarius* conclut le chapitre sur le rosier par un *Dit de la rose* glosant abondamment ce nombre de pétales, en référence d'abord assez gratuite aux cinq sens, puis dans une interprétation aussi surprenante qu'absconse : deux des cinq pétales représentent l'ancienne Loi, deux la nouvelle, le cinquième la fusion des deux (« Qui ces cinc barbiaus prendera / les deus barbus en trouvera ; sans barbe sont li autre doy / et li quins se diversera : / de l'un costé barbus sera, / de l'autre nient, si com je croy. », f. 39vb).

Benedicta tu in mulieribus
et benedictus fructus ventris tui.
(*Vie des Pères*, XV, vv. 7477-7492)[43]

La fleur est le support prodigieux qui attire l'attention sur le message céleste et appose la signature mariale sur la dépouille. Dans la *Deuxième collection anglo-normande*, une missive est glissée dans la bouche du défunt :

Mes aussi cum il dormi swef,
Hors de sa buche li pendi un bref,
Mult ben escrit de bele lettre
Cum hom ne sust mels entremettre ;
E enz el bref si out escrit
Le salu la mere Jhesu Crist.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XI, vv. 51-56)[44]

Dans les deux cas, c'est à la fois par le contenu du message (la salutation angélique) et l'exceptionnelle qualité des matériaux comme du ductus (« trop bele color », « trop bien fetes et trop bien nees » / « Mult ben escrit de bele lettre », « totes d'or enluminees ») qu'est identifiée l'intervention mariale[45]. La fleur n'est qu'un support, vecteur et faire-valoir d'un message de plus en plus explicite : au signe muet qu'est la langue intègre du CLERC DE CHARTRES, les auteurs plus récents préfèrent le texte explicite de la salutation angélique.

En revanche, issu sans doute de la tradition exégétique, nous trouvons un emploi dans lequel la rose a presque l'exclusive : alors qu'elle naît d'un arbre épineux, la rose elle-même n'a pas d'épine. La « rose sans épine » est abondamment chantée par Gautier de Coinci et le compilateur du Rosarius. Chez les pères pourtant, nous n'avons pas trouvé précisément cette idée. Le verset du *Cantique des cantiques* « Sicut lilium inter spinas, sic amica mea » est évidemment commenté par de nombreux exégètes du Moyen Âge, et l'on comprend bien ici l'opposition de la pureté du lis aux épines métaphoriques de l'humanité[46]. Mais avec la substitution de

[43] [Il vit sur <sa tombe> une fleur de lis, et il se dégageait de cette fleur une telle beauté et une telle douceur qu'elle plut fort au jeune clerc et le charma. Il s'assit aussitôt près de la fleur, et vit sur les pétales de cette fleur des lettres de fort belle teinte, bien tracées et bien inspirées, rehaussées d'or. Il s'approcha et dit : « On lit *Ave Maria, gracia plena, Dominus tecum*. », c'est bien cela. Je veux bien mémoriser ce texte. Lisons la suite : *Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui*. »]

[44] [Mais tout comme s'il était plongé dans un doux sommeil, une lettre lui sortait de la bouche, tracée d'une écriture plus belle que n'aurait pu la tracer nul homme. Le texte en était le salut de la mère de Jésus Christ.]

[45] On pourrait encore citer au f. 39vb de la *Collection lyonnaise* : « Treis lis de sa boche saudront / Et en sa langue troveroiz / Mon non escrit a letre d'or », traduction de « Invenietis quidem tria lilia ex ore ipsius procedentia, in lingua quoque nomen meum, litteris scriptum aureis ».

[46] Ce verset est à l'origine du *Roman dou Lis*, long poème marial composé vers 1300 par un poète anonyme sans doute champenois ; voir le commentaire qu'en a donné Ferdinand CASTETS in *Revue des Langues romanes*, 60 (1918), pp. 5-56. On pourrait citer encore beaucoup d'exemples,

la rose au lis, l'image prend une tout autre orientation. Née d'une souche corrompue, Marie est la Vierge sans tache, sans lésion. Dans le contexte très fortement antisémite des *Miracles de Nostre Dame*[47], on peut lire que Marie est la sainte par excellence, pourtant née du peuple juif. Chez le compilateur du *Rosarius*, ne verrait-on pas ici affleurer l'idée de l'immaculée conception, qui sans être entrée dans le dogme, a ses partisans en Angleterre et en France en cette période du Moyen Âge[48] ? Cette interprétation coexiste avec celle que nous incite à faire Gautier de Coinci. En effet, dans le chapitre I, 32, un développement parallèle est fait par le compilateur au sujet de la cannelle, arbre plein d'épines, à interpréter comme le peuple juif dont est issue Marie.

Une fleur se substitue à l'autre, et l'association des deux fleurs, la rose et le lis, reste très rare dans notre corpus. On la rencontre lorsqu'il s'agit d'évoquer la beauté de Marie. La rose pourra parfois suffire à chanter la beauté de la femme aimée :

> Une couleur avoit rosine
> Si tres esmeree et si fine,
> Si deliteuse et si tres bele
> Riens n'i fesist rose novele.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 31, vv. 97-100)[49]

Rien que de très topique dans cette évocation, dont les occurrences sont nombreuses dans le corpus littéraire médiéval, y compris en dehors du domaine courtois[50]. Mais puisqu'il s'agit le plus souvent de louer la carnation de l'être aimé[51],

---

comme l'un des derniers vers du long poème occitan copié aux ff. 101v-107r du manuscrit Egerton 945 de la British Library, qui chante la « bela flor de ma espina » (voir l'édition de Léon-Émile KASTNER, « Prières à la Vierge en provençal », in *Revue des langues romanes*, 50, 1907, pp. 222-236).

[47] Nous renvoyons à l'étude de Gilbert DAHAN, « Les Juifs dans les *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Archives juives* 16 (1980), pp. 41-49 et 59-68.

[48] Voir Marielle LAMY, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XIIe- XVe siècles)*, 2000.

[49] [<Son visage> avait une couleur rosée si pure et si raffinée, si séduisante et si belle qu'elle surpassait une rose nouvelle.] On rapprochera ce passage du portrait de la FEMME DE ROME après l'intervention purificatrice de Marie, quand Gautier écrit qu'elle est « coloree et vermeille / Et comme rose fresche et clere » (I Mir 18, vv. 586-587) ; au v. 97 du miracle I Mir 31, Marie évoque elle-même sa « face coloree », propos repris quelques vers plus loin par le poète : « En sa face, qu'a plus rovente / Que n'est florete en florie ente » (vv. 173-174).

[50] La consultation du *Corpus de la Littérature médiévale* permet d'en repérer des exemples dans la chanson de geste (« Quant la roïne fu issi demenee / Et ele fu un poi aseguree / Et la colors li est el vis montee, / La veïssiés tant bele coloree / Come la rose en mai la matinee / Quant li solaus en abat la rosee. », *Chanson d'Aspremont*, éd. BRANDIN, 1922, vv. 10923-10928), dans la lyrique (« Dame plus bele que rose », Gace Brulé, Raynaus-Spanke 1939, éd. HUET, 1902) ou dans le roman (« Fu mil tans mius enluminee / Que rose en mai la matinee », Gerbert de Montreuil, *Continuation de Perceval*, éd. WILLIAMS, 1922-1925, vv. 423-424). Voir également Werner ZILTENER, *Repertorium der Gleichnisse und bildhaften Vergleich der okzitanischen und*

la rose appelle le lis, le rouge appelle le blanc, et c'est de l'alliance de ces couleurs que naît, pour les poètes médiévaux comme antiques, la plus excellente des carnations[52]. L'auteur du *Rosarius* ne manque pas une occasion de jouer de cette harmonie, parfois en contexte inattendu, comme dans la description de l'hirondelle :

> Deus precïeuses esmerees
> pierres sont en son cors trouvees ;
> L'une des pierres est blanchete
> et l'autre pierre est rougete.
> (*Rosarius*, II, 2, f. 101va)[53]

L'explication qu'il en donne est assez constante. Nous citons celle qui accompagne la description du corail :

> Ele est rouge par charité,
> de valeur, de grant dignité.
> Li raim de lui sont ses paroles
> – et li fait aussi – qui moles
> tous jours estoient par douceur,
> dures et netes par blancheur [...]
> (*Rosarius*, I, 29, f. 22rb)[54]

Après quelques strophes du *Testament* de Jean de Meun, le compilateur reprend son explication sur la double couleur de la Vierge :

> Double couleur avoit Marie
> Par quoy estoit plus embelie :
> Blanche estoit par virginité,

---

französischen Versliteratur, 1989, *s. v.* Blüte ; une très large majorité des comparaisons florales relevées servent à chanter l'éclat d'une blancheur exceptionnelle.

[51] Le compliment amoureux de l'amant peut aussi en user, et l'on entend Tisbé appeler Piramus « Rose tendre et lis nouviaus » (*Pirame et Tisbé*, éd. BRANCIFORTI, v. 287). Dans le poème marial le *Roman dou lis* que nous citions ci-dessus, la rose elle-même est blanche et rouge, et se fait le symbole de la beauté de l'Amant divin : « La rose est blanche et vermeille / Qu'estoit seul blanche au premier ; / Or est rouge par grant merveille. / Le blanc voy au rouge touchier. (...) Mes amis est vermaus et blans » (vv. 2277-2284).

[52] Voici en exemple quelques vers de la *Vie des Pères* : « Plus ert blanche que fleur de lis, / desus vermeille et couloree » (*Vie des Pères*, LXIX, vv. 29063-29064). On en trouve là encore des exemples dans tous les genres littéraires : la chanson de geste (« Com flours de lis estoit blanche et polie / Et plus vermeille que n'est rose espanie », Adenet le Roi, *Enfances Ogier*, éd. HENRY, 1956, vv. 1470-1), la lyrique (« Dame, mar vi le cler vis et la face / Ou rose et lis florissent chascun jor », chanson d'attribution possible au Chastelain de Couci, éd. LEROND, 1964, pièce n° XIII, vv. 22-23), le roman («La clartés des rubis engraigne / Sa color et envermillist, / Et li blans dont li vermaus ist / Est plus blans que nule autre cose. », Jean Renart, *L'Escoufle*, éd. SWEETSER, 1974, vv. 8292-8295).

[53] [On trouve dans son corps deux pierres précieuses de toute beauté ; l'une des pierres est blanche, l'autre rouge.]

[54] [De grande valeur et dignité, elle est rouge par charité. Ses branches, ce sont ses paroles – ses faits aussi – qui étaient toujours souples, par douceur, dures et précises, par blancheur.]

Rouce par debonaireté.
(*ibid*, f. 22vb)[55]

Rose et lis se trouvent donc associés ponctuellement pour louer la beauté parfaite de la sainte[56]. Rose et lis disent aussi la royauté de la femme chantée. L'*ABC Plantefolie* inséré dans le *Rosarius* (I, 33) loue la « Roÿne, rose, fleur de lis » (f. 52ra). Le sémantisme propre de chacun des termes importe ici peu ; seule compte la triple apostrophe royale. Certains témoins, dont le manuscrit de base de l'édition Långfors, lisent d'ailleurs « Roÿne, dame, flor de lis »[57]. On ne sera guère surpris que ce soit là une valeur métaphorique amplement utilisée par les chantres de la royauté mariale. La fleur de lis est emblème royal dans la chanson qui clôt le chapitre I, 27 du *Rosarius*.

Mais au terme de ce parcours, il apparaît que l'auteur du *Rosarius*, en ce qu'il joue des qualités propres de chaque végétal, est une figure singulière dans le corpus. Les autres textes accueillent essentiellement des fleurs, très génériques, comme signes de l'intervention miraculeuse de Dieu, et la rose vient alors prioritairement sous la plume et le pinceau des artistes comme la meilleure des fleurs. Mais elle se vide quelque peu de sa substance, tandis que le lis doit se contenter d'un rôle très secondaire. Sans doute pour ne pas forcer la note convient-il de rappeler que dans le domaine exégétique non plus ces images du *Cantique des Cantiques* n'ont pas encore, à l'aube du XIIIe siècle, reçu d'interprétations prioritairement mariales.

3- De la terre au ciel

C'est dans le milieu de l'École de Saint-Victor que se développe en premier un mouvement mystique français[58], mouvement qui trouve à s'alimenter dans le *Cantique des Cantiques*. Sans totalement renoncer aux interprétations plus anciennes, les théologiens du XIIe siècle développent peu à peu une interprétation mariale de ce

[55] [Marie avait double couleur, par quoi elle était mieux embellie ; elle était blanche par sa virginité, rouge par sa douceur.]

[56] Rose et lis savent aussi mêler leurs parfums pour le plus grand plaisir des sens : « Tuit quierent soulas et delis / Roses soucies, fleurs de lis. » (Rosarius, II, 45, f. 256ra). Jamais en revanche leur union n'a le sens qu'on lui trouve au chapitre CXV de la *Legenda aurea* ; elles sont alors réunies pour orner le sépulcre de Marie : « Statimque circumderunt eam flores rosarum rosei, scilicet cetus martyrium, et lilia convallium, agmina scilicet angelorum, confessorum et uirginum » (éd. MAGGIONI, 1998, p. 783).

[57] Voir LÅNGFORS, 1916, *op. cit*.

[58] Voir Pascale BOURGAIN, 2002, *op. cit*.

livre-poème[59]. Plusieurs des épithètes mariales récurrentes dans notre corpus, et en particulier chez Gautier de Coinci ou Alfonso X viennent de ce fonds biblique.

En revanche, le compilateur du *Rosarius* fait preuve d'une exceptionnelle originalité, et fournit un catalogue d'épithètes végétales plus étendu, souvent déroutant, et qui donne une impression première de choix hétéroclites. Jugeons-en plutôt par cette simple liste, qui suit l'ordre de la compilation : la menthe, le myrte, le fenouil, le sénevé, le rosier, la cannelle, l'olivier, la fleur de lis, le persil, l'amandier, le plantain, la verge, l'armoise, le laurier, la mandragore (deux chapitres), la chélidoine, l'estragon, l'oignon, le safran, la laitue, la mauve, le pin, le mûrier, l'éllébore, le lierre, l'aneth, la violette, l'ortie et le palmier. Certaines de ces images sembleront assez vite familières au lecteur de textes mariaux :

- du rosier et de la fleur de lis, nous venons de parler ;
- le myrte, la cannelle, le palmier nous viennent du *Cantique* ;
- pour l'olivier et le sénevé, le *Nouveau Testament* fournit des clés de lecture bien connues, mais dont l'usage en un sens marial déroute un instant. L'olivier est cité pour la persistance de son feuillage, symbole de la virginité (sens lié aussi chez notre auteur au laurier), le sénevé est la métaphore de l'humilité, dont l'obéissance mariale au projet divin est le parangon ;
- la verge hésite entre le règne végétal et celui des choses. Coupée de son tronc, elle devient le bâton insigne du pouvoir. Mais dans le cas de Marie, la verge est avant tout image biblique, verge d'Aaron, verge de Jessé, verge fleurie de Joseph, « Celi dont Diex parla par Ysaïe, / Qui de Jesse burjona, naist et crut » (*Miracles de Nostre Dame*, II Ch 7, vv. 33-34)[60]. Signe de l'élection divine, signe de la puissante intervention miraculaire de Dieu dans le cours naturel des choses, signe enfin de la double nature du Christ, Fils de Dieu, et dernier rejeton d'un lignage humain royal. Nous parlions ci-dessus de la curieuse image de la rose demeure de l'Esprit Saint ; il est clair que la verge fleurie de Joseph est comme la réalisation historique de cette métaphore, l'inhabitation par l'Esprit, et la fécondation par l'Esprit de la matrice qui semblait pourtant condamnée à la stérilité ;
- on comprendra également que notre compilateur donnant à *celidoine* une étymologie de type « celi dona », « don du ciel », en fasse le symbole de

[59] C'est en particulier le cas chez Rupert de Deutz (dont le commentaire a été rédigé entre 1110 et 1119) ou chez Honorius Augustodunensis (qui puise dans le *Cantique*, ainsi qu'au chapitre 24 de l'*Ecclésiastique*, nombre des images développées dans le *Sigillum Mariae*, rédigé vers 1120).

[60] [Celle dont Dieu parla par la bouche d'Isaïe, le bourgeon né et issu de Jessé.] Les commentaires de ce passage chez les théologiens doivent évidemment rappeler ce que nous avons dit plus haut à propos de la fleur : la Vierge est la *virga*, le Christ la *flos* ; voir Anita GUERREAU-JALABERT, « L'Arbre de Jessé et l'ordre chrétien de la parenté », in *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996, pp. 137-170, et particulièrement p. 140.

la femme par laquelle s'est réalisé le projet divin de rédemption de l'humanité.

Quant aux autres végétaux, ils sont tous connus des traités médiévaux de pharmacopée pour avoir quelque vertu médicinale : purgation, asepsie, neutralisation des substances toxiques telles les venins… Ils peuvent donc métaphoriquement révéler le bénéfice de l'action mariale dans le salut individuel et collectif. Fréquenter par la prière Marie, c'est se donner une arme contre les mauvais instincts qui nous éloignent du projet divin pour l'humanité, et donc du Paradis. Presque chacune des gloses conservées pour les plantes de cette liste développe à un moment ou un autre ce point. N'en voici qu'un exemple :

Mez ventre plain de gloutonnie
sane et cure la sobre Marie
Le dongereus molt reconforte,
Marie a miex mengier l'enhorte.
Se ton mengier est trop petit
Marie te donra apetit ;
se les viandez de couvent
t'ennuient a mengier souvent
et tu iez devos a Marie
el estaindra ta lecherie.
(*Rosarius*, I, 24, f. 3ra)[61]

Toute vertu médicinale est prétexte à ce type de développement, sans véritable souci pour les caractéristiques propres de chaque végétal. Autant dire que les commentaires, extrêmement répétitifs, pourraient parfois être interchangés. Le compilateur esquive toute mise en cause de la pertinence des rapprochements symboliques :

Se Marie j'apele foile
nus ne tigne ce a merveille.
Et a la foille et a racine
est comparee la divine.
Se tu me demandes pourquoy
une autre fois dire le doy.
(*Rosarius*, II, 32, f. 219ra)[62]

Tous les commentaires des propriétés des végétaux dans le *Rosarius* insistent sur leur capacité à désencombrer notre chair humaine de tout ce qui la grève et l'empêche de s'élancer vers le ciel. Par leur nature, les végétaux symbolisent l'élan vers les cieux de ce qui pourtant a les racines – ou les pieds – pris dans la tourbe de

[61] [Mais Marie soigne et guérit le ventre empli de gourmandise. Elle réconforte celui qui est en danger et l'encourage à mieux manger. Si tu ne manges pas assez, Marie te donnera de l'appétit ; si tu souffres de manger trop souvent les plats du couvent, et que tu es fidèle à la Vierge, elle éteindra ton mauvais désir.]

[62] [Que personne ne s'étonne de m'entendre appeler Marie feuille. La divine est comparée à la feuille et à la racine. Si tu m'en demandes la raison, je te la donnerai un autre jour.]

ce monde[63]. Les commentaires reviennent continûment sur la coexistence harmonieuse en Marie d'une humanité très humble et d'une appétence spirituelle forte.

4- Hortus conclusus et profusus

Dans le *Rosarius*, mais aussi au seuil des *Milagros de Nuestra Señora*, Ces végétaux, en leur multitude et en leur diversité, dessinent un jardin merveilleux, fécond, abondant, ombragé et lumineux, qui recrée l'espace d'un livre quelque figure du Paradis perdu, de ce jardin d'où l'humanité a été chassée par la faute d'Ève, et où la Grâce surabondant en Marie pourra la faire entrer de nouveau, régénérée. Marie porte en elle un premier signo de cette humanité nouvelle[64], sa virginité. Écoutons Gonzalo de Berceo :

> Esti prado fue siempre verde en onestat,
> Ca nunca ovo mácula la su virginidat,
> Post partum et in partu virgin de verdat,
> Illesa, incorrupta en su entegredat.
> (*Milagros de Nuestra Señora*, Prologue, q. 20)[65]

Berceo glose l'épithète bien connue de l'*hortus conclusus* ; employée dans le *Cantique des Cantiques* pour parler de l'aimée (4, 12[66]), l'expression a été utilisée très tôt comme métaphore virginale[67], bien avant les lectures mariales de l'ensemble du *Cantique*. Au seuil de son œuvre miraculaire, Berceo offre ainsi une très belle description de l'*hortus* marial. Mais à y regarder de plus près, on constate un fort infléchissement par rapport au discours théologique[68] ; Berceo s'attache moins à la

---

[63] Anita GUERREAU-JALABERT (1996, *op. cit.*) analyse l'écart entre les représentations de l'Arbre de Jessé et les arbres généalogiques. Les premières gardent très présentes les caractéristiques végétales, essentielles à leur symbolisme : « On pense en particulier à l'Arbre de vie, à ses rapports avec la Croix, le Christ et l'Église, ainsi qu'au lien établi par certaines images entre l'Arbre de Jessé et la vigne – ou le lys. Les conceptions chrétiennes ont affecté les arbres pourvus de feuilles ou de fruits, donc vivants et féconds, de valeurs spirituelles. » (p. 154)

[64] Fabienne Pomel établit un lien entre la renaissance végétale de la reverdie dans certains textes et celle des âmes dans l'au-delà (Fabienne POMEL, *les Voies de l'Au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, 2001, pp. 96-97).

[65] [Ce pré fut toujours vert, par son honnêteté, car sa virginité ne fut nullement entachée : vierge en vérité *post partum* et *in partu*, sans blessure et sans atteinte à son intégrité.]

[66] « Hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus ».

[67] Elle est commentée en ce sens par Ambroise de Milan dans le *De Virginibus* (in *PL*, vol. XVI, col. 201). Dans les siècles suivants, elle deviendra image de l'âme et pourra procurer la métaphore structurelle de traités de dévotion.

[68] Nous y insistons d'autant plus que les commentateurs de ce prologue nous semblent avoir surévalué l'influence de Bernard de Clairvaux sur la poésie de Gonzalo de Berceo ; voir en

clôture du jardin qu'à son agrément. Les éléments communs entre les livres 4 et 5 du *Cantique des Cantiques* sont certes abondants, mais Berceo peint surtout un *locus amoenus*, un pré vert jonché de fleurs, favorable au repos (la description occupe les strophes 1 à 15)[69] :

> (...) caeçi en un prado,
> Verde e bien sençido, de flores bien poblado,
> Logar cobdiçiaduro pora omne cansado.
> (*Ibid.*, q. 2bd)[70]

On y trouve à la fois les fleurs dont le parfum soulage, l'eau qui apporte la tempérance[71] et les arbres fruitiers, qui fournissent de l'ombre et de la subsistance[72]. Une fois installé à l'ombre d'un arbre, le pèlerin peut écouter le chant des oiseaux, « odí sonos de aves, dulces e modulados ». Ce chant donne lieu à un long développement (strophes 8 à 10)[73], bien compréhensible quand on sait le rôle de la musique dans la conduite des âmes vers les expériences spirituelles les plus fortes. Inaccessible à la corruption, ce *locus amoenus* offre d'inépuisables richesses :

> Los omnes e las aves, quantos acaecién,
> Levavan de las flores quantas levar querién,
> Mas mengua en el prado ninguna non facién :
> Por una que levavan tres e quatro nacién.
> (*Ibid.*, q. 13ad)[74]

L'explication symbolique ne viendra qu'après la description ; on s'en sera douté, le « buen prado » (q. 19a) n'est autre que la « Virgen Gloriosa » (q. 19c). Chaque élément du *locus amoenus* devient clé de lecture pour le recueil miraculaire. Les sources en sont les évangélistes, plaçant la parole narrative du poète castillan

---

particulier Élisabeth DRAYSON, « Some possible sources for the introduction to Berceo's Milagros de Nuestra Senora », in *Medium Aevum*, 50/2 (1981), pp. 274-283 ; Roger MARTIN, *The influence of the exegetical tradition of the Song of Songs on the « introducción » to the Milagros de Nuestra Senora of Gonzalo de Berceo*, 1975, présentation in *Dissertation Abstracts International* 35 / 8 (1975), n° 5354. Non que cette influence soit contestable, mais on ne relève aucune trace de reprise littérale, et il conviendrait de considérer que c'est plus généralement la tradition spirituelle monastique qui sourd en ces vers.

[69] Ce prologue a donné lieu à une abondante bibliographie. Outre les références données à la note précédente, on pourra consulter Alejandro ULI BALLAZ, « ¿ Es original de Berceo la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* ? » in *Berceo*, 86 (1974), pp. 93-117.

[70] [J'arrivai dans un pré vert, bien ensemencé, bien jonché de fleurs, lieu fort agréable pour un homme fatigué.]

[71] « Fons hortorum puteus aquarum viventium quae fluunt impetu de Libano » (*Cant.*, 4, 15).

[72] « Veniat dilectus meus in hortum suum et comedat fructums pomorum suorum » (*Cant.* 5, 1).

[73] Ce n'est pas le lieu pour une comparaison avec d'autres développements de la topique paradisiaque aux XIIe et XIIIe siècles ; le rapprochement a été partiellement réalisé par les études du prologue mentionnées ci-dessus.

[74] [Tous les hommes et les oiseaux qui passaient par là emportaient ce qu'ils voulaient de la flore, sans diminuer en rien la richesse du pré ; pour une fleur qu'ils emportaient il en naissait trois ou quatre.]

dans la continuité de la Parole fondatrice du christianisme. Quant à l'ombre apaisante, elle est l'image de l'intercession mariale :

> La sombra de los árboles, buena, dulz e sanía,
> En qui ave repaire toda la romería,
> Sí son las oraciones que faz Santa María
> Que por los peccadores ruega noch e día.
> (*Ibid.*, q. 23)[75]

Pour nous la procurer, Marie nous conduit sous le feuillage protecteur de ses miracles, « los santos miraclos » (q. 25b). Le lecteur sait maintenant combien il doit savourer les vingt-cinq haltes que le recueil lui proposera sans tarder. Sur les branches de ces prodiges peuvent venir se placer pour une chorale ininterrompue les oiseaux, chantres de la Vierge : Augustin et Grégoire, les prophètes, apôtres, confesseurs, martyrs, vierges saintes ; enfin les clercs, au premier rang desquels celui qui s'est nommé au premier vers « Gonçalvo de Verceo ». Reste à charmer la vue : or on peut admirer une multitude de fleurs, les noms de la Vierge, « los nomnes que li da el dictado » (q. 31c) ; la perfection de ce parterre mille fleurs tient autant à l'abondance qu'à la variété des couleurs, et le poète devra s'efforcer de faire preuve d'inventivité dans son œuvre mariale quant au choix des épithètes. Une idée comparable se lira sous la plume du compilateur du *Rosarius* :

> Ne fai force se je la bele
> Par divers nons souvent l'apele.
> Diex scet j'ai bonne entencion :
> A ce qu'el soit plus hounouree
> Par plurieurs nons l'ay apelee.
> Par divers mos l'ai denommee
> Quar de tous dons est adournee.
> (*Rosarius*, f. 64va)[76]

Quand nos poètes évoquent un jardin marial, c'est moins en pensant à l'*hortus conclusus* – même s'il est impensable qu'ils ignorent la métaphore – qu'en rêvant à un *hortus profusus* éclatant de couleurs. Le rapprochement s'impose entre ces parterres et le nom de la Vierge, paré chez Alphonse X des couleurs d'un bouquet. Les couleurs employées par le copiste héros de la cantiga 384 pour transcrire le nom de la Vierge essaient ainsi de rendre compte de la multitude des qualités mariales :

> A primeyra era d'ouro, coor rica e fremosa
> a semellante da Virgen nobre e mui preçiosa ;
> e a outra d'azur era, coor mui maravillosa
> que ao çeo semella quand'é con sas esplandores.

---

[75] Trad Berceo [L'ombre des arbres, bonne, douce et bénéfique, où tous les pèlerins trouvaient repos, ce sont les prières de la Vierge Marie, qui prie nuit et jour pour les pécheurs.]

[76] [Je n'exagère pas si j'appelle la belle de divers noms. Dieu sait que mon intention est bonne : je l'ai appelée de plusieurs noms pour qu'elle soit plus honorée. Je lui ai donné divers mots pour noms car elle est ornée de tous les dons] ; nous reparlerons de ce texte en conclusion de notre étude. On en trouvera l'édition complète en Annexe 4.

(...)
A terçeyra chaman rosa, porque é coor vermella.
(*Cantigas de Santa María*, 384, vv.15-20)[77]

À la fin du XIIe siècle, Lambert le Bègue chantait déjà

Ave jardins plains de floretes,
De roses, de liz, de violetes.
Roses d'amors, liz de chastez,
Violete d'umiliteit.
(Lambert le Bègue, *Psautier*, XVII, vv. 171-174)[78]

Le jardin marial des poètes romans est un jardin luxuriant et multicolore, ce que les œuvres s'efforcent de refléter, par des moyens divers : variété des noms de la Vierge, variété des formes, variété des récits. Gonzalo de Berceo est toutefois le seul à associer quelque agrément au récit miraculaire : plus que des morceaux didactiques, les miracles sont des consolations dans les tribulations de l'existence, les instruments de la constante miséricorde mariale. Abrité sous leur ombre tutélaire, le fidèle peut jouir pleinement du parterre qui l'entoure. Ceci pose la question du lien entre deux œuvres de Gonzalo de Berceo, les *Milagros* et les *Loores de la Virgen*. On le sait, la tradition manuscrite de l'œuvre de Gonzalo de Berceo est essentiellement moderne, et nous empêche d'avoir une claire idée d'une éventuelle mise en recueil médiévale. Le prologue des *Milagros* suggère pourtant une complémentarité, entre le feuillage offert par l'œuvre narrative, et la litanie d'épithètes mariales, le pré fleuri, des *Loores*[79], dont les 233 quatrains glosent les épithètes mariales de l'Ancien Testament. À en croire la description du jardin paradisiaque comme métaphore du recueil, il conviendrait sans doute d'envisager l'œuvre marial du prêtre de la Rioja en diptyque.

5- Champ de fleurs et chapel de roses.

Gautier de Coinci appartient de ce point de vue à un univers poétique sensiblement différent. Si la métaphore du champ de fleurs est bien présente dans son œuvre, elle s'ancre davantage dans la tradition rhétorique que dans la lecture biblique :

[77] [La première était d'or, couleur belle et riche, semblable à la Vierge, noble et très précieuse ; la deuxième était d'azur, couleur merveilleuse qui ressemble au ciel quand il brille de tout son éclat (...) ; on nomme rose la troisième, car c'est une couleur vermeille.]

[78] Édition Keith V. SINCLAIR, « Les manuscrits du Psautier de Lambert le Bègue », in *Romania*, 86 (1965), pp. 22-47.

[79] *Los Loores de Nuestra Señora*, édition Brian DUTTON, 1975.

Ainz faz aussi comme cil fait
Qui les fleurs quiert aval la pree
Qui toute est vers et enflouree
Et qui tant voit de fleurs diverses –
Vermeilles, indes, jaunes, perses –
Et par derriere et par devant
Ne seit les queles cueille avant.
Autel vos di, par sainte Gemme,
Des hauz myracles Nostre Dame :
Truis tant toz en sui esbahis
Et, puis que jes ai envaïs,
Retraire encor aucun en vuel,
Mais ce n'iert pas de fuel en fuel,
Tout en ordre ne tout affait,
Car je n'aroye ja mais fait.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 18, vv. 6-20)[80]

La métaphore n'est pas isolée dans les *Miracles de Nostre Dame* : elle était déjà présente dans le second prologue du livre I, le prologue des chansons. Gautier y présentait les chansons comme des fleurettes permettant de faire une halte sur le long chemin qui doit conduire à la connaissance de la Vierge, halte pour le lecteur, halte pour l'auteur qui aime à dire que la composition lyrique est la seule qui lui reste accessible lorsque s'abattent sur lui fatigues et migraines :

Tout cest livre volrai joncier
E florir d'odorans floretes.
C'iert de flories chançonnetes,
Qui si tres doucement flairront
Tout li cuer celz en esclairront
Qui la rose aimment fresche et clere
Dont Diex daigna faire sa mere.
Por ce que la tres douce dame
De l'amor de ma lasse d'ame
Et de men cuer a le suel,
Des floretes de mon prael,
S'ele santé me donne et livre,
Tout enflorer volrai cest livre.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 2, vv. 32-44)[81]

Nous ne sommes pas très loin en apparence du « prado sençido » de Berceo dans lequel nous nous sommes longuement arrêtés. Mais l'analogie fondamentale n'est pas présente chez Gautier : les fleurs ne sont chez lui les mille noms de la Vierge,

[80] [Je fais comme celui qui cherche des fleurs dans un pré tout vert et fleuri, et qui voit tant de fleurs diverses (rouges, violettes, jaunes et bleues) devant et derrière lui qu'il ne sait lesquelles cueillir en premier. Je vous dis la même chose, par sainte Gemme, des miracles fameux de Notre-Dame : j'en trouve tellement que j'en suis stupéfait, et maintenant que je suis entré en ce pré, j'en veux récolter encore un. Mais je ne le ferai pas feuille après feuille, dans l'ordre et sans omission, car je n'en viendrais jamais à bout] ; nous estimons que les verbes *envair* et *retraire* filent la métaphore florale et les traduisons en ce sens.

[81] [Je voudrais joncher et fleurir tout ce livre de fleurettes odorantes, c'est-à-dire de chansons fleuries, desquelles émanera une si douce odeur qu'en seront illuminés tous les cœurs qui aiment la rose fraîche et claire dont Dieu voulut faire sa mère.]

mais les récits lus chez les prédécesseurs et les créations poétiques de l'auteur, c'est-à-dire des pièces littéraires procurant du plaisir. Le bouquet ici composé est une composition de *flores rhetorici*[82] : cela n'exclut nullement les variations sur les noms de Marie, mais elles ne sont qu'une des multiples *colores* employées par le poète pour procurer de l'agrément. Le pré fleuri n'a pas chez le prieur bénédictin de sens mystique ; il évoque la bibliothèque, la « matere » abondante (II Pr 1, v. 3) qui alimente l'inspiration du poète dévot.

En revanche, l'équivalence posée ci-dessus entre les noms de la Vierge et les fleurs en appelle une autre, historiquement bien connue, entre les roses et les salutations angéliques. Symbole de Marie, la rose devient au XIIIe siècle l'offrande matérielle par excellence à présenter à la sainte[83] ; nos plus anciens textes ignorent cette dévotion, qu'on trouve en revanche dans la collection vénitienne, au miracle XX : « ma devota era de la mare de Deo e la ymagene soa cum rose e cum fior de liio spesse fiade adornava »[84]. À la génération antérieure, Alphonse X racontait l'histoire d'un chevalier provençal qui avait promis d'offrir chaque jour une guirlande de roses à Marie (cantiga 121). Les jours où aucune rose ne peut être trouvée, il la remplace par une salutation angélique :

> E aquesto cada día | podendo-as achar,
> e senon, por cada rosa | dissesse en seu logar
> huna vez « Ave Maria », | e assi fosse cercar
> a guerlanda toda delas, | e que lla fezess' atal.
> (*Cantigas de Santa María*, 121, vv. 10-13)[85]

Des brigands s'approchant de lui pour lui dérober ses biens sont immobilisés par une vision : ils voient Marie tendre une rose à son dévot à chaque récitation d'une salutation angélique[86]. La guirlande verbale se fait le parfait équivalent de la guirlande florale. Elle lui emprunte également son nom : *rosarium* ou *sertum*.

Le rosaire se compose d'une ou plusieurs séries de cinquante unités (les cinquante grains des chapelets), chacune des unités ayant pour cœur une identique prière mariale, parfois le *Gaude Maria*, mais dans la plupart des cas un *Ave Maria*. Ce n'est pas tant en ce qu'elle est illustrée par plusieurs motifs miraculaires – les SALUTS

---

[82] Edmond FARAL consacre quelques lignes aux fleurs de rhétorique aux pages 91-92 de son édition des *Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, 1923. Les citations données à ces pages nous semblent indiquer que les *flores* désignent l'ornement, qu'il vienne des *colores rhetorici* ou des *auctoritates* que le Moyen Âge se plaisait à combiner en *florilegium*.

[83] Voir André DUVAL, article « Rosaire » du *Dictionnaire de spiritualité* ; voir également les quelques lignes consacrées à cette dévotion dans le catalogue *Sur la terre comme au ciel, op. cit.*, p. 69.

[84] [Mais elle avait de la dévotion pour la Mère de Dieu, et ornait souvent son image de roses et de fleurs de lis.]

[85] [Et cela, chaque jour, quand il pourrait les <les roses> trouver. Sinon, il dirait à la place de chaque rose un « Ave Maria », pour achever ainsi la guirlande, et la faire de la même manière.]

[86] Ce motif offre le sujet d'une pièce des *Miracles de Nostre Dame par Personnages*, édition Gaston PARIS et Ulysse ROBERT, t. 2, miracle XI, 1877.

ABRÉGÉS ou le CHEVALIER AMOUREUX pour ne citer que ces deux-là – qu'elle nous intéresse ici, mais plutôt en ce qu'elle commande la structure de l'une des œuvres de notre corpus. Bien que nous n'en conservions pas le prologue, nous pouvons déduire le titre donné à son œuvre par le compilateur du manuscrit fr. 12483 de la Bibliothèque nationale des nombreuses annotations qui permettent de distinguer les vers propres à l'auteur de la collection mariale de ceux empruntés à des prédécesseurs. En marge des premiers, on lit le plus souvent « Ros' », une fois « Rosari' » (f. 19v), ce qui a autorisé Arthur Långfors à donner au manuscrit le nom de « Rosarius » sous lequel il est maintenant bien connu[87].

Nous conservons les fragments de deux livres, chacun initialement composé de cinquante chapitres, preuve complémentaire de l'analogie entre l'ouvrage littéraire et la dévotion : le dernier chapitre du premier livre porte le numéro « L » dans la rubrique du f. 90va ; la table du second livre annonce cinquante chapitres. Il semble que ce rosaire en langue d'oïl joue également – et c'est souvent le cas – d'une seconde analogie, cette fois avec le psautier[88]. D'après ce second modèle, il convient de supposer que le *Rosarius* était initialement composé de trois livres de cinquante chapitres, et non de deux[89].

La dévotion du rosaire commande la macrostructure du *Rosarius* ; elle donne peut-être aussi en partie au recueil sa couleur bigarrée. Plus que d'autres, cette collection joue en effet de trois modalités de la louange mariale : chaque chapitre se

---

[87] Arthur LÅNGFORS, « Notice du manuscrit 12483 de la Bibliothèque nationale », in *Notices et extraits de la Bibliothèque nationale*, 39/2 (1916), pp. 503-662.

[88] Nous avons analysé plus longuement la structuration du *Rosarius* dans une communication intitulée « Semis, marcottage et greffe : les techniques de la compilation dans le *Rosarius* », donnée au colloque « Le livre, le texte, le temps : la mise en recueils au XIIIe siècle » (Genève, 16 et 17 novembre 2007), actes à paraître en 2009. On se reportera également à la notice d'Arthur LÅNGFORS, 1916, *op. cit.*, et aux articles de Gérard GROS, « Au jardin des images mariales : aspects du plantaire moralisé dans la poésie religieuse du XIVe siècle », in *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*, *Senefiance*, 28 (1990), pp. 139-153 ; id., « Du sommaire encyclopédique à la compilation mariale. Étude sur la moralisation des choses dans le *Rosarius* », in *Le divin : discours encyclopédiques*, 1994, pp. 181-200.

[89] L'hypothèse n'est pas sans poser des questions très matérielles. En effet, le nombre moyen de vers pour les chapitres conservés dans leur intégralité est de 785. Multiplié par 150, ceci nous conduit à envisager une œuvre de près de 120000 vers (117750 vers auxquels il convient d'ajouter les prologues), œuvre tout à fait monumentale. À raison de deux colonnes de quarante-quatre lignes, le texte aurait couvert environ 680 feuillets. Une restauration en cours à la Bibliothèque nationale de France permettra peut-être de savoir si les cahiers conservés portent la trace de reliures antérieures. Si une telle œuvre a été autrefois achevée et reliée, elle aurait pu occuper quatre volumes d'environ 170 feuillets. Dans une logique purement arithmétique, une scission pourrait intervenir après le chapitre 37 ou 38 du premier livre, après le 25e du second livre, et au sein du livre 3, vers le chapitre 12 ou 13. Or, on observe une perte très importante après le chapitre 38 du premier livre, et une de moindre ampleur après le chapitre 23 du second livre. Certes, d'autres lacunes sont à déplorer, mais celles que nous venons de mentionner pourraient appuyer une hypothèse qui est née de fructueux échanges avec Anne-Françoise Leurquin (I.R.H.T.).

trouve doté d'un double noyau, une description de chose longuement commentée, et un miracle, le compilateur troquant en cours de chapitre la stylistique de la prédication pour celle de la narration. À ces deux premières notes s'ajoute la note lyrique, que le compilateur fait tinter en son œuvre par de multiples emprunts aux chansons et prières de son temps[90]. Contaminée par l'esthétique de l'encyclopédie, on retrouve ici une des caractéristiques du rosaire en ses prémices : loin de n'être que répétition mécanique d'une prière identique, chacune des unités s'accompagnait en effet d'une méditation, qui puisait dès le haut Moyen Âge dans des florilèges de péricopes évangéliques ou de sermons. À chaque chapitre du *Rosarius*, l'âme préparée par le commentaire peut méditer le miracle puis rendre grâce par la prière et le chant.

La bigarrure vient aussi de l'extrême variété des sources latines ou romanes utilisées par le compilateur[91], variété qui ne laisse de susciter l'étonnement pour ne pas dire l'admiration : pour s'en tenir aux principales, citons Vincent de Beauvais, Géraut de Frachet, Thomas de Cantimpré, Étienne de Bourbon, Jean de Meun, la *Vie des Pères*, Gautier de Coinci, un chansonnier aujourd'hui perdu et Jean de Saint-Quentin. La personnalité du compilateur intrigue, et l'on regrette de ne pas parvenir à en savoir plus sur son compte. Arthur Långfors le pensait prédicateur dominicain soissonnais. Le premier élément ne fait guère de doute, les quelques allusions autobiographiques relevées par le savant finlandais le démontrent suffisamment. On ajoutera que la dévotion du rosaire occupe une place de choix dans la spiritualité de l'ordre ; la légende n'en attribue-t-elle pas l'invention à Dominique en personne ?

Toutefois, la bibliothèque utilisée par le compilateur, tout spécialement sa composante romane, pointe vers le milieu parisien : plusieurs textes insérés font référence à Paris (citons par exemple le *Dit des Moustiers de Paris*, au f. 128va) ; malgré sa longueur, le *Testament* de Jean de Meun est cité dans sa quasi intégralité. Le manuscrit lui-même est de facture parisienne : l'unique enluminure conservée (f. 96rb) a été réalisée dans les années 1340 dans un atelier proche de celui des Monbaston[92]. Remarquons au f. 2r un ex-libris du couvent de Poissy (XVIe siècle) : « Ex bibliotheca fratrum praedicatorum de Pisciaco ». La charte de fondation de l'abbaye, en 1304, prévoit la présence de prédicateurs dominicains ; les quelques noms conservés montrent que ces prédicateurs étaient souvent très liés au couvent

[90] Voici à titre d'exemple la structure d'un chapitre conservé en son entier, celui consacré à la menthe, I, 24 (les numéros de vers donnés entre parenthèses sont ceux de la transcription que nous avons réalisée en vue de l'édition du texte) : description de la menthe et commentaire marial (vv. 320-375), miracle (vv. 376-473), transition (vv. 474-487), chanson (vv. 488-536), second miracle et louange mariale (extraits du *Miserere* du Reclus de Molliens, vv.537-952).

[91] On en trouvera la liste exhaustive dans la notice d'Arthur LÅNGFORS, 1916, *op. cit.*

[92] Nous remercions Marie-Thérèse GOUSSET d'avoir identifié pour nous l'atelier de production de cette enluminure.

de la rue Saint-Jacques[93]. Le public visé par notre prédicateur est vaste mais ponctuellement, l'auteur s'adresse visiblement à une communauté de femmes :

> De ce pri cele ne soies mie
> quar tele ne fu pas Marie.
> C'est la fourme de ta vie ;
> abeesse est de t'abaie.
> Vif si comme vit t'abeesse ;
> a sa vie la tieue adresse.
> (*Rosarius*, I, 35, f. 57va)[94]

Le compilateur du *Rosarius* pourrait bien être l'un des prédicateurs du couvent de Poissy. Pour les religieuses, il aura composé une couronne de dévotion découpable et remodelable à l'envi, tant il est vrai qu'aucun lien autre qu'arithmétique n'assure la cohésion ni l'ordonnance du recueil. Les chapitres se suivent sans ordre manifeste – qu'on le cherche dans les sources utilisées ou dans les choses commentées – et sans nul jeu d'écho de l'un à l'autre. Tout au contraire, la lecture continue fait sentir parfois lourdement les redites et répétitions des commentaires, allant parfois jusqu'au remploi de vers. Mais n'est-il pas vrai qu'une fleur ressemble à une fleur, et qu'il y faut la mise en bouquet pour faire savourer les nuances ?

En son état lacunaire, le *Rosarius* est un exemple unique de psautier marial en langue romane, et l'aboutissement de l'idée que les louanges de la Vierge, fussent-elles chantées ou narrées, sont aptes à composer un somptueux bouquet, ou pour reprendre la métaphore de Gautier de Coinci, un majestueux champ de fleurs. Il trouve l'équilibre entre la structuration selon une logique numérique héritée des pratiques dévotionnelles, et la bigarrure recherchée du recueil comme image de la Vierge.

Mettant en œuvre l'équivalence de la louange et de la rose, le *Rosarius* nous incite en effet rétrospectivement à contempler les recueils miraculaires comme des compositions florales, dans lesquelles la diversité des images mariales cherche à compenser les défaillances du langage face à la perfection de la sainte. Comme la diversité des couleurs du pelage de la panthère, la variété du bouquet floral tente de donner un portrait d'une perfection ineffable. L'image du champ de fleurs nous invite à comprendre qu'au-delà des images artistiques, au-delà des récits de mariophanies, c'est l'ensemble de l'ouvrage miraculaire qui cherche à se faire

[93] Voir Joan NAUGHTON, « Friars and their books at Saint-Louis de Poissy, a Dominican foundation for nuns », in *Scriptorium*, 52 (1998), pp. 83-102.

[94] [Je te supplie de ne pas ressembler à ces femmes, car Marie ne fut pas ainsi. Marie est le moule de ta vie ; elle est l'abbesse de ton abbaye. Vis à l'exemple de ton abbesse ; conduis ta vie d'après la sienne.]

portrait de Marie ou du moins à donner une idée de l'inépuisable richesse du personnage.

L'analogie entre la fleur et la prière n'est qu'une des manifestations des passages incessants entre l'épithète offerte à la contemplation de la *visio intellectualis* et des symboles plus directement perceptibles par la *visio corporalis* comme ces fleurs nées sur les dépouilles des fidèles.

Chapitre 4

Les recueils miraculaires

Bien que rapprochées dans le temps et parfois apparentées, les collections miraculaires répondent différemment au souhait de composer pour la sainte. Trois d'entre elles mettent nettement en avant une métaphore végétale comme modèle structurel : nous avons parlé du *Rosarius* au chapitre précédent, ainsi que des vers de Gautier de Coinci et de Gonzalo de Berceo qui exposaient l'analogie entre le champ de fleurs et la collection poétique dédiée à Marie. La métaphore florale, selon qu'elle penche davantage du côté du bouquet ou du pré fleuri, invite à jouer distinctement de l'ordre et de la variété : le bouquet s'ordonne, tout en s'embellissant de la diversité ; le pré fleuri, à la différence du jardin, invite à la flânerie sans imposer ni réelle organisation ni itinéraire. L'un et l'autre s'enrichissent de la polychromie et de la diversité des formes et des matières.

Si d'autres contraintes peuvent intervenir dans la composition de l'œuvre – il nous faudra en particulier tenir compte des modèles suivis[1] – la grande majorité des recueils répondent à cette esthétique d'ordre et de variété, imposée par la figure de celle dont ils tentent de faire le portrait, Marie, qui est pour eux la plus harmonieuse des créatures, et celle dont les multiples vertus appellent le choix d'une palette infinie de couleurs.

Nous proposons, pour plus de clarté, d'examiner tour à tour chacune des dix œuvres[2], reportant à la fin de ce tour d'horizon la mise en évidence des lignes de force, des convergences et similitudes.

---

[1] Au seuil de ce chapitre, nous ne pouvons que reconnaître la grande résistance du domaine latin aux velléités de classification. On trouvera dans l'Annexe 5 un état de la question, ainsi que des propositions de groupements. Comme il n'existe pas deux manuscrits identiques, les rapprochements sont toutefois bien plus problématiques que ne le laissaient espérer les travaux d'Adolf MUSSAFIA à la fin du XIXe siècle.

[2] Nous ne reviendrons pas sur le cas du *Rosarius*, dont nous avons présenté la structure au chapitre précédent.

1- Une tradition anglo-normande ?

Les plus anciennes collections romanes, comme les premières collections latines, viennent du domaine anglo-normand, insulaire ou continental. Rappelons l'inventaire qui en a été fait par Joseph Morawski[3] : les quelques pièces du fragment d'Orléans (deuxième moitié du XIIe s.), les quarante-neuf miracles du *Gracial* (fin du XIIe s.), les soixante miracles de la *Deuxième collection anglo-normande* (première moitié du XIIIe s.). Bien qu'ils soient plus tardifs, nous n'oublions pas les trois miracles d'Everard de Gateley (deuxième moitié du XIIIe s.).

Ces recueils ont en commun une tradition manuscrite simple, voire pauvre ; emblématiques à première lecture de ces traductions qui « serrent de près le texte latin »[4], ils ont été très tôt étudiés conjointement à leur modèle latin supposé.

Le *Gracial* d'Adgar

Faut-il dès lors ouvrir de nouveau le dossier des sources du *Gracial* ? Cela semble un fait acquis que les deux collections complètes, *Gracial* et *Deuxième collection anglo-normande*, ont été composées à partir d'une même tradition manuscrite, celle qu'Adolf Mussafia appelait « Toulouse-Cleopatra »[5] (abrégé à partir de maintenant Toul-Cleop). Il ne sera pourtant pas inutile d'essayer de préciser cette information.

À la suite d'Adolf Mussafia et de Richard Southern, Pierre Kunstmann affirme qu'Adgar aurait travaillé sur un manuscrit assez comparable à Toulouse, Bibl. mun., 482, présenté comme une réécriture de l'œuvre de Guillaume de Malmesbury. L'éditeur conclut que le rédacteur de Toul-Cleop aurait joué le rôle

---

[3] Joseph MORAWSKI, « Mélanges de littérature pieuse. Premier article », in *Romania*, 61 (1935), pp. 145-209.

[4] *Ibid.*, p. 162.

[5] C'est Adolf MUSSAFIA qui le premier a mis en évidence cette famille de manuscrits miraculaires latins, après avoir constaté de grandes similitudes entre le manuscrit 482 de la Bibliothèque municipale de Toulouse et le manuscrit Cotton Cleopatra C X de la British Library. La famille comprend, outre les deux manuscrits déjà mentionnés, deux autres volumes : Oxford, Balliol College, 240 (XIIe) et Aberdeen, Univ. Libr., 137 (fin XIIIe- début XIVe). Tous sont d'origine insulaire ; voir Annexe 5. Dans l'édition de la *Deuxième collection anglo-normande* (1922), Hilding KJELLMAN donne le texte latin de chaque miracle d'après le manuscrit Oxford, Balliol College, 240 ; Pierre KUNSTMANN, s'il n'édite pas le latin, prend comme base le manuscrit Toulouse, Bibl. mun., 482, ou l'édition de Guillaume de Malmesbury, pour mettre en évidence les vers où Adgar s'écarte de sa source.

de « rewriter » de l'intégralité du *De miraculis sanctae Mariae*[6]. La marque du compilateur, visible dans l'agencement nouveau des textes, l'est pourtant rarement dans le détail de la rédaction de chaque miracle. Les récits de Guillaume contenus dans Toul-Cleop sont donc identiques à ceux transmis dans le corpus des œuvres de l'historien anglais. Les manuscrits de la famille Toul-Cleop présentent en réalité une synthèse des collections d'Anselme le Jeune, de Dominique d'Evesham et de Guillaume de Malmesbury, augmentée de quelques textes anonymes.

Reste maintenant à examiner la vraisemblance de la connaissance par Adgar soit de la collection de Guillaume, soit d'un recueil de Toul-Cleop. Les origines anglaises de ces manuscrits latins peuvent tout au plus être un indice ; elles ne sauraient être une preuve suffisante d'influence. De même pour les quelques similitudes dans l'ordre des récits.

L'IMAGE DE RAMLEH (*Gracial*, XLIV) a effectivement pour source une rédaction de Guillaume, P.1199, seule version latine du miracle, transmise sans modification par les manuscrits de la famille Toul-Cleop. Guillaume peut également être considéré comme le modèle pour SAINT BON : l'incipit montre clairement que la source latine utilisée n'est pas ici le très courant « Praesul erat Deo gratus » (BHL 1420), mais « Civitas est in Arverno quae olim erat Gothorum et Gallorum limes » (P.175), puisque Adgar commence par une traduction littérale, « En Auverne a une cité » (*Gracial*, XXVII, v. 1). Les manuscrits de Toul-Cleop diffèrent des autres témoins du *De miraculis sanctae Mariae* en ce qu'ils allègent l'épilogue[7] ; quant au corps de la narration, ils n'offrent pas de variante notable.

En revanche, Toul-Cleop fournit les seuls témoins pour plusieurs sources d'Adgar, qui ne sauraient donc être comptées au nombre des écrits de Guillaume.

1) CHAMP FLEURI : le miracle latin P. 899, n'est copié que dans des manuscrits anglais, Cambridge, Univ. Libr., Mm. VI. 15[8] ; Oxford, Bodleian Libr., Laud misc. 359, f. 2r ; Toulouse, Bibl. mun., 482, f. 84r. Les deux premiers volumes ne transmettent pas d'importantes collections miraculaires, et ne sont donc pas susceptibles d'avoir influencé l'ensemble du *Gracial*.
2) MOINE D'EVESHAM : de ce miracle, il n'existe qu'un récit en latin, P. 735, propre à Toul-Cleop[9]. Il en est de même pour le PRÊTRE LUXURIEUX

[6] Malgré tout, non sans quelque paradoxe, c'est le texte de Guillaume de Malmesbury, tel qu'édité par José-María CANAL en 1968 que Pierre KUNSTMANN cite en note lorsque lui semble opportun un rapprochement avec le modèle latin.

[7] Aberdeen, Univ. Libr., 137, f. 117v ; Oxford, Balliol College, 240, f. 156r ; Toulouse, Bibl. mun., f. 70v.

[8] Information d'après le catalogue. Nous n'avons pas pu consulter le manuscrit.

[9] Aberdeen, Univ. Libr., 137, f. 122r ; Oxford, Balliol College, 240, f. 160v ; Toulouse, Bibl. mun., f. 78r.

(P.36[10]) et le récit original qui groupe, comme Adgar, l'histoire de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES et celle des SAMEDIS NOTRE-DAME (P. 1679[11]).

3) LARRON CONVERTI : nous en connaissons quatre versions latines ; trois sont postérieures à l'œuvre d'Adgar (P.306 dans Paris, Bibl. nat., lat. 5562, P. 890 dans Cambridge, Univ. Libr., Mm. VI. 15 ; P. 1530 dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais) et Adgar n'a donc pu prendre modèle que sur la fin de P.1174, le récit de Dominique d'Evesham[12].
4) MAGIE NOIRE : Adgar travaille non sur P.705-1229 mais sur P.181, version propre à Toul-Cleop. Nous connaissons trois versions latines antérieures au corpus roman. Une ne mentionne pas l'évêque, les deux autres si. En fonction de la focalisation sur l'évêque ou sur le clerc dans l'introduction, on peut se faire une idée de la source. Or, Adgar commence par « Uns clers esteit mult renumez / De son evesque bien privez » (*Gracial*, XXXVI, vv. 1-2), ce qui correspond manifestement à « Clericus erat quidam transacta tempestate apprime litteris imbutus et ab episcopo sui unice dilectus. », P.181, version propre à Toul-Cleop[13].

On est bien fondé à penser qu'Adgar a eu sous les yeux un manuscrit de la famille Toul-Cleop. Bien plus, au sein de la famille, certains des récits sur lesquels a travaillé Adgar ne se trouvent que dans le manuscrit de Toulouse, y compris lorsque ces récits ont connu une importante diffusion manuscrite en dehors de Toul-Cleop, comme le CLERC LUXURIEUX NOYÉ (P.421)[14], la LACTATION DU MOINE MALADE (P.540, f. 43v)[15], la MÈRE DE MISÉRICORDE (P.1653, f. 35v) ou le miracle du MOINE IVRE. De ce dernier, le manuscrit de Toulouse conserve deux versions, P.1187 et P.1162. Pierre Kunstmann indique que la source se trouve au f. 41ra de Toulouse, tout en

[10] Aberdeen, Univ. Libr., 137, f. 123r ; Oxford, Balliol College, 240, f. 161v ; Toulouse, Bibl. mun., f. 80r.

[11] Aberdeen, Univ. Libr., 137, f. 125v ; Oxford, Balliol College, 240, f. 163v ; Toulouse, Bibl. mun., f. 82r.

[12] Aberdeen, Univ. Libr., 137, f. 122r ; Londres, Brit. Libr., Cotton Cleop. C.X, f. 113v ; Oxford, Balliol College, 240, f. 160v ; Toulouse, Bibl. mun., f. 78v.

[13] Aberdeen, Univ. Libr., 137, f. 122r ; Oxford, Balliol College, 240, f. 160v ; Toulouse, Bibl. mun., f. 78v.

[14] P. KUNSTMANN remarque en note (*op. cit.*, p. 345) que le texte utilisé par Adgar est celui de Toulouse (f. 38v), plus développé que la version de Londres (f. 130r).

[15] Aux vers 125 à 132 du miracle XXII, Adgar écrit : « Jo truis en mun exemplarie / Un essample dunt n'ai que faire, / Une epistle de saint Denise : / Provance i met en itel guise, / Del lait e de la grant pitié / Dunt nus avom avant traitié. / L'epistle lais, rien ne me amunte ; / Si dirai avant le dreit cunte » [Je trouve dans mon modèle un passage dont je n'ai que faire au sujet d'une lettre de saint Denis. Il y parle de façon convaincante du lait et de la grande miséricorde dont nous avons parlé ci-dessus. J'omets cette lettre ; elle ne m'apporte rien. Je m'en tiendrai au seul conte.] Ces vers ne s'expliquent que par l'interpolation, dans le texte de P. 540, d'un second miracle, extrait d'une « épître de saint Denis » ; cette interpolation n'est présente que dans les manuscrits de Toulouse et Londres.

citant Guillaume de Malmesbury dans les lignes suivantes. Or, au f. 41r, c'est P.1187 qui a été copié, précédant la deuxième version du miracle (plus ancienne en réalité), celle de Guillaume de Malmesbury, copiée au f. 75r. Le texte d'Adgar est bien souvent la traduction littérale de P.1187[16], texte copié dans maintes compilations[17], mais qui au sein de Toul-Cleop n'apparaît que dans le manuscrit de Toulouse.

Enfin, si cela n'a rien de définitif, rien n'interdit non plus d'admettre que tous les textes de la série HM traduits par Adgar peuvent avoir été lus dans le manuscrit de Toulouse (*Gracial*, I à XIII), de même qu'un autre texte à succès, l'histoire de MUSE.

Il nous faut toutefois émettre quelques mises en garde quant au statut de « source » du manuscrit Toulouse, Bibl. mun., 482, en commençant par remarquer que, peut-être à la suite de lacunes lors de la copie ou de mutilations, certains récits, présents dans d'autres manuscrits de la famille Toul-Cleop, manquent précisément dans le volume de Toulouse. C'est le cas de l'INVENTION DE LA CONCEPTION NOTRE-DAME. Deux des manuscrits de Toul-Cleop, Toulouse (f. 50r) et Londres (f. 138v), ont la version P.1700 ; les deux autres, Oxford (f. 158r) et Aberdeen (f. 120r), la version P.1781 (Guillaume de Malmesbury). L'examen des incipit comme la confrontation des apparitions du messager divin prouvent pourtant que c'est ce deuxième texte qu'Adgar a eu sous les yeux. Là où il est question, dans le manuscrit de Toulouse, d'un « angelum », Oxford et Aberdeen évoquent « hominem, formam antistitis veste et vultu preferentem », leçon qui seule peut expliquer le raccourci employé par Adgar : « Vit li abés en halte mer / Un evesque sur l'ewe aller » (*Gracial*, XXXI, vv. 119-120)[18].

Plus fondamentalement, la famille Toul-Cleop telle que nous la connaissons ne saurait être l'unique source d'Adgar. Nous en donnons ci-dessous quelques indices, sans prétendre à l'exhaustivité.

Le miracle du JUITEL, peut-être à cause de son succès même, a connu beaucoup de variations de détail, ce qui donne au lecteur d'aujourd'hui autant de points d'accroche pour établir les filiations entre les rédactions. Dans le *Gracial*, le miracle se déroule à Bourges (et non à Constantinople ou Pise), et la présence d'un four ardent dans la maison paternelle est purement conjoncturelle (ailleurs, elle

[16] Nous n'en donnerons qu'un exemple, la comparaison de l'ivresse à la démence : « … ut putaretur fere omnino sine sensu esse » […qu'on l'aurait presque cru insensé] (P. 1187), « …A fol, a desvé le jujast » [… On l'aurait cru fou, dément] (*Gracial*, XVIII, v. 10), alors que Guillaume restait plus modéré : « Cum et sensum potus obruisset & neque pes neque lingua officium suum illibate agere possent… » [Alors que la boisson avait troublé sa raison et que ni ses pieds ni sa langue ne pouvaient parfaitement accomplir leur mission…]

[17] Nous en connaissons plus de vingt-cinq témoins.

[18] [L'abbé vit en haute mer un évêque marcher sur l'eau.]

s'explique souvent par la profession du père, vitrier). Enfin, le miracle est dit avoir été transmis par un témoin oculaire, Petrus, moine de Saint-Michel de l'Écluse. Deux versions latines partagent ces caractéristiques : celle de Dominique d'Evesham et P.234. Nous donnons ci-dessous les passages des trois textes pertinents pour notre analyse.

Gracial XIV	Dominique d'Evesham	P. 234
En Biture, une cité, Avint un fait mult renumé Ke uns moines cunter soleit Ki de Cluse moines esteit. Cil moines ert Pieres numez, De bone vie mult loez. (…)[19]	Nam cum in civitate Bituricensi ut referre solet quidam monachus de Clusa Petrus qui forte eo tempore in ipsa urbe aderat (…)[20]	Contigit quondam res talis in civitate Bituricensi quam solet narrare quidam monachus sancti Michaelis de Clusa, nomine Petrus, dicens se illic eo tempore fuisse (…)[21]
Sur l'auter esteit une ymage De sainte Marie en parage ; Un veil li fud sus le chief mis. Al fiz al jueu ert avis Que ele cum vive mulier Aidast al prestre a cumengier (…)[22]	Aspicit multa preclara et insignia, suoque visui insolita, interque crucem et imaginem dulcissime matris Domini Marie et velamen lucidissimum in capite gestantem, intentissime obstupescens intuetur. Interea missarum celebratio personat, clero jubilante, populo quoque gaudente seriatim perficitur, donec ad Agnus Dei pervenitur. Tum vero videres christianum populum summa cum reverentia ad misterium dominici corporis accedere, pectora tundere, sacramentum tam magnificum maxima cum devotione percipere. Quid moras nectimus ? Omnibus sine discretione sexus sive etatis ad Eucharistiam euntibus, judaicus puer cum reliquis pergit, ignorans vel ad quid isset, vel quid suscepisset. Namque videbatur ipsi puero pratextatam imaginem una cum sacerdote miro ordine	Erat autem super altare quaedam imago sancte Marie, velamen habens super caput suum, de qua videbatur ipsi puero judaico quod ipsa quasi aliqua (venerandi habitu)[24] mulier accedentibus ad communionem illa cum sacerdote distribueret unicuique partem (…)[25]

[19] [C'est en la ville de Bourges que survint un fait bien connu, que racontait souvent un moine de Cluse. Ce moine se nommait Pierre, homme de bonne vie, digne de louange…]

[20] [Car, en la ville de Bourges, comme le raconte souvent un moine de Cluse, Pierre, qui se trouvait alors par hasard dans cette ville…]

[21] [Il arriva en la ville de Bourges l'histoire suivante, que raconte souvent un moine de Saint Michel de Cluse, nommé Pierre, en disant qu'il s'y trouvait à cette époque…]

[22] [Sur l'autel se trouvait posée une image de sainte Marie. Elle portait un voile sur la tête. Il sembla au fils du juif que, pareille à une femme vivante, elle aidait le prêtre à donner la communion…]

	sibi et omnibus aliis Eucharistie partes distribuere (…)[23]	
Vint la dame de paraïs, Sainte Marie, et aparut, De tuz mals l'enfant sucurut, Sil guari del fu e del ardur Que puint n'i senti de chalur.(…)[26]	« Cum essem puer in medio ignis insania patris mei projectus, statim affuit illa mulier quam in ecclesia christianorum supra altare stantem et communionis particulas nobis porrigentem vidi, et manica sua super me projecta, omnino illesum ab incendio et gaudentem conservavit. » (…)[27]	Statim autem sancta Dei genitrix in specie imaginis quam super altare puer viderat apparuit eumque ab igne liberans nec etiam parum caloris eum sentire permisit. (…)[28]
Tuit ensemble en la cuntree, Crestien, jieu ensement, Servirent Deu omnipotent E sa mere, la dame sainte (…)[29]	Post hec baptizantur mater et filius, omnisque judaica familia et omnes fere judei illius civitatis ad laudem Christi convertuntur ad Dominum.[30]	Quod videntes tam judei quam christiani Deum et sanctam Eius genitricem collaudaverunt et ex illa die fide ferventes permanserunt.[31]

P.234 semble fort être une version allégée du texte de Dominique d'Evesham, allant à l'essentiel, sans s'encombrer ni de détails (qu'on relise le deuxième passage sur la messe vue par les yeux du Juitel, dont la fascination se

[23] [Il vit des choses nombreuses et remarquables, auxquelles il était peu accoutumé, parmi lesquelles la croix et l'image de la douce mère du Seigneur, Marie, portant un voile éclatant sur sa tête. Étonné, il observa avec attention. Sur ces entrefaits, on chante la célébration de la messe, le clergé exulte, le peuple aussi remplit son rôle avec joie, jusqu'au moment de l'Agnus Dei. Alors on aurait pu voir le peuple chrétien s'avancer avec grand respect vers le mystère du corps du Christ, battre sa poitrine, recevoir avec une intense dévotion un aussi majestueux sacrement. À quoi bon tarder ? Tous, sans distinction de sexe ni d'âge allaient vers l'Eucharistie, l'enfant juif s'avança avec les autres, ignorant tant ce vers quoi il s'avançait que ce qu'il recevait. Il semblait en effet à cet enfant que l'image voilée distribuait miraculeusement les hosties avec le prêtre, pour lui comme pour les autres…]

[24] Ce syntagme n'est pas présent dans toutes les copies.

[25] [Une image était posée sur l'autel, portant un voile sur la tête, et il semblait à l'enfant juif que, comme une femme ordinaire, elle donnait leur part, en compagnie du prêtre, à ceux qui s'avançaient vers la communion…]

[26] [La dame de Paradis, sainte Marie, apparut, et garda l'enfant de toute lésion ; elle le protégea si bien du feu et de la brûlure qu'il n'en sentit nullement la chaleur.]

[27] [« Alors que j'étais un pauvre enfant projeté dans les flammes par la fureur paternelle, vint aussitôt la femme que j'avais vue à l'église des chrétiens, dressée sur l'autel, et nous tendant les hosties. Ayant jeté sur moi sa manche, elle me garda tout à fait indemne et joyeux malgré l'incendie. »]

[28] [Or, aussitôt, la sainte Mère de Dieu, sous les traits de l'image que l'enfant avait vue sur l'autel, apparut et le délivra du feu ; elle ne permit pas même qu'il en sentît un peu de chaleur…]

[29] [Dans la contrée, tous communément, chrétiens mais aussi juifs, servirent le Dieu tout puissant et sa mère, la sainte dame…]

[30] [Après cet événement, la mère et le fils se firent baptiser ; toute la famille juive et presque tous les juifs de cette ville se convertirent à Dieu, pour la louange du Christ.]

[31] [En voyant cela, aussi bien les juifs que les chrétiens louèrent d'un chœur Dieu et sa sainte mère, et demeurèrent dès lors avec ferveur dans la foi.]

traduit dans le récit par l'exubérance du langage), ni d'astuces narratives (l'intervention de Marie y est immédiatement connue, et le lecteur n'a pas besoin d'attendre que les habitants appelés en renfort ouvrent la porte du four pour connaître le salut de l'enfant et entendre de sa bouche le récit du miracle). Or, si ces deux points attirent notre attention, c'est qu'ils nous semblent assez convergents avec le texte du *Gracial* : d'une part, Adgar est aussi concis dans sa narration que P.234, et ne se laisse pas aller à l'enthousiasme de Dominique ; d'autre part, le miracle y est raconté immédiatement, d'un point de vue hétérodiégétique, alors que Dominique seul préfère le récit homodiégétique de l'enfant lui-même, après sa découverte dans la fournaise. Les passages que nous soulignons montrent que la traduction d'Adgar est ici presque littérale. Les quelques lignes des prologues et épilogues relevées ci-dessus confirment la moins grande affinité entre le *Gracial* et le texte de Dominique, transmis par Toul-Cleop, qu'entre le *Gracial* et le récit plus simple de P.234, copié dans la plupart des manuscrits latins étrangers à cette famille.

De même pour le miracle de THÉOPHILE, Adgar n'a travaillé sur aucune des deux versions qui se trouvent dans Toulouse, Bibl. mun., 482, mais sur le texte de Paul Diacre. Il n'est que de lire les premiers mots de chaque version[32] pour s'en convaincre :

> Erat isdem Theophilus cujusdam episcopi civitatis Ciliciorum secundae regionis Persarum vicedominus (P.416, Dominique d'Evesham)[33]
>
> Is ergo Theophilus vicedominus olim cujusdam episcopi Ciliciorum, ut scriptura testatur, propter infortunia sua in tristitiam decidit. (P.729)[34]
>
> Factum est, priusquam incursio fieret in Romanam rempublicam execrandae Persarum gentis, fuisse in una civitate nomine Adana, Ciliciorum secunda regione, quemdam vicedominum sanctae Dei Ecclesiae, nomine Theophilum (BHL 8121, Paul Diacre)[35]
>
> Ainz ke la male gent de Perse
> Vindrent a Rume, tant averse,
> Pur destruire cumunement
> La digneté ové la gent (*Gracial*, XXVI, vv. 19-22)[36]

[32] Nous ne prenons pas en compte les prologues.

[33] [Le dit Théophile était vidame d'un évêque d'une cité de Cilicie, la seconde région de Perse…] ;Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 3-7v et 16-20v (interversion de cahiers à la reliure).

[34] [Le dit Théophile, un jour vidame d'un évêque de Cilicie, à ce qu'en dit le texte, se laissa envahir par la tristesse à la suite de ses malheurs…] ; Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 17r-18v.

[35] [Il était une fois, avant que les exécrables Perses ne fissent incursion dans l'Empire romain, un homme, nommé Théophile, vidame de sainte Eglise, dans une cité nommée Adana, dans la seconde région de Cilicie.]

[36] [Avant que la mauvaise engeance perse ne vint, avec grande hostilité, à Rome pour détruire simultanément la puissance politique et le peuple…]

Or, si Toulouse, Bibl. mun., 482 contient les versions P. 416 et P. 729, ni lui, ni aucun autre manuscrit de cette famille ne contient le texte de Paul Diacre. Il est donc évident que l'auteur anglo-normand a ici travaillé sur une autre version, ce qui expliquerait peut-être une singularité dans les pratiques du manuscrit de base de Pierre Kunstmann, singularité conservée dans l'édition : la présence d'une rubrique latine (« De Theophilo ») entre les vers 18 et 19, c'est-à-dire entre le prologue, inventé de toutes pièces par Adgar, et la narration, traduite du latin, peut-être à partir d'un codex différent de celui utilisé jusqu'alors[37].

Doit-on en conclure qu'Adgar a travaillé sur une version plus ancienne de Toul-Cleop, plus fidèle en particulier aux premiers auteurs de miracles ? C'est une des hypothèses que nous invite à émettre le récit de l'IMAGE EN GAGE. Adgar utilise une version où sont donnés les prénoms des personnages, soit la version B d'Erik Boman[38], alors que c'est un texte de la branche C qui est le plus représenté dans les manuscrits latins (P.646-559). Le récit de Toul-Cleop, P. 771, diffère peu de celui de Guillaume de Malmesbury, P. 709, mais aux endroits où le compilateur de Toul-Cleop modifie la rédaction de Guillaume, Adgar est plus proche de ce dernier que de l'anonyme. Ainsi, alors que Toulouse nous présente le marchand ruiné comme « quidam negotiator nomine Theodorus, vir pro suo posse diligens justitiam & veritatem », Adgar introduit une notion sociologique supplémentaire, « Mist uns citeins mult renumé. / Lais hoem esteit e de bons sens » (*Gracial*, XXXVIII, vv. 10-11)[39]. On décèle ici sans difficulté l'influence de Guillaume, qui commençait : « Hujus civitatis erat civis Theodorus bonae modestiae laicus »[40]. D'ailleurs, si la version de Toul-Cleop n'offre pas de prologue, celui rédigé par Adgar présente plusieurs points communs avec l'entrée en matière de Guillaume :

Briefment ai dit e demustré Plusurs miracles qu'ai cunté, K'en plusurs lius sunt averez, Diversement, cum vus oëz. De Constantinoble la bele Vus en dirai vertu nuvele. (*Gracial*, XXXVIII, vv. 1-6)[41]	Verum quia paucis absolvi miraculum quod in prima, quae uspiam sunt urbium, accidit, nunc illud adorior dicere, quod vidit Constantinopolis…[42]

[37] Il faudrait peut-être expliquer de façon similaire la présence à la fin du *Gracial* d'un autre texte « à succès », la Sacristine, qui n'est pas attesté dans Toul-Cleop.

[38] Erik BOMAN, *Deux miracles de Gautier de Coinci publiés d'après tous les manuscrits connus avec introduction, notes et glossaire*, 1935.

[39] […vivait un citoyen de bonne réputation. C'était un laïc, très raisonnable.]

[40] [Théodore était un citoyen plein de mesure de cette cité.]

[41] [Par mon récit, j'ai brièvement dit et montré plusieurs miracles, survenus en des lieux divers, et selon des modalités diverses, comme vous pouvez l'entendre. Je vais vous raconter une nouvelle prouesse de Constantinople la belle.]

[42] [Puisque j'ai achevé en peu de mots le miracle qui se produisit dans la première de toutes les villes, j'entreprends maintenant de raconter ce qu'a vu <arriver> Constantinople.]

On sait aussi que pour un texte au moins, celui de l'ABONDANCE (VISITE ROYALE), Adgar n'avait pas hésité à compléter son manuscrit source par la consultation d'autres œuvres, en l'occurrence une version rattachant ce miracle à la vie de Dunstan, comme P. 121[43]

La seule conclusion que nous puissions pour le moment apporter à la question des sources d'Adgar est que rien n'empêche de considérer Toulouse, Bibl. mun., 482 comme une source correcte du *Gracial* d'Adgar, source à manipuler toutefois avec précaution : il faut garder à l'esprit que pour certains miracles, le texte modèle doit être cherché plutôt dans d'autres manuscrits de la famille Toul-Cleop (INVENTION DE LA CONCEPTION NOTRE-DAME) voire à l'extérieur de ce groupe de collections latines.

Pour Adgar, les choix au sein de ce corpus me semblent avoir des motivations à la fois idéologiques et artistiques[44]. Adgar délaisse en effet les deux miracles liés au Mont-Saint-Michel (PARTURIENTE et IMAGE PROTÉGÉE CONTRE UN INCENDIE), et cela ne peut guère s'expliquer par le seul hasard. Devrait-on chercher dans la direction d'une rivalité entre monastères ? Sans doute peu touché par les hostilités communautaires et la violence gratuite à l'égard des juifs du miracle des JUIFS DE TOULOUSE, le traducteur l'écarte également de son *Gracial*. Le fait est d'importance, car l'auteur de la *Deuxième collection anglo-normande* ne frémira pas d'effroi, bien au contraire, devant ce récit. Est également sensible un relatif désintérêt pour les « petits » (disparaissent ainsi les miracles du LARRON CONVERTI, du LABOUREUR MALHONNÊTE, de MURIEL) et plus généralement pour les laïcs (TROIS CHEVALIERS, CHEVALIER MORT AVANT UN DUEL, PÈLERINAGE DE GUIMUND ET DRUI). Cette réticence a peut-être été renforcée dans certains des cas ci-dessus par l'aspect immoral des récits. Deux miracles orientaux – deux miracles iconiques – sont tombés eux aussi dans l'oubli, la SYNAGOGUE et GETHSEMANI. Enfin, deux miracles « cultuels » ont été écartés, sans doute parce que l'auteur n'en voyait pas la pertinence, le miracle des SALUTS ABRÉGÉS et celui de l'INVENTION DES HEURES NOTRE-DAME.

Voyons maintenant quelle est la structure du *Gracial*. Pierre Kunstmann s'étonnait de la multiplication des prologues généraux à l'œuvre dans le cours du

[43] Le traducteur le signale de lui-même, faisant référence à « cil qui estraist sanz boban / la vie de saint Dunstan » (*Gracial*, XLII, vv. 1-2), et qui pourrait bien être Guillaume de Malmesbury, alors même qu'il ne fait pas de doute qu'Adgar utilise la version P.1584, présente dans les manuscrits d'Aberdeen et d'Oxford, et dans celui de Toulouse, en doublet à P.120.

[44] Parmi les miracles contenus dans Toulouse, Bibl. mun., 482 qui ne sont pas traduits par Adgar, on rappellera deux *unica*, les guérisons d'un homme blessé à la guerre et d'une hydropisique. Puisque ces textes sont propres à ce manuscrit, il est vraisemblable qu'ils ne se trouvaient pas dans « l'exemplaire » d'Adgar.

Gracial. Outre le texte autonome que l'éditeur intitule effectivement « Prologue », Adgar revient à plusieurs reprises, dans les vers qui ouvrent les miracles, sur son identité, son modèle et son projet littéraire. C'est au début du miracle XI qu'Adgar se présente, en convoquant un précepte qui dit que le traducteur doit toujours se nommer dans son œuvre. Puis il dit avoir trouvé sa source à Saint-Paul de Londres. L'œuvre a donc beaucoup avancé (du moins dans l'agencement que nous lui connaissons), lorsqu'Adgar décide de donner des informations dont pourtant il affirme qu'elles sont essentielles. Comme par ailleurs, deux dédicataires sont mentionnés dans le cours de l'œuvre[45], Pierre Kunstmann en déduit que le *Gracial* aurait pu faire l'objet d'au moins deux campagnes de rédaction différentes. Même si la faible diffusion manuscrite ne permet pas de mettre en évidence des états multiples du recueil, l'interprétation donnée par l'éditeur est efficace et séduisante. Les miracles sont des textes autonomes ; il est aisé d'en apporter de nouveaux à des moments divers de la rédaction.

Toutefois, nous devons observer que le prologue de miracle à valeur générale mentionné ci-dessus se situe au seuil d'un récit dont la diffusion en série figée est sans doute un des rares acquis solides de la tradition latine. Le PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE est le douzième texte de la série HM[46]. Or, Adgar n'a pas cassé la série : le modèle d'Hildefonse, l'auteur marial récompensé par la sainte, est suffisamment fort pour que le miracle bascule en première position du *Gracial*, alors qu'il n'ouvrait que le second livre de la source. Mais une fois opéré ce premier déplacement, Adgar reste longtemps fidèle à la structure de HM, sans doute parce qu'il a été sensible aux transitions fines déjà présentes dans le modèle latin. Comme celui-ci, il procède donc par association d'idées et marque les transitions d'un récit à l'autre. C'est ainsi qu'il convient de lire l'épilogue du miracle XXXV :

> A tant lais, kar mult ai a dire !
> Ci se diverse la matire ;
> Si des moines ai asez dit,
> Renuveler voil mun escrit :
> De clers e de lais traiterai
> Sulunc ceo que presenté l'ai.
> Certes bien fait, ceo m'est avis,
> Ki se purchace los u pris,
> U ki fait overaigne u traitié
> Par unt amé seit ou preisié.
> (*Gracial*, XXXV, vv. 132-140)[47]

[45] « Gregoire » (XX, v. 29) et « Dame Mahaut » (Prologue, v. 65), voir éd. KUNSTMANN, 1982, pp. 11-12.

[46] Voir Annexe 5.

[47] [J'arrête là, car j'ai tant à dire ! Ici, ma matière change de sujet : j'ai en effet assez parlé des moines, je veux apporter quelque nouveauté à mon œuvre… Je parlerai des clercs et des laïcs ainsi que je l'ai annoncé. Certes, il fait bien, à mon avis, celui qui recherche pour son compte la louange et l'estime, ou qui réalise une œuvre ou un traité qui le fasse aimer ou estimer.]

Ces vers suggèrent une structuration du *Gracial* par états du monde, et donnent une autre raison d'être à l'œuvre, qui dans sa diversité ne peut laisser personne indifférent. Ils se situent effectivement à la fin d'une série de miracles mettant en scène des moines, et avant deux récits révélant l'attention accordée à deux clercs par Marie. Mais il fut déjà question de clercs avant le miracle XXXVI avec les miracles du CLERC DE CHARTRES et des CINQ JOIES NOTRE-DAME (*Gracial* IV et V). Prélats, moines, clercs, laïcs, hommes ou femmes ne sont nullement cantonnés dans telle ou telle partie du recueil[48]. Les vers cités ci-dessus soulignent simplement la volonté d'Adgar d'assurer le lien entre les récits, et d'opérer par petites séries[49] : conscient des convergences possibles entre divers miracles, Adgar les met en valeur et les exploite, jouant par exemple des contrastes entre l'histoire de MARIE L'ÉGYPTIENNE (*Gracial*, XL) et celle de la NONNE QUI MOURUT SANS AVOIR ACHEVÉ SA PÉNITENCE (*Gracial*, XLI). Ce procédé fait de la collection un ensemble à la fois très organisé, où les liaisons sont fermement assurées, et très ouvert, puisque extensible infiniment.

Tel qu'il a été édité par Pierre Kunstmann, le *Gracial* compte un prologue, un épilogue, et quarante-neuf récits[50]. Les manuscrits conservés ne fournissent aucun indice quant à la structure souhaitée par Adgar pour son œuvre[51], ni hiérarchisation du décor, ni table. La confrontation de l'œuvre anglo-normande avec son modèle latin révèle l'équilibre tenu par le poète entre fidélité et innovation. Adgar n'est jamais un traducteur servile, malgré son allégation liminaire :

> Mes n'en voil treiter ne ren faire
> Fors dreit sulum mun essamplaire ;
> Se ço ne seit essanple u dit
> Ki bien se cuntenge en l'escrit.
> (*Gracial*, Prologue, vv. 75-78)[52]

Quelques récits plus loin, on lit « De plusurs nunains cunté ai ; / D'une abesse vus dirai. » (*Gracial*, XLIX, vv. 1-2).

[48] On pourra s'en convaincre en se reportant à la liste des récits donnée dans l'annexe 2.

[49] Ainsi les derniers vers du MOINE D'EVESHAM (XXXIV) annoncent le MOINE DE BOURGOGNE (XXXV) : « Cum ele fist a l'alme de un moine / Ki ert d'un mostier de Burgoine » (XXXIV, vv. 37-38).

[50] Nous ne reprendrons pas ici la question de l'attribution du miracle XLIX, l'ABBESSE GROSSE ; comme Pierre KUNSTMANN, il nous semble qu'aucun argument stylistique ni codicologique ne s'oppose à son insertion dans le recueil. Bien au contraire, la transition citée ci-dessus à la note 47 assure le lien avec le miracle XLVIII (SACRISTINE). Un miracle a-t-il été perdu qui aurait porté à cinquante le nombre de chapitres ? Rien ne permet d'appuyer ni d'infirmer l'hypothèse.

[51] Voir les notices brèves de ces manuscrits en annexe 3 :

[52] [Mais je ne veux rien dire ni faire qui ne soit guidé par mon modèle ; qu'il n'y ait donc aucun exemple ou dit qui ne soit digne d'être écrit.] Souligner tous les endroits où Adgar s'écarte de son modèle ou en infléchit le sens nous entraînerait trop loin de notre propos ; le pionnier anglo-normand ne nous paraît pas toutefois mériter le jugement sévère porté par son éditeur (*op. cit.*, p. 13).

La posture de prédicateur explique des choix stylistiques propres à Adgar, ces moments où, s'écartant de son modèle, il donne au *Gracial* sa coloration spécifique. Adgar affectionne ainsi les narrations concrètes, et une certaine théâtralisation. Il réalise par exemple un travail assez personnel sur la mort du PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, puisque la rencontre avec le diable a lieu pendant le sommeil du pèlerin, dont rien ne dit qu'il se réveille. Par conséquent, c'est comme au cours d'une crise de somnambulisme que Girard se suicide, dans une scène beaucoup plus sanglante et animée que celle du latin. Ailleurs, sans rien changer à la structure du récit, Adgar développe une scène d'*innamoramento*, puis la première apparition de la Vierge jalouse (MAGIE NOIRE, *Gracial*, XXXVI).

Adgar amorce ainsi un double mouvement que suivront la plupart de ses successeurs : effort de cohésion interne des collections et ouverture de la narration aux ressorts de la littérature profane.

La Deuxième collection anglo-normande

L'auteur de la *Deuxième collection anglo-normande* connaissait peut-être le *Gracial*, mais c'est bien sur un modèle latin que travaillait le poète anonyme, modèle bien plus simple à identifier que dans le cas du *Gracial*. La filiation entre un manuscrit de la famille Toul-Cleop et les textes de Londres, Royal, 20 B XIV, a été établie avec une grande pertinence par Hilding Kjellman au moment de faire l'édition du recueil roman[53]. Plus exactement, le philologue a montré que l'anonyme anglo-normand s'était inspiré d'un volume assez semblable à celui d'Oxford, Balliol College, 240. Il pensait certes que le manuscrit source était plus complet que celui actuellement conservé à Oxford, et appellait à la prudence lorsqu'il s'agirait de comparer les leçons des versions latines et anglo-normandes[54]. Rappelons brièvement quels sont les arguments qui plaident en faveur de cette thèse.

Pour tous ceux qui ont peiné à la recherche de constantes dans le monde latin, quel soulagement de constater la concordance presque parfaite entre Oxford, Balliol College, 240 et Londres, Royal 20 B XIV ! Les listes des miracles seraient à ce point comparables qu'il sera préférable de n'en signaler que les différences : aucun miracle de Balliol College, 240 ne manque dans la collection anglo-

[53] Hilding KJELLMAN, *La deuxième collection anglo-normande des miracles de la sainte Vierge et son original latin*, 1922.

[54] Dans la mesure du possible, c'est à partir de ce manuscrit qu'il réalise son édition des pièces latines, donnant en notes les leçons significatives des autres témoins.

normande ; trois miracles anglo-normands manquent en revanche dans le manuscrit latin : le CHEVALIER PURIFIÉ PAR SA CONFESSION, la SACRISTINE et le CHAMP FLEURI. La position de ce dernier en fin de livre dans Toul-Cleop pourrait aisément en expliquer la disparition[55] ; nous savons que ce miracle est présent dans Toulouse, Bibl. mun., 482 (ff. 84r-88r), ce qui pourrait signifier qu'il était copié dans l'archétype de la famille Toul-Cleop, et que le manuscrit d'Oxford serait sur ce point lacunaire. Pour la SACRISTINE, on pense de même plutôt à une disparition de la source qu'à une invention de toute pièce car la trame est commune à la *Deuxième collection anglo-normande* et à la *Vie des Pères*[56]. En revanche, le miracle du CHEVALIER PURIFIÉ PAR SA CONFESSION est tout à fait original.

Non seulement les motifs miraculaires développés sont identiques, mais il ne fait guère de doute que ce sont les versions parfois rares contenues dans les manuscrits de la famille Toul-Cleop qu'a utilisées l'anonyme anglo-normand. Rappelons quelles sont les narrations pour lesquelles Toul-Cleop fournit les seules versions latines : GUIMUND ET DRU, le SIÈGE DE CONSTANTINOPLE (Roilas), le MOINE D'EVESHAM. Mais pour d'autres motifs plus répandus, la convergence est grande également entre les détails donnés par Toul-Cleop et le texte anglo-normand. Ainsi, dans le miracle du JUITEL, on retrouve des traces de la fascination de l'enfant juif devant les décors de l'église[57], même si le texte roman est loin d'offrir ici une traduction littérale du latin :

Aspicit multa <u>preclara</u> et <u>insignia</u>, <u>suoque visui insolita</u>, inter quae crucem et imaginem dulcissime matris Domini Marie velamen lucidissimum in capite gestantem.[58]	Les pareis esteient curtinees, Les ymages bele deorees, Verines beles, le alter bel. Mult se delita le gyutel ; De la beneite esbai fu <u>K'unkes mes ne aveit veu</u>. (Londres, Brit. Libr., Royal 20 B XIV, f. 103va)[59]

La confrontation est encore plus probante au moment de la découverte du miraculé dans les flammes, car Dominique d'Evesham[60] et le traducteur anonyme

[55] Nous ne tenons pas compte des deux miracles, sans doute d'un continuateur, copiés dans le manuscrit après l'épilogue, SAINT THOMAS ET LE PRÊTRE PERVERS, et le CHEVALIER PILLARD.

[56] Une influence de la *Vie des Pères* ne serait pas totalement exclue, mais on voit mal pourquoi elle serait si isolée.

[57] Rappelons que leur absence chez Adgar nous avait intriguée, voir p. 207.

[58] [Il vit de nombreux éléments brillants et remarquables, inhabituels à ses yeux, parmi lesquels la croix et l'image de la douce mère du Seigneur, Marie, portant un voile très lumineux sur la tête.]

[59] Le texte n'est pas dans l'édition de Hilding KJELLMAN. Nous proposons donc notre propre transcription du manuscrit. [Les murs étaient tendus d'étoffes ; il y avait des images dorées, de belles verrières, un bel autel. L'enfant juif y trouva un vif plaisir. Il fut surpris de voir la bienheureuse, qu'il n'avait jamais vue.]

donnent tous deux à voir le même curieux spectacle d'un enfant jouant dans la fournaise :

Verum de spiris flammarum ludentem	La flambe harpot sa e la De tute pars ke l'environa ; Si se joiet des estenceles Cum se fussent florettes beles. (*ibid.*, f. 104va)[61]

Si l'utilisation d'un manuscrit proche de celui du Balliol College ne fait guère de doute, il convient de relever l'amplification de certains miracles à la fin du troisième livre. Le miracle des DEUX RIVALES est ainsi gonflé de détails absents des manuscrits Toul-Cleop : discours direct de la Vierge à l'épouse trompée, perplexité de la malheureuse, rencontre des deux rivales, altercation et conversion de la maîtresse. Le texte suivant, l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, est de nouveau très largement divergent de la source latine. Seule la réunion de ce miracle et de celui de l'IMAGE QUI DÉFEND LES SAMEDIS NOTRE-DAME en un seul récit nous assure que c'est la version de Toul-Cleop qui a donné l'impulsion première au traducteur. Or, nous observons pareil surdéveloppement dans le miracle du SIÈGE DE CONSTANTINOPLE (Roilas), qui n'a pas pu être connu par une autre source. La prise d'autonomie du traducteur au fur et à mesure qu'avance son travail est très nette ; pas plus qu'Adgar le poète anonyme ne peut être considéré comme un traducteur servile. À y regarder de plus près, on s'aperçoit que dès les premiers récits, il sait infléchir le texte, moins pour rechercher les effets dramatiques, comme son prédécesseur, que pour rendre les narrations aussi réalistes que possible[62].

De même, calquée en son début sur l'organisation du modèle, la collection adopte peu à peu une structuration plus souple. Le manuscrit ne nous aide nullement à définir l'organisation du recueil, puisqu'il transmet les miracles comme autant de pièces indépendantes : si au feuillet 102v, le bas de la première colonne est laissé vierge, signifiant que commence en seconde colonne une nouvelle entité textuelle, chacun des chapitres est doté d'une même initiale monochrome sur deux unités de réglure ; aucune table ni rubrique ne viennent marquer de hiérarchie. Hilding Kjellman a pourtant établi trois parties dans son édition, sur le modèle du

[60] Auteur de cette partie du recueil miraculaire latin, cf. Annexe 6.

[61] [Il saisissait ça et là la flamme qui l'environnait ; il se réjouissait des étincelles comme de belles fleurs.] Le manuscrit porte « estencele » ; nous rétablissons le pluriel. Nous pourrions faire des rapprochements comparables entre les deux manuscrits pour les miracles de THÉOPHILE, de l'INVENTION DES HEURES DE LA VIERGE ou de l'INVENTION DE LA CONCEPTION.

[62] Ainsi, dans le miracle du PIED COUPÉ, l'homme ne se coupe pas la jambe lui-même, mais fait appel à un tiers ; la maladie du moine malade (*Deuxième Collection anglo-normande*, XXXIX) est identifiée comme « equinancie », *angine*.

manuscrit latin du Balliol College. Il y était autorisé par les traces de cette structure première conservées dans la présence de prologues de parties et dans les textes liminaires de certains miracles. Le prologue du dernier miracle du premier livre (la SACRISTINE) clôture ainsi l'ensemble :

> Si de l'escuter avez desir,
> D'un counte ke vus voil escrivere
> Au drein de ceste primer livere ;
> Puis se porrum mels reposer
> A l'altre livere comencer.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, XIV, vv. 8-12)[63]

Même procédé à la fin du miracle XXXI (dernier du deuxième livre) :

> Un petit cunte vus conterum
> E pus après reposerum
> En cest livere, ke est secund[64]
> De la duce dame del mund.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, XXXI, vv. 1-4)[65]

On retrouve également l'organisation des récits initiaux autour du thème des quatre éléments. Ainsi, au début de THÉOPHILE, on peut lire :

> Desuz Deu ad quatre elemens
> Dunt ele poet fere ces comandemens.
> Kar dreit est kant il le volt,
> Ke par nature ben fere solt.
> Ceo mustre la dame al cunte avant ;
> K'el fin nus mustre sa duzur grant !
> Ore covent parler de l'eir
> U ele n'ad pas meidre poeir.
> (Londres, Brit. Libr., Royal 20 B XIV, f. 105ra)[66]

En prologue au miracle de la PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL :

> Ore avez, seignurs, oi de l'eir
> Cum la dame fet sun poeir,
> La gloriuse mere Jhesu,
> Cum mustre sa grant vertu.
> Ore en orrez de la mer
> Apres fu e le eir parler,
> Cum ele mustre sa grant dusur,

---

[63] [Si vous avez envie d'écouter un conte que je veux écrire à la fin de ce premier livre, nous pourrons ensuite nous reposer avant de commencer le second livre.]

[64] Kjellman édite « fecund », mais il n'y a aucun doute à la lecture du manuscrit, f. 139vb.

[65] [Avant de nous reposer, nous vous conterons un petit récit en ce second livre sur la dame qui est reine du monde.]

[66] [Sous l'autorité de Dieu se trouvent quatre éléments, auxquels elle peut également commander. C'est bien justice que Dieu le veuille ainsi, puisque par nature elle <Marie> agit toujours bien. C'est ce que la Dame montre dans le conte qui vient ; puisse-t-elle à la fin <de nos jours> nous montrer sa grande douceur ! Il nous faut maintenant parler de l'air, sur lequel son pouvoir n'est pas moindre.]

La mere al beneit creatur.
(*ibid.*, f. 108vb)[67]

Mais au sein de ces trois livres, les enchaînements sont exploités par le traducteur de façon tout à fait nouvelle. Ainsi, la succession de la vie de MARIE L'ÉGYPTIENNE et des légendes de l'ABBESSE GROSSE puis de la SACRISTINE induit des modifications importantes dans le troisième récit. Tout d'abord, c'est un désir sans objet qui pousse la sacristine à s'enfuir du couvent, et elle multiplie les amants pendant sept ans comme le faisait l'Égyptienne dans le miracle antérieur :

Asez tost des fols trova
Ke a sa folie consentirent,
Si tost cum si bele la virent.
Cet anz issi mena sa vie
En ordure de lecherie ;
Nul n'i trova ke li seïst
Dunt ele sa volunté ne fist.
(*Deuxième Collection anglo-normande*, XIV, vv. 105-111)[68]

De même que Marie l'Égyptienne se convertit devant l'image de la Vierge, c'est à une statue que la sacristine demande quelque aide contre les attaques du diable. Enfin, pour accomplir sa conversion et rentrer au couvent, en son désert, la sacristine doit comme Marie traverser un fleuve. Les deux miracles se lisent ainsi en diptyque, selon un jeu d'échos extrêmement structuré, séparés tout autant qu'unis par le miracle de l'ABBESSE GROSSE, qui propose un cheminement tout autre de la luxure à la sainteté, par l'épreuve de l'ordalie[69].

Comme Adgar, suivant globalement l'ordre de son modèle, l'anonyme anglo-normand privilégie les transitions de pièce à pièce, ce qui fait de la collection une structure de nouveau très ouverte. Alors que les deux premiers livres sont assez équilibrés, comptant respectivement quatorze et dix-sept miracles, le livre trois s'étend à vingt-sept récits, voire vingt-neuf. En effet, après l'épilogue, Hilding KJELLMAN décide d'éditer deux narrations qui suivent immédiatement les miracles

[67] [Seigneurs, vous venez d'entendre comme la Dame exerce son pouvoir sur l'air, comme la glorieuse Mère de Jésus révèle sa grande puissance. Après le feu et l'air, vous entendrez parler de la mer ; vous entendrez comme la Mère du divin créateur montre sa grande douceur.]

[68] [Elle trouva rapidement des débauchés partageant sa débauche ; ils y consentirent dès qu'ils virent la belle. Elle mena cette vie de péché et de luxure pendant sept ans ; elle ne trouva pour lui résister nul homme qui l'aurait tentée.] On rapprochera ces vers de « E la usa de sun mester / De veil & jeofne é bacheler ; / Nul n'i out ke seïst / Dunt ne vout aver sun delit. » (*Deuxième Collection anglo-normande*, XII, vv. 25-28).

[69] Nous pourrions multiplier les exemples de ces infimes remaniements qui révèlent l'appropriation par le poète anglo-normand de la structure du modèle. Au seuil de la NONNE QUI MOURUT SANS AVOIR ACHEVÉ SA PÉNITENCE, le prologue latin suggère une organisation *ad status* qui ne correspond nullement à l'état des manuscrits de Toul-Cleop. Notre traducteur corrige « Quoniam vero sufficienter, ut mea fert opinio, in principali sexu facta texuimus miracula, nunc de inferiori dicendum » en optant pour une entrée en matière plus générale, plus éloignée de la dichotomie hommes / femmes : « Mult en ad fet vertuz pur gent / E pur femmes fet ensement, / Cum parra par cest cunte escrist » (*Deuxième Collection anglo-normande*, LI, vv. 3-5).

dans le manuscrit de Londres, « Saint Thomas et le prêtre pervers » et « Le chevalier pillard qui disait tous les jours la salutation angélique et qui fut sauvé par la sainte Vierge ». Contrairement à ce qu'on a pu observer au début de notre collection de miracles, le copiste n'a ménagé aucun espace vierge entre les derniers vers de l'épilogue et les premiers du récit sur Thomas de Cantorbéry. Par ailleurs, le poète n'a pas clôturé parfaitement son recueil. Alors qu'il écrivait à la fin du miracle LVIII « Beneit seit la mere nostre Seignur, / Par ky est achevé cest labur »[70], écoutons son épilogue :

> Ore me vodrai mes reposer,
> E ke plus contes me volt aposer
> Ne mettrai mes en cest escrit ;
> Mes mun corage me chante & dit
> De fere un escrit ke ert greignur
> De la mere nostre Seignur
> Des fez ke jeo ne oï unke mes,
> E jeo le vus os jurer adès :
> Les meillurs escriveins de la terre
> En avereint trestuz a fere
> De mettre en escrit ceo ke ele ad fet
> Vers tuz & chascun jur nus fet.
> Pur ceo ne pus la matere tenir
> Pur les graces ke sunt a venir,
> Mes si jeo les vei u les tenis,
> Aillurs les mettrai, si jeo puis.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, Épilogue, vv. 1-16)[71]

Les deux auteurs anglo-normands sont tous deux largement dépendants, dans le choix des récits, de leur modèle latin. Les métaphores de la cueillette des fleurs et de la composition libre du bouquet ne permettraient pas de rendre compte de leur travail. Mais leur commune volonté d'assouplir la structure du recueil miraculaire, pour en faire une œuvre ouverte et extensible à l'envi, vaut qu'on la souligne : nuançant une conception *ad status* du recueil, qui implique qu'on lise le miracle du point de vue de son bénéficiaire, Adgar et l'anonyme anglo-normand proposent un parcours d'une facette à l'autre de la figure mariale, par transition thématique douce d'un miracle à l'autre.

Quant à la question que nous posions initialement d'une tradition anglo-normande des miracles de la Vierge, l'examen des sources de ces deux grandes

[70] *Deuxième Collection anglo-normande*, LVIII, vv. 289-90.

[71] [Je voudrais maintenant me reposer, et quelque matière supplémentaire que m'apporte le conte, je ne mettrai plus rien dans cet écrit. Pourtant mon cœur me chante et me dit de composer un ouvrage plus ample sur la Mère de notre Seigneur, sur des faits inouïs. J'ose vous le jurer sur le champ : les meilleurs écrivains de la terre ne pourraient suffire à coucher par écrit tout ce qu'elle a fait pour tous, et ce qu'elle fait pour nous chaque jour. Je ne peux m'approprier la matière des grâces futures, mais si <à l'avenir> je les voyais ou les avais à disposition, et si j'en avais la possibilité, je les mettrais ailleurs <dans un autre livre>.]

collections romanes engage à y répondre positivement. Les quelques pièces narratives conservées d'Everard de Gateley renforcent cette hypothèse.

Le manuscrit Oxford, Bodleian Library, Rawlinson F 241 contient en effet les vestiges d'une collection miraculaire de la seconde moitié du XIIIe siècle (ff. 77r-96r). L'auteur en est Everard de Gateley, moine au monastère de Bury-Saint-Edmond[72] auquel on se souvient que se rattache l'un des récits présents aussi bien dans les manuscrits latins de la famille Toul-Cleop, que dans les deux collections anglo-normandes ci-dessus. Si l'on ne lit plus actuellement qu'un prologue et trois des miracles d'Everard (CHAMP FLEURI, ff. 79-85 ; HILDEFONSE, ff. 86-88 et CLERC DE CHARTRES, ff. 93-96), on peut supposer qu'il s'agissait d'une collection de taille comparable aux deux précédentes. Paul Meyer a montré que la traduction avait été réalisée sur un manuscrit de la famille Toul-Cleop, avec peut-être quelque influence d'Adgar[73]. Nous avons la chance de conserver parmi ces bribes le miracle du CHAMP FLEURI, dont la tradition textuelle est exclusivement anglaise, et plus exactement limitée à Toul-Cleop. Malheureusement, nous ne pouvons en l'état en savoir davantage sur la collection d'Everard.

Quant au manuscrit, il semble avoir été réalisé pour regrouper des œuvres composées en Angleterre au XIIIe siècle (à l'exception du *Lunaire de Salomon*)[74]. Le texte d'Everard de Gateley est donc une œuvre de diffusion strictement anglaise, et comme les précédentes, une œuvre inspirée du *mariale* transmis par les volumes de la famille Toul-Cleop.

Mais tout autres sont les conclusions pour un autre fragment conservé à la bibliothèque municipale d'Orléans. Il s'agit de deux bifolios de parchemin, retrouvés dans une reliure[75], datables d'après l'écriture et la mise en page de la deuxième moitié du XIIe siècle. Ces quatre feuillets semblent venir d'un même cahier, avec une lacune de deux ou quatre feuillets entre les f. 2 et 3. Ils sont de dimensions curieusement petites, puisqu'on peut estimer à 140 x 110 mm la

[72] Bury St Edmunds, dans le Suffolk (UK), près de Manchester.

[73] Paul MEYER, « Notice du manuscrit Rawlinson Poetry 241 (Oxford) », in *Romania* 29 (1900), pp. 2-84, et plus particulièrement pp. 27-47.

[74] La prépondérance de l'argument chrono-topographique dans l'assemblage des textes explique la diversité formelle et thématique des œuvres. Il semble toutefois que le compilateur ait veillé à procéder par transitions douces, et non par mélange abrupt. Après quelques sermons latins, des proverbes en vers octosyllabiques traduits par Nicole Bozon fournissent des outils pour la prédication. Comme les proverbes sont bilingues, on n'est guère surpris de trouver ensuite des vers latins. La section suivante s'ouvre sur une plainte d'amour, qui est suivie d'un poème sur l'amour de Dieu et sur la haine du péché, puis viennent un dialogue entre l'évêque saint Julien et son disciple, nos miracles, des extraits du *Manuel des péchés* de William de Waddington, une traduction du *Speculum Ecclesiae* de saint Edmond de Pontigny, le *Mariage des neuf filles du Diable*, la *Petite philosophie*. On lit enfin le *Lunaire de Salomon* et un poème sur l'Antéchrist et le Jugement dernier.

[75] Le bibliothécaire d'Orléans les retrouva peu après 1893, les communiqua à Léopold Delisle, qui transmit l'information à Paul Meyer.

justification de la page. Le fait est d'autant plus surprenant que nous avons affaire à une mise en page très aérée : une seule colonne d'environ 22 lignes d'écriture par page et une disposition mettant en valeur le couplet d'octosyllabes[76] contribuent à la création d'un espace très agréable à lire.

Pour Paul Meyer[77], il ne faisait aucun doute que la langue et la mise en page étaient anglo-normandes. Pour ce qui est de la mise en page, le philologue s'appuyait sur le décalage vers la droite du deuxième vers du couplet d'octosyllabes, qui permet de renforcer le lien métrique entre les deux vers. Mais cette disposition a été également utilisée sur le continent, y compris à des dates plus tardives[78]. La langue fournit – les citations données ci-dessous le montreront – des indices plus sûrs.

Paul Meyer pensait que ce fragment conservait quatre miracles de la Vierge. Le premier d'entre eux est très facile à identifier car il évoque une scène singulière. Trois très jeunes clercs s'y illustrent en dressant des colonnes que personne avant eux n'avait pu déplacer :

Quant l'albe pert et cil s'esveille
vient a l'enging, si l'appareille ;
Comencier vait a grant esspleit
ceo que comandet li esteit.
Les cordes freme et les fuz dole
puis prent treis clergonez d'escole,
As granz columbes les ajoste
dont la pesors point ne lor coste.
Il sachent sus la pesantume ;
ne lor costat que une plume.
Les pileres mettent en estant
ki sunt de marbre ahoege et grant.
(Orléans, Bibl. mun., 1518, f. 1r)[79]

C'est le miracle des COLONNES DE CONSTANTINOPLE, raconté par Grégoire de Tours (P.135), et qui circule effectivement dans certains recueils miraculaires latins au sein d'un petit ensemble de récits de Grégoire. Aussi n'est-on guère surpris de le voir ici suivi d'une traduction d'un autre texte de l'évêque de Tours, le double miracle accompli par la Vierge pour sauver de la famine les moines d'un monastère

[76] Le deuxième vers du couplet est décalé vers la droite ; les initiales de couplet déjà bien mises en évidence par cette disposition sont en couleur, alternativement rouges et bleues.

[77] Paul MEYER, « Notice sur un manuscrit d'Orléans contenant d'anciens miracles de la Vierge en vers français », dans *Notices et extraits de la Bibliothèque nationale*, 34/2, pp. 31-56.

[78] Voir Paul MEYER, « Le couplet de deux vers », in *Romania*, 23 (1894), pp. 1-35 ; Geneviève HASENOHR, « Le rythme et la versification », in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, Paris, 1990, p. 235.

[79] [Quand l'aube apparaît, il s'éveille et vient au chantier. Il le prépare. Il s'apprête à entreprendre au plus vite ce qui lui a été ordonné. Il fait tendre les cordes et tailler les leviers, puis choisit trois jeunes écoliers. Il les fait s'adosser aux colonnes dont le poids ne les gêne pas. Ils soulèvent ces masses, pas plus lourdes pour eux qu'une plume. Ils dressent les piliers, qui sont pourtant de marbre, hauts et lourds.]

de Jérusalem (P. 1114). La trame narrative de la FAMINE DE JÉRUSALEM doit être rappelée pour évaluer la constitution initiale du manuscrit. En effet, entre le f. 2v et le f. 3 existe une lacune dont nous ne pouvons pas plus que Paul Meyer définir de manière décisive l'ampleur (un ou deux bifolios). Quoi qu'il en soit, Paul Meyer estimait qu'au f. 3 se trouvaient les derniers vers d'un troisième miracle, non identifiable en l'état. Or, il n'est pas improbable que les vers du f. 3 soient la conclusion de la FAMINE DE JÉRUSALEM, et non celle d'un autre texte. En effet, les fragments comptent de 21 à 22 vers par page. Au moment où s'interrompt notre copie au bas du f. 2v, le narrateur a tout juste annoncé la première menace de famine pesant sur le monastère. Il lui reste encore à parler des récriminations des moines, de la première pénitence collective, de la découverte des greniers garnis ; puis de la perte de ferveur de la dévotion, de la nouvelle pénurie, des prières, et de la découverte d'un trésor sur l'autel de la Vierge. Les quelques vers conservés suffisant à prouver le goût certain de notre auteur pour le développement, on l'imagine mal condensant sa narration en quelque quatre-vingts vers, voire cent soixante, alors que le prologue en occupe déjà une cinquantaine. L'argument n'est pas décisif, mais il se trouve conforté par les termes mêmes de la conclusion, manifestement inspirée par le thème de la disette, qu'elle soit alimentaire ou spirituelle :

> U ja n'avrat, si com geo crei
> mal, ne dolor, ne faim, ne sei.
> (*ibid.*, f. 3r)

Nous aurions donc seulement les fragments de trois miracles, le dernier étant le récit de la MORT DE JULIEN L'APOSTAT.

Du peu d'informations conservées, nous pouvons toutefois tirer d'importantes conclusions. La première est que les feuillets conservés doivent être le reliquat d'une collection relativement importante, car les récits de Grégoire de Tours n'ont circulé que dans des ensembles miraculaires volumineux[80], comme le « *Mariale Magnum* » ou les collections mixtes incluant les miracles de Soissons, Laon et Rocamadour. Une chose est sûre : cet auteur anglo-normand n'a pas travaillé sur la même source qu'Adgar et l'anonyme dont nous avons parlé ci-dessus, les manuscrits de la famille Toul-Cleop ne conservant aucun des deux miracles de Grégoire de Tours. Aurait-il été le premier à utiliser le *Mariale Magnum* dont plusieurs indices donnent à penser qu'il est originaire de Normandie[81] ?

Dans un cas comme dans l'autre, il est très probable que la collection contenait une traduction du miracle de THÉOPHILE, et l'on repense alors à l'allusion faite par Adgar en prologue au miracle XXVI :

---

[80] Voir Annexe 5.

[81] Voir Henri BARRÉ, « L'énigme du *Mariale Magnum* », in *Ephemerides Mariologicae* 16 (1966), pp. 265-288.

Meint bel sermun ai descrit ;
Ci retruis un sens parfit,
Auctorizé e renumé.
Bien sai k'il ert ainz translaté,
Mais pur ceo ke en present le truis,
Laisser ne dei ne jo ne puis.
(*Gracial*, XXVI, vv. 1-6)[82]

Étant donné l'ancienneté du *Gracial*, il est peu vraisemblable que de nombreuses traductions de miracles de la Vierge aient déjà été réalisées avant le projet d'Adgar. La probabilité est donc forte pour que nous ayons ici un témoin du précurseur inconnu. L'utilisation de deux traditions latines différentes n'en est que plus notable.

Avant de quitter le fragment d'Orléans, nous voudrions souligner l'écart stylistique entre les deux grandes collections insulaires du corpus et ce fragment. Parmi les bribes conservées, nous avons la chance de lire une description de Jérusalem, très certainement chargée de souvenirs de voyage personnels. Ce ne sont pas là en effet des connaissances de seconde main qu'insère le narrateur, mais bien des « choses vues », avec une jubilation aux effets surprenants dans un miracle dont le motif central est la famine. Nous ne résistons pas au plaisir d'en donner le texte dans son intégralité[83] :

Li leus de la gent monial
N'est guaires loing de l'ospital.
Endreit la rue est del sepulchre
U Surian vendent le czucre,
Peivre, girofle et gidoal
Comin, kanele, et galingal,
E tumiame, e licorice
Et scamonie, estrange esspice,
Gengibre, encens, basme et triacle
Fait de un serpen par grant miracle,
Paletre, mirre et aromat
Et aloein *et*[84] musgheliat,
Azzor grezzeis et orpiment
Vert, vermeillon, entoskement,
Esmaragdes, jagonces, jasspes,
Katablatis, boffuz, diaspes [...].
(Orléans, Bibl. mun., 1518, f. 2r)[85]

---

[82] [J'ai transposé plusieurs beaux discours. J'en trouve un ici d'un sens parfait, doté d'autorité et de renommée. Je sais bien qu'il a déjà été traduit, mais puisque je le trouve devant moi, je ne dois ni ne peux le laisser passer.]

[83] Notre transcription respecte la mise en page spécifique du couplet d'octosyllabe du manuscrit d'Orléans.

[84] Le manuscrit ne porte pas cette conjonction, qui nous semble nécessaire pour la métrique comme pour le sens.

[85] [Le lieu où vivent les moines n'est pas très éloigné de l'hôpital. Il est dans la rue du Sépulcre où les Syriens vendent le sucre, le poivre, la girofle et la zédoaire, le cumin, la cannelle et le

On pensera peut-être que ponctuellement notre auteur a ici cédé au double plaisir de produire un effet de contraste et de montrer ses connaissances. Mais les quelques vers des COLONNES DE CONSTANTINOPLE cités ci-dessus témoignent du même goût pour le développement détaillé[86].

Comme les défenseurs de l'Immaculée Conception, comme les manuscrits de la famille Toul-Cleop dont elles dérivent plus ou moins directement, trois des collections évoquées jusqu'ici sont originaires de la « grande Bretagne ». En revanche, nous pressentons l'origine distincte, sans doute continentale, du fragment d'Orléans, que tout éloigne des autres textes anglo-normands. Si aucune indication claire ne peut être tirée de l'esthétique très originale mise en œuvre, il en va tout autrement de l'utilisation d'un exemplaire latin du type *Mariale magnum*, dont les plus anciens témoins proviennent des zones continentales du domaine Plantagenêt[87].

2- Les traductions continentales dépendant d'un modèle latin prédominant

Loin s'en faut toutefois que les productions continentales dérivent toutes des très amples collections nommées *Mariale magnum*. Certaines ont puisé à des sources de moindre ampleur.

---

garingal, l'encens, la réglisse, la scamonée, étrange épice, le gingembre, l'encens, le baume, l'antidote tiré prodigieusement d'un serpent, le pyrèthre, la myrrhe et les aromates, l'aloès et le musc, l'azur de Grèce et le rouge, le vert, le vermillon et le poison, les émeraudes, les hyacinthes, les jaspes, les soies pourpres, à motifs et à fleurs.] Le couplet suivant est illisible, le feuillet ayant été trop rogné. Pour le sens de *gidoal*, voir FEW, s.v. ZADWAR ; pour *paletre*, s.v. PYRETRHUM. Le sens de « poison » est bien attesté pour *entoskement* (voir *AND* et God.) ; nous hésitons donc à corriger le manuscrit, bien que la présence de ce substantif dans l'énumération de pigments et d'épices ne donne pas toute satisfaction. Nous serions tentée de donner un sens plus large à *entoskement*, celui de « préparation », « potion », et de ne faire qu'un syntagme de « vermillon entoskement ». Pour l'identification des types de soies mentionnées au dernier vers, nous avons utilisé Francisque MICHEL, *Recherches sur la fabrication, le commerce et l'usage des étoffes de soie, or et argent et autres tissus précieux en Occident, principalement en France pendant le Moyen Âge*, 1851.

[86] On pourra les comparer avec le texte de Grégoire de Tours, qui ne donnait aucune indication sur l'accomplissement du prodige, mais passait directement des propos de la Vierge à la conclusion : « Ut quod multitudo virorum fortium levare nequiverat, tres pueruli absque virtute perfecti operis sublevarent ».

[87] Voir Annexe 5.

Gonzalo de Berceo

C'est le cas des *Milagros de Nuestra Señora*, dont la source est connue depuis longtemps grâce aux recherches de Richard Becker au début du siècle dernier[88] : il s'agit d'une collection de vingt-huit miracles latins, correspondant à peu près aux séries HM-TS de Mussafia, dont nous conservons actuellement deux exemplaires, Copenhague, Bibl. roy., Thott 128 8° et Madrid, Bibl. nac., 110[89]. Les deux manuscrits sont très comparables l'un à l'autre, si ce n'est que le miracle de Théophile manque dans le volume de Madrid. C'est en général le manuscrit danois qui sert de base à tous les éditeurs des *Milagros de Nuestra Señora* pour la confrontation entre l'œuvre castillane et son modèle latin.

La structure des *Milagros* ne surprendra guère : suivant l'ordre établi par son modèle, Berceo compose une œuvre riche de vingt-cinq chapitres, soit le carré de cinq, chiffre structurel que nous retrouvons souvent dans la littérature mariale. Il n'y a pas d'autre ordre à chercher que celui hérité du modèle[90]. Quant aux manuscrits, il n'est pas possible d'en proposer quelque analyse dans la mesure où nous ne connaissons les *Milagros* que par une copie moderne.

Pas plus que les auteurs anglo-normands Berceo ne se comporte en traducteur mécanique. Souvent littéral, il laisse aussi libre cours à sa plume dans des passages ayant autant valeur dévotionnelle que narrative. Il est bien le seul auteur, toutes langues confondues, à laisser au marchand de l'IMAGE EN GAGE le temps de se recueillir et de se confier à la Vierge avant même d'avoir eu l'idée de demander l'aide du prêteur juif (*Milagros de Nuestra Señora*, XXIII, q. 632c-634). L'appel à ce dernier est donc présenté sous un aspect radicalement différent de ce qu'on trouve dans les autres versions, comme fruit de l'inspiration mariale :

> Demientre qe orava, quísoli Dios prestar,
> ovo un buen consejo el burgés a asmar ;
> non vino por su seso, mas quísolo guiar

[88] Richard BECKER, *Gonzalo de Berceo. « Los Milagros » und ihre Grundlagen*, 1910.

[89] Voir Richard P. KINKADE, « A New Latin Source for Berceo's *Milagros* : MS 110 of Madrid's Biblioteca Nacional », in *Romance Philology*, 25 (1971), pp. 188-192.

[90] Nous sommes réservée sur la pertinence des analyses allégoriques proposées par Patricia Ellen GRIEVE, « The spectacle of memory : Mary in Gonzalo de Berceo's *Milagros de Nuestra Señora* », in *Modern Language Notes*, 108/2 (1993), pp. 214-219.

el que el mundo todo ave de governar.
(*Milagros de Nuestra Señora*, q. 635)[91]

Pour le même récit, Berceo compose deux autres longues prières (q. 655c-659d et 667c-671) ; ces excursus par rapport au modèle sont comme des poses lyriques au sein de la narration[92].

Certains infléchissements pourraient aussi s'expliquer par la lecture du texte de Gautier. Certes, nous n'avons jamais pu constater de modifications essentielles de la trame narrative lors du passage du latin au castillan, qui ne s'expliqueraient que par l'influence du maître français. Mais il est parfois dans les *Milagros* des jeux sur des points de détail qui nous apparaissent comme des réactions à la lecture du texte correspondant des *Miracles de Nostre Dame*. Ainsi dans le miracle du MOINE IVRE, on a le sentiment que Berceo essaie de rétablir le décorum mis à mal par des versions antérieures, moins toutefois par le texte latin, assez modéré (« Tunc ecce quandam puellam, decora facie ac super humeros diffusa cesarie, ante illum repente tenentem in sua manu dextera niveam mapulam vidit astare »[93]) que par celui de Gautier :

En un chainse mout acesmee
Acorut toute eschevelee,
Une toaille en sa main destre.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 16, vv. 35-37)[94]

C'était là une image peu prestigieuse et presque irrévérencieuse de la sainte que donnait à voir, dans son souci de réalisme et de théâtralisation, le poète bénédictin : même dépendant du participe passé *acesmé*, qui implique l'idée de parure, le substantif *chainse* fait référence à un vêtement de simple toile. Proche de l'oxymore, le vers 35 donne à voir une figure domestique plus que merveilleuse, figure de l'intime et de l'incontrôlé. Et c'est peut-être effectivement pour corriger ce glissement que Berceo accentue le « decora facie » de la version latine :

Vino Sancta María con ábito onrrado,
tal que de omne vivo non serié apreciado,
metióselis en medio a él e al Peccado,
el toro tan superbio fue luego amansado.

[91] [Pendant qu'il priait, Dieu voulut lui prêter main forte. Le bourgeois put trouver une bonne solution. Elle ne lui vint pas de son bon sens, mais Celui qui gouverne le monde voulut bien le guider.]

[92] La production poétique de Gonzalo de Berceo compte par ailleurs plusieurs pièces lyriques mariales, indépendantes toutefois des *Milagros de Nuestra Señora* : une plainte de la Vierge (*El Duelo de la Virgen*), une traduction de l'*Ave Maris Stella*, « Ave Sancta María, estrella de la mar », et un long chant, *Los loores de la Virgen*. Tous ces textes ont été édités par Brian DUTTON au tome III des œuvres complètes en 1975.

[93] [Voici qu'il vit alors une jeune femme, au visage noble, les cheveux flottant sur les épaules ; elle se tenait soudain devant lui, tenant dans la main droite un linge d'un blanc de neige.]

[94] [Elle accourut, tout échevelée, parée d'un vêtement de toile, une serviette à la main droite.]

Menazóli la duenna con la falda del manto.
(*Milagros de Nuestra Señora*, XX, q. 468-469a)[95]

Le poète retrouve son audace dans les passages qui ne lui ont pas semblé scandaleux chez ses prédécesseurs, comme lorsque, face au lion, Marie se livre à des gestes de violence :

Empezóli a dar de grandes palancadas,
non podién las menudas escuchar las granadas,
lazrava el león a buenas dinaradas,
non ovo en sus días las cuestas tan sovadas.
(*ibid.*, q. 478)[96]

C'est ici aller bien plus loin que le rédacteur latin : « et de virga quam in manu gestabat, hec dicens ipsum diabolum acriter verberavit »[97].

Dans le même esprit, regardons comment les deux poètes romans traitent le portrait du marchand byzantin au début du miracle de l'IMAGE EN GAGE, comparaison d'autant plus fructueuse que les deux traducteurs travaillent sur la version P.646-559, où on lit : « Fuit civium quidam, qui nominis sui famam volens extendere largas quas habebat opes largos in sumptus expendere cepit. Verum postremo magnitudine sumptuum magnitudinem superans opum largiendis defecit opibus, cum ei largiendi non deficeret animus »[98]. S'il n'a rien de vraiment critique, le texte latin regarde avec ironie des dépenses dont rien ne dit qu'elles sont charitables (le verbe *largiri* aussi bien que le substantif *sumptus* feraient tout aussi bien allusion à des dépenses d'apparat). Or, les deux auteurs romans s'accordent à donner une récriture très positive, proche de la sainteté, de cette marche progressive au dépouillement. Le prieur de Saint-Médard fournit un portrait flatteur d'un marchand à qui la dévotion mariale sert d'identité, « qui Nostre Dame avoit mout chiere ». Le désir de promotion sociale, que Gautier ne nie pas, est indissociable du souci de sainteté, car le marchand agit « pour pris avoir et por renon ». Le sens de « pris » ne fait aucun doute à partir du moment où Gautier nous dit que le marchand doit vendre ses biens

[95] [Sainte Marie vint en habit prestigieux, un habit que nul ne pourrait évaluer ; elle se mit entre lui et le Péché ; le taureau pourtant furieux fut dompté sur le champ. La maîtresse femme le menaça d'un pan de son manteau.] ; notre traduction de *duenna* peut semble inexacte : nous avons préféré surtraduire *duenna*, substantif rare chez Berceo, plutôt que d'opter pour le plus courant « dame ».

[96] [Elle se mit à lui asséner de gros coups de bâton ; les plus petits n'avaient pas loisir d'écouter les plus gros. Le lion en avait pour son argent. Jamais ses côtes n'avaient été si bien pétries.] Nous n'avons pas trouvé expliquée dans les dictionnaires l'expression « non podién las menudas escuchar las granadas » ; nous en proposons une traduction qui pour n'être pas littérale nous paraît conforme au sens figuré du vers.

[97] [Et en disant cela, elle frappa violemment le diable de la verge qu'elle tenait en main.]

[98] [Il était une fois un bourgeois qui, voulant accroître la renommée de son nom, se mit à dilapider en dépenses somptuaires ses abondantes ressources. L'ampleur de ses dépenses finit toutefois par dépasser l'ampleur de ses richesses, alors que son envie de largesses ne quittait pas son coeur.]

pour atteindre le but recherché (« sa terre vendre li convint »). Ainsi, au moment où le dépouillement matériel atteint son comble, Gautier établit un système de corrélation entre la pauvreté pécunière et le fait que « tant par estoit riches de cuer ». C'est bien par ce qui peut faire sa sainteté que le chrétien est mis à l'épreuve. De même, Berceo ne nie pas la dilapidation des richesses, mais il consacre plus d'un quatrain à la peinture d'une charité exemplaire, dont le but est de « sobir en grand precio », traduction littérale du français *prix* employé par Gautier, qui double celle de *famam extendere* :

> Era esti burgés de muy grand corazón ,
> por sobir en grand precio fazié grand missïón ;
> espendié sos averes, dávalos en baldón,
> quiquier qe li pidiesse él non dizrié de non.
>
> Por exaltar su fama, el su precio crecer,
> derramava sin duelo quanto podié aver (...)
> (Milagro XXIII, qq. 627-628b)[99]

C'est semblable orientation positive qu'Alphonse X donnera à son récit. Est-ce simplement le fait de l'évolution des mentalités ? Ou bien devons-nous considérer comme à peu près certaine la lecture de Gautier de Coinci par les artistes de la péninsule ? Pour ce qui concerne Berceo, il nous semble prudent de considérer qu'à côté de la source première dont le manuscrit Thott 128 8° fournit une bonne image, quelques modifications ont parfois été suggérées au prêtre de la Rioja par la lecture des *Miracles de Nostre Dame*.

La collection en prose provençale

Avec la *Collection en prose provençale*, nous sommes également face à la traduction littérale d'un modèle latin. Si le manuscrit qui nous l'a transmise est datable d'après son écriture comme son contenu du XIVe siècle[100] (après 1316, date de l'élection du pape Jean XXII), la collection de miracles pourrait être plus ancienne, et avoir été composée au milieu du XIIIe siècle. La langue présente de

[99] [Ce bourgeois avait grand coeur ; pour faire grandir son estime, il faisait d'importants présents ; il dépensait ses biens, les donnait en vain. Quiconque lui demandait quelque chose, il le lui octroyait. Pour accroître sa renommée, augmenter son estime, il dilapidait d'un coeur léger tout ce qu'il avait.]

[100] Helen Carolina WUSTEFELD, « Le manuscrit British Library Additional 17920 et son contexte socio-culturel », in *Critique et édition de textes. Actes du XVIIe congrès international de linguistique et philologie romanes (Aix-en-Provence, 29 août - 3 sept 1983)*, 1986, vol. 9, pp. 99-110

nombreux traits du nord de l'aire languedocienne (Rouergue, Quercy, Haute Auvergne)[101].

Adolf Mussafia avait mis en évidence des similitudes dans le choix des miracles comme dans leur ordre entre cette petite collection et la section de miracles mariaux du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais[102]. Pourtant les philologues ont buté sur l'absence chez Vincent de deux récits, le septième et le douxième. Le septième récit reprend l'histoire de l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL, dans la version P. 491, très courante, mais en effet absente du *Speculum*. Il n'est pas impossible toutefois qu'il ait été inséré dans une copie à la suite de l'histoire de la PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, tant il est habituel de lire successivement les deux miracles dans les collections qui ont servi de source au *Speculum*. Le douzième est plus rare ; c'est le motif de la FILEUSE BLESSÉE À LA LANGUE, traduit d'après la version P. 860. Comme pour l'ensemble de la collection occitane, la traduction est très littérale. Qu'on en juge par les incipit :

> In suburbio noviomensi quaedam puella pauper victum manu et arte querens... [103]
>
> En un borc de l'evescat de Noyo ac una piucela que queria so vivre amb sas mas filan...
> (*Collection en prose provençale*, phr. 134)[104]

Or, ce récit n'est pas absent du *Speculum* ; il est passé inaperçu car il se trouve joint à celui de l'ABBÉ EN MER à la toute fin du chapitre VIII, 89. Ainsi, il ne fait aucun doute que l'œuvre de Vincent de Beauvais est la source de cette petite série occitane, qu'on peut ainsi dater de la seconde moitié du XIIIe siècle[105].

Resterait à comprendre comment s'est opérée la sélection. Le livre VIII du *Speculum historiale* offrait en effet une matière bien plus abondante. Ce que nous conservons en occitan se veut complet : de même que notre série est inaugurée par une rubrique univoque au f. 1 (« Aissi dejotz s'ensec dels miracles de Sainhta Maria Vergena »), le feuillet 6ra offre immédiatement après le miracle de la FEMME DE ROME le *Mariage des neuf filles du diable*, qui est doté de sa propre rubrique (« Aissi dejotz s'ensec cossi lo dyable pres molher »). Il n'y a donc pas de lacune matérielle. Mais quant aux raisons d'arrêter là la traduction, nous n'avons pu les trouver, sauf à

---

[101] Robert L.A. CLARK donne en introduction de son édition une étude de langue très complète. Nous en reprenons les conclusions.

[102] Adolf MUSSAFIA, « Sui Miracles de Nostre Dame en provençal », in *Romania*, 9 (1880), pp. 300-301.

[103] [Aux alentours de Noyon, il y avait une jeune fille qui gagnait sa vie du travail de ses mains.]

[104] [Dans un village de l'évêché de Noyon, il y avait une jeune fille qui gagnait sa vie en filant de ses mains.]

[105] Nous ne pouvons en revanche nous prononcer sur le contexte manuscrit dans lequel le traducteur occitan a connu ce livre du *Speculum*, qui a été diffusé indépendamment de l'œuvre encyclopédique (on le trouve par exemple inséré dans une collection plus ample de miracles, le manuscrit Reims, Bibl. mun., 1400, XIIIe siècle).

considérer que, tels que sont structurés les récits (avec en particulier la scission en trois chapitres de l'histoire de la FEMME DE ROME), on parvient à un nombre de quinze chapitres. Ce chiffre n'est évidemment pas pour surprendre dans un contexte marial.

Les textes réunis dans ce manuscrit (dont nous ne conservons qu'un fragment) sont d'inspirations fort diverses ; de chacun toutefois semble pouvoir être fait un usage didactique, au-delà du mélange des sources et des esthétiques[106].

Les *Miracoli della Vergine*

Le manuscrit Paris, Bibl. nat., nouv. acq. lat. 503 n'offre guère plus d'homogénéité[107]. Mais la collection de miracles vénitienne qu'il conserve a une tout autre ampleur que la petite série occitane dont nous venons de parler. Un auteur anonyme a en effet constitué un ensemble de cinq livres racontant les œuvres de Marie pour les hommes. Il ne s'est pas soucié d'équilibrer les cinq sections : les première et deuxième parties comptent chacune douze récits, les troisième et quatrième onze, la dernière quatre. Nous n'avons pas trouvé d'explication au volume décroissant des parties. Alors que le nombre total de récits et la partition en cinq livres étaient manifestement prévus dès le début de la rédaction, il eût été facile pour l'auteur d'équilibrer autrement son œuvre. Une contrainte thématique est-elle à l'œuvre ?

Chaque livre est en effet présenté comme la glose d'une lettre du nom de la Vierge : la lettre donne l'initiale d'un substantif résumant l'une des qualités mariales, qualité que le prologue commente et que les récits illustreraient[108]. L'organisation du recueil se résumerait ainsi :

---

[106] Voir Annexe 6. L'insertion de petites collections de miracles dans des compilations didactiques n'est pas rare ; on peut faire des rapprochements avec le manuscrit Rawlinson Poetry F 241 de la Bodleian Library ou avec le fr. 1807 de la Bibliothèque Nationale de France.

[107] Le volume commence par des textes d'intérêt historique sur le conflit entre Frédéric Barberousse et la Papauté (ff. 1-48) ; puis il donne le texte latin du voyage de saint Brendan, un miracle en latin, une prière. Enfin vient notre collection de miracles en langue vernaculaire.

[108] Le poète alphonsin se livre à un jeu similaire dans la cantiga 70, mais il y a peu de points communs entre les gloses de l'auteur galicien et celles de notre narrateur vénitien. Pour comparaison, voici celles de la cantiga : ***M*** évoque « madre », « mayor », « mansa », et « mellor » ; ***A*** « avogada », « aposta », « aorada », « amiga » et « amada » ; ***R*** « ramo », « rayz », « reynna », « rosa » ; ***I*** « Jhesu Cristo », « Justo juiz » et ***A*** condense tous les espoirs du fidèle, « averemos » et « acabaremos ». On pense également au récit I Mir 23 des *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci et à son correspondant la cantiga 56 qui disent la récompense accordée au moine ayant agencé sur le même principe cinq psaumes : Magnificat, Ad Dominum cum tribularer clamavi, In convertendo Dominus captivitatem Sion, Ad te levavi oculos meos, Retribue servo tuo.

- premier livre, ***M***, Marie est « memoraris » (sic)
- deuxième livre, ***A***, Marie est « auxiliatrix »
- troisième livre, ***R***, Marie est « remuneratrix »
- quatrième livre, ***I***, Marie est « illuminatrix »
- cinquième livre, ***A***, Marie est « advocata ».

Mais le rattachement des récits à telle ou telle fonction mariale est souvent flou. Observons maintenant en détail le contenu de chaque livre[109].

Le premier livre emploie un substantif peu courant dans la mariologie, *memoratrix*, celle qui se souvient, « recordaris de li soi devoti » : Marie n'oublie jamais ses fidèles, même si ceux-ci ne sont pas exemplaires ; les miracles du corpus l'illustrent abondamment. Le narrateur spécialise le sens de ce substantif : Marie veille « a consolar quili constituidi in soe tribulation, angustie e infirmitade »[110]. De fait, c'est surtout autour des « infirmités » que gravitent les récits de ce premier livre : après six miracles au cours desquels Marie guérit des amputations (MANEKINE, JEAN DAMASCÈNE, PAPE LÉON, PIED COUPÉ, RELIGIEUSE QUI SE CRÈVE LES YEUX, JEAN BOUCHE D'OR) viennent six guérisons spirituelles ou physiques (LACTATION DE FULBERT DE CHARTRES, PRÉDICATEUR LÉPREUX, VISION DES FRÈRES DÉFUNTS, GUÉRISON D'UNE PLAIE PURULENTE, VEUVE CHARITABLE, ENFANT GUÉRI DU FEU DE SAINT-MARTIAL). Seul un infléchissement du sens de « memoratrix » assure l'adéquation entre le prologue et les miracles, qui pourraient tout aussi bien relever de l'épithète « auxiliatrix ».

Sous ce dernier substantif programmatique en revanche se lisent trois séries de quatre miracles où Marie protège des fidèles de dangers divers : elle apporte son aide à quatre femmes risquant de perdre leur renommée ou leur âme – parfois l'une et l'autre (CHEVALIER QUI VENDIT SA FEMME AU DIABLE, FEMME DE ROME, IMPÉRATRICE, ABBESSE GROSSE), elle protège des malheureux sur le point de céder à la tentation, ou qui y ont trop cédé (DIABLE SÉDUCTEUR, MOINE IVRE, LARRON PENDU, FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE) ; enfin, elle sauve de la noyade divers pèlerins.

L'ÉCOLIER CHASTE comme les ÉLECTUAIRES REFUSÉS auraient pu prendre place aux côtés du DIABLE SÉDUCTEUR et du MOINE IVRE. Pourtant, ils sont classés au troisième livre sous l'en-tête « remuneratrix », « celle qui récompense les services rendus ». Ce même livre s'ouvre sur le TEUTON PARALYSÉ, qui présente de nombreuses similitudes avec le PIED COUPÉ du premier livre. Il est vrai que ce troisième livre propose plusieurs histoires de récompenses à des dévotions exemplaires : les GÉNUFLEXIONS RÉCOMPENSÉES, les MOINES MOISSONNEURS CISTERCIENS, le VIEILLARD EMPORTÉ À SA MORT PAR LA VIERGE. Mais pourquoi grouper ici plutôt

[109] Dans la mesure où la collection est mal connue, nous profitons de cette étude de la structure pour en donner une présentation de quelque ampleur.

[110] [… à les consoler quand ils connaissent tribulation, difficulté, maladie.]

qu'ailleurs des récits traitant du sort des défunts (CINQ JOIES, TÊTE EN ATTENTE DE CONFESSION, JUGE DÉVOT) ?

L'identification de la source utilisée n'est guère plus aisée. L'anaphore « El se leçe » qui ouvre chaque miracle n'est pas sans évoquer une autre anaphore, celle qui marque les débuts de chapitres de la *Scala Coeli* de Jean Gobius (entre 1322 et 1330) ; pourtant la confrontation des miracles mariaux compilés sous l'entrée « Maria » par le dominicain ne révèle aucune influence. L'ordre cistercien étant particulièrement bien représenté dans les *Miracoli della Vergine*, nous avons également tenté un rapprochement avec les grandes compilations miraculaires cisterciennes (*Miracula* de Césaire d'Heisterbach, *Exordium magnum cisterciense*), sans davantage de succès.

De loin en loin, les *Miracoli della Vergine* rencontrent la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine : ainsi, on cherchera en vain dans les œuvres de Bernard la source directe de ce passage du prologue du premier livre : « Maria ave gratia de devinitade in lo ventre, gratia de claritade in lo cuor, gratia de dolçe parlar in la boca, gratia de onestade in li ogli, gratia de meraveiosa largeça in le man » ; en revanche le chapitre L de la *Legenda aurea* attribue ces mêmes mots au Docteur marial : « In ventre gratia deitatis, in corde gratia caritatis, in ore gratia affabilitatis, in manibus gratia misericordie et largitatis »[111]. Ainsi encore, la collection vénitienne et la compilation hagiographique ont en commun quelques miracles, comme le DIABLE SERVITEUR : lors de la confrontation entre le diable et le saint prélat qui va le mettre en fuite, le rapprochement est évident entre le texte latin (« revolutis terribiliter oculis caput instar insani agitabat »[112]) et le miracle italien (« incontinenti començà a volcer e torcer lo cavo e li ogli, como elo fose smanioso ») ; mais le miracle qui précède immédiatement celui-ci dans l'œuvre de Jacques de Voragine (une version de la FLEUR EN LA BOUCHE) n'est pas traduit par l'auteur vénitien.

Parviendrons-nous à mettre la main sur une compilation cistercienne qui contienne aussi quelque centon de pensées de saint Bernard ou des sermons de celui-ci, ainsi que quelques miracles utilisés parallèlement par Jacques de Voragine ? Ou devons-nous envisager que le poète vénitien ait puisé à des sources très diverses ? Eût-il utilisé la *Legenda aurea*, pourquoi n'en reprend-il pas davantage de miracles ? Cette dernière question nous incite à privilégier la première hypothèse, mais des recherches plus approfondies devront venir l'appuyer.

---

[111] Éd. MAGGIONI, p. 327. Notons que les lignes suivantes du prologue italien ne se retrouvent pas en revanche dans la *Legenda aurea*, mais bien dans le *Sermo in Dominicam infra octavam Assumptionis*.

[112] *ibid.*, p. 334.

Gautier de Coinci et les *Miracles de Nostre Dame*

L'étude des sources présente les mêmes incertitudes pour les *Miracles de Nostre Dame*. La question des modèles utilisés par Gautier de Coinci ne sera posée que pour les textes narratifs autres que le miracle de Léocade, qui est bien évidemment une pure invention de Gautier[113]. Ce dernier récit, proche sinon de l'autobiographie, du moins du témoignage, ne saurait avoir de source latine. Quant aux autres miracles, Adolf Mussafia relevait déjà en 1894[114] les nombreuses allusions du poète au « grant livre », mais reconnaissait ne pas pouvoir décider si Gautier avait utilisé un ou plusieurs manuscrits. Il signalait toutefois que la tâche d'identification des sources était très aisée pour trois ensembles du second livre (les miracles de LAON, II Mir 14 à II Mir 17 ; de ROCAMADOUR, II Mir 21 ; de SOISSONS, II Mir 22 à II Mir 24), les miracles ayant à chaque fois été traduits des compilations locales[115]. Pour les autres narrations, Mussafia proposait une édition d'un témoin de la version latine qui, à sa connaissance, se rapprochait le plus du texte de Gautier de Coinci.

Reprenons la réflexion à partir des quelques éléments stables posés par les travaux de Mussafia, et donc à partir des traductions de miracles locaux. Les événements liés au sanctuaire de ROCAMADOUR ne sont transmis qu'au sein de manuscrits qui contiennent aussi les récits de LAON et de SOISSONS[116]. Il est donc tentant de penser que Gautier aurait pu avoir entre les mains un des recueils de ce

---

[113] Nous n'ignorons pas que certaines des pièces lyriques contenues dans les *Miracles de Nostre Dame* sont des *contrafacta* de pièces profanes, mais pareille étude nous entraînerait trop loin de nos préoccupations ; on se reportera pour une vue d'ensemble à Arthur LÅNGFORS, « Mélanges de poésie lyrique française. Deuxième article. Gautier de Coinci », in *Romania*, 53 (1927), pp. 474-538, ainsi qu'aux pp. 293-299 de Levente SELÁF, *Chanter plus haut. La chanson religieuse vernaculaire au Moyen Âge*, 2008. Plus généralement, Gautier est un fin connaisseur de la littérature profane, à laquelle il n'hésite pas à emprunter ; voir Margaret SWITTEN, « Borrowing, citation, and authorship in Gautier de Coinci's *Miracles de Nostre Dame* », *The Medieval Author in Medieval French Literature*, 2006, p. 29-59. Il reste par ailleurs à réaliser un repérage des influences dans les trois morceaux théoriques des *Miracles de Nostre Dame*, la longue diatribe incluse dans le miracle d'Hildefonse (I Mir 11) dont nous ne parlerons ici que brièvement, et les sermons « De la chasteé as nonnains » (II Chast 10) et « De la doutance de la mort » (II Dout 34). Sur ces deux points, de nombreuses pistes sont ouvertes par Masami OKUBO, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania* 123 (2005), pp.141-212 et pp. 406-458.

[114] Adolf MUSSAFIA, *Über die von Gautier de Coincy benützten Quellen*, 1894. Mentionnons l'article d'Anna DRZEWICKA « Le livre ou la voix ? Le *moi* poétique dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Le Moyen Âge*, 96 (1990), pp. 245-263, qui apporte un précieux éclairage sur les relations de Gautier de Coinci à la « chose écrite », qu'il s'agisse de sa source latine ou de son grand œuvre.

[115] Pour II Mir 14 à II Mir 17, il s'agit d'extraits d'Hériman de Tournai, *Libri tres de miraculis Sanctae Mariae sive de reparatione Laudunensis ecclesiae* (1112-1113) ; pour II Mir 21, du *Liber de miraculis Rupe Amatoris*, composé vers 1172 ; pour II Mir 22 à II Mir 24, d'extraits d'Hugues Farsit, *Libellus de Miraculis beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi* (après 1143).

[116] Voir annexe 5.

type, dont nous ne conservons à notre connaissance que quatre exemplaires. On se demande dès lors si un unique volume n'aurait pu servir de ferment à l'inventivité de Gautier pour l'ensemble de son œuvre mariale. Telle est du moins l'hypothèse que nous voulons ici examiner.

Plusieurs indices nous invitent en effet à considérer que Gautier a, comme les auteurs anglo-normands, pris comme point de départ essentiel de son travail un unique manuscrit latin (ce qui n'interdit nullement d'envisager des sources annexes). Comme nous le disions plus haut, les allusions sont en effet relativement nombreuses au « grant livre », toujours évoqué au singulier, dans les *Miracles de Nostre Dame*. Il est question de lui dans le prologue aux chansons du premier livre, comme de ce qui est provisoirement laissé de côté, pour alimenter plus tard une œuvre abondante :

> Ainz qu'ovrir welle le grant livre
> Qui mout me done et mout me livre
> Grant matere longe et prolipse…
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 2, vv. 1-3)[117]

Il est de nouveau évoqué au seuil du deuxième livre :

> A Saint Maart ou biau livraire
> Truis un biau livre dont biau traire
> Vorrai encor bele matere
> Et biaus mos de la bele mere
> Le biau signeur de paradys.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Pr 1, vv. 1-5)[118]

L'adverbe « encor » donne de fortes présomptions en faveur d'une identité entre la source du premier livre et celle du second. De même devons-nous être attentifs aux quelques lignes qui ouvrent la petite série des miracles de SOISSONS :

> Tanz myracles me vient a main
> En un grant livre ou je les puis
> Que je ne sai ne je ne puis
> Les plus plaisanz choisir n'eslire.
> Quant a la fois repreng a lire
> Cialz qu'arriere ai entrelaissiez,
> Lors m'est avis que j'ai laissiez
> Et les milleurs et les plus bialz.
> Or vous reveil conter de cialz

[117] [Avant d'ouvrir le grand livre qui me donne et me livre une matière longue et prolixe…]

[118] [Dans la belle librairie de Saint Médard je trouve un beau livre dont je voudrais encore tirer une belle matière et de belles paroles sur la belle mère du beau Seigneur de Paradis.]

Qu'entrelaissiez arriere avoie.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 22, vv. 2-11)[119]

Comme Gautier ne traduit qu'une partie minime de l'œuvre d'Hugues Farsit, on pourrait supposer que c'est au sein de la collection locale, quel que soit le manuscrit où elle aurait été puisée, que Gautier a quelque difficulté à faire son choix. Pourtant, nous sommes ici au début du sous-ensemble, et le syntagme « Cialz qu'arriere ai entrelaissiez » ne peut se comprendre que si l'on prend en compte un ensemble plus vaste : Gautier suggère que dans le parcours du *mariale* qu'il est en train de traduire, il a déjà rencontré les miracles de Soissons, qu'il avait négligés. C'est cette omission qu'il s'agit pour lui de réparer au moins en partie. Rien n'interdit de penser que le « grant livre » contenant les textes d'Hugues Farsit et celui mentionné dans les deux prologues ne sont qu'un seul et même objet. Quant à l'identification d'Hugues Farsit comme source, elle ne fait aucun doute puisque le prieur bénédictin nomme son prédécesseur, l'invoque comme témoin fiable :

Maistres Huez li Farsis dit,
Qui i parla et qui le vit,
C'onques lettre n'ot conneüe
N'onques lettre n'avoit veüe,
Et, luez que s'ame dou ciel vint,
Telz clers et telz devinz devint
Que tout seut divinité.
(*ibid.*, vv. 153-159)[120]

Dans l'œuvre d'Hugues Farsit, Gautier sélectionne des récits de guérisons ayant une portée symbolique forte : découverte d'un savoir prophétique par l'enfant, exemplarité de la spiritualité de GONDRÉE, vivacité de la souffrance psychologique de Robert de Jouy. Dans ces deux miracles, comme dans le BOUVIER PUNI (II Mir 23) la force miraculaire d'une relique mariale que Gautier ne peut qu'avoir à cœur de promouvoir est contestée par des protagonistes. Il use donc de ces récits prodigieux à des fins manifestement publicitaires.

L'unité du cycle de LAON est assurée par le thème de la cécité, physique ou spirituelle. En revanche, de ROCAMADOUR, Gautier ne retient qu'un récit, l'histoire de Pierre de Sygelar (II Mir 21), qui vient donner la réplique au miracle II Mir 20, le LABOUREUR MALHONNÊTE. En conclusion de l'histoire de Pierre de Sygelar, Gautier dit que seule compte l'intention de la prière, et que peu importe l'instrument choisi (vv. 314 sqq.). Or, c'était déjà un point essentiel de la morale du miracle

[119] [Il me vient à portée de main tant de miracles, dans le livre où je les puise, que je ne sais ni ne puis trouver ni choisir les plus agréables. Quand je reviens en arrière pour lire ceux que j'ai délaissés, il me semble avoir laissé de côté les meilleurs et les plus beaux. Je veux donc vous parler de ceux que j'avais laissés en arrière.]

[120] [Maître Hugues Farsit, qui l'a rencontré et lui a parlé, dit qu'il n'avait reçu nul enseignement et n'avait jamais ouvert de livre, mais que pourtant, quand son âme revint du ciel, il devint clerc et devin, sachant tout des choses divines.]

précédent. Gautier considère donc la récompense accordée à Pierre de Sygelar comme une variante de celle accordée au LABOUREUR MALHONNÊTE qui avait du mal à articuler toutes les syllabes de l'Ave Maria.

Pour poursuivre notre enquête, voyons si les grandes collections manuscrites, comprenant à la fois des collections multitopiques et des collections locales peuvent faire figure de source pour l'ensemble des *Miracles de Nostre Dame*. Il nous faut admettre que ces grandes collections regroupent des textes par ailleurs fort répandus, et n'ont l'exclusivité que pour l'un des miracles traduits par Gautier, celui de l'IMAGE DE SARDENAI[121]. La démonstration a été faite par Pol Jonas, en introduction à son édition du miracle de Sardenai[122], de l'utilisation par Gautier de BHL 5409, « Tempore quo Graeci terram inhabitabant ». Ce récit est présent dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 10522 (où il n'est accompagné d'aucun autre miracle marial), dans les manuscrits Ithaca, Cornell Univ. Libr., B. 14 et Cambridge, Univ. Libr., Mm. VI 15 (collections du XIVe siècle, trop tardives pour avoir inspiré Gautier) et enfin dans trois des exemplaires des grandes synthèses (Paris, Bibl. nat., lat. 2333A, lat. 12593 et lat. 17491). Une lecture attentive de chacun des témoins conduit Pol Jonas à choisir Paris, Bibl. nat., lat. 12593 comme manuscrit de base pour son édition de la source latine.

Autre miracle-roman traduit par Gautier dans le second livre, le miracle de l'IMPÉRATRICE. De nouveau nous pouvons ici renvoyer aux travaux des élèves d'Arthur Långfors, et en particulier à l'édition du miracle donnée par Erik von Kraemer[123]. Comme Pol Jonas, Kraemer fait l'inventaire des quatre versions latines du miracle, puis confronte leurs trames narratives respectives pour montrer que II Mir 9 découle du texte latin P.1317-691. Les témoins en sont également peu nombreux ; nous en connaissons six : Paris, Bibl. nat., lat. 3177, deux copies des compilations allaint collections multitopiques et miracles de Soissons (Paris, Bibl. nat., lat. 14463 et lat. 16056), le très original Paris, BnF, lat. 18134 et deux manuscrits des grandes compilations, Namur, Grand Séminaire, 80 et le Paris, Bibl. nat., lat. 12593 déjà évoqué ci-dessus. Les deux autres manuscrits des grandes compilations (Paris, Bibl. nat., lat. 17491 et lat. 2333A) contiennent quant à eux une mise en vers dont Erik von Kraemer montre qu'elle ne peut avoir influencé Gautier.

D'autres motifs peu répandus traduits par Gautier sont représentés dans des versions convergentes par les grandes compilations[124]. C'est le cas du miracle de la

---

[121] Voir annexe 5.

[122] *C'est d'un moine qui vout retolir a une nonne une ymage de Nostre Dame que il li avoit aportee de Jherusalem*, édition de Pol JONAS, 1959.

[123] *De la bone enpereris qui garda loiauement sen mariage*, édition Erik KRAEMER, 1953.

[124] Nous avons conscience qu'il serait bon de faire la démonstration texte par texte de l'identité du texte source. Mais ce travail serait extrêmement long, et nous préférons remettre à plus tard

FEMME DE ROME, dont il existe deux versions latines, Nigellus de Longo Campo (d'une diffusion extrêmement limitée) et P.483, présent dans le *Mariale Magnum*, les compilations « collections multitopiques + Soissons », le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 18134 et les grandes compilations (à l'exception notable toutefois du manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 12593). On trouve les mêmes représentants[125] pour les miracles de l'ANNEAU AU DOIGT (P.290), la NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT (P.1622), du CHEVALIER DONT LA VOLONTÉ FUT COMPTÉE POUR FAIT (P.632), du SACRISTAIN VISITÉ (P.435), des DEUX RIVALES (P.496) et de la PUCELLE D'ARRAS (P.1050-420). Certains ne sont transmis que par le *Mariale Magnum* et les grandes compilations : les deux récits sur les pouvoirs de l'ORAISON NOTRE-DAME (P.700 et P.54) et le miracle de la FEMME DE LAON (P.1711) ; d'autres par les grandes compilations et les ensembles collections multitopiques + Soissons, le RICHE USURIER ET LA PAUVRE VEUVE (P.556), l'ENFANT RAVI PAR LE DIABLE (P.902).

Faisons le point : les *Miracles de Nostre Dame* contiennent cinquante-neuf miracles. L'un d'entre eux, Léocade, est une pure invention de Gautier. Peut-être en est-il de même pour le MOINE DE CHARTROSE, le dernier de la collection, variante du Tombeur de Notre-Dame, dont nous ne connaissons aucune source latine[126]. Quant aux modèles latins des cinquante-sept miracles restants, cinquante-et-un sont contenus dans les grandes compilations, contre vingt-trois dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 18134 et vingt-sept dans le *Mariale Magnum*. Les grandes compilations ont donc un très net avantage dans la quête d'un unique manuscrit qui serait la source de l'œuvre du prieur bénédictin. Cet avantage se trouve conforté par les mutations subies par le miracle d'Hildefonse. Eva Vilamo-Pentti a bien montré comment s'est opéré le passage d'une version à l'autre du récit entre deux campagnes de rédaction des *Miracles de Nostre Dame*[127]. À une première mouture, simple traduction de P.590, Gautier substitue un long enchevêtrement de deux miracles différents[128] (apparition de Léocade, puis de Marie à Hildefonse) et d'une diatribe contre les juifs aussi bien que contre les mauvais prélats. Or, Eva Vilamo-Pentti montre que le miracle de l'apparition de Léocade vient de la *Vita sancti Hildefonsi* et que plusieurs passages de la diatribe pourraient avoir été inspirés par les

cette tâche. Dans tous les cas, nous avons pu constater que les textes édités par Mussafia étaient toujours les plus conformes aux trames narratives de Gautier. Le philologue ne pouvait se permettre de faire pour l'intégralité des *Miracles de Nostre Dame* des exposés aussi détaillés que ceux réalisés dans les éditions séparées des œuvres de Gautier données par les élèves d'Arthur Långfors. Il s'agit donc simplement pour nous de dire quels sont les témoins des récits latins, pour nous approcher de la possible source unique.

[125] On trouvera le détail de contenu des manuscrits dans l'Annexe 5.

[126] Il est d'ailleurs possible que la source de Gautier soit précisément quelque version romane du Tombeur.

[127] Eva VILAMO-PENTTI, *De Sainte Léocade au tans que sainz Hyldefonsus estoit arcevesques de Tholete cui Nostre Dame donna l'aube de prelaz*, 1950.

[128] Gautier signale lui-même cette démarche de compilation : « Maint biau myracle fist por lui / Deuz en deting, quant je les lui. » (I Mir 11, vv. 13-14)

œuvres d'Hildefonse dont le *De Virginitate*[129]. Ces écrits de, ou à propos de, Hildefonse, sont précisément copiés en tête des volumes des grandes synthèses[130]. Travaillant sur un *mariale* de ce type, Gautier n'aurait pas eu à chercher très loin de quoi alimenter la nouvelle rédaction du récit[131].

Il faut pourtant remarquer que le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 18134 contient les copies rares voire uniques à notre connaissance des modèles de Gautier pour les textes suivants : l'IMAGE DANS LES LATRINES (P.1146)[132], l'IMAGE DU SARRASIN (P.603), le CHEVALIER AMOUREUX (P.631), le SACRISTAIN NOYÉ (P.600), la SACRISTINE (P.609) et l'ENFANT QUI CHANTAIT GAUDE MARIA (P.645)[133]. Par ailleurs, pour le miracle du SIÈGE DE CONSTANTINOPLE, Adolf Mussafia éditait deux versions, l'une brève (P. 775), l'autre plus développée (P.1714), sans trancher véritablement. Or, il est clair que Gautier utilise la version développée, à cause de la mention de saint Germain (« Et patriarches sainz Germains », v. 5), et de l'invocation de Mahomet (« Jure souvent de Mahomet », v. 57). Cette version n'est lisible que dans le manuscrit latin 18134. Pourtant, décrivant l'apparition de Marie, Gautier mentionne une femme vêtue de pourpre :

> Descendre voit devers les nues
> Une dame si mervilleuse,
> Si tres bele, si glorïeuse,
> Et d'une pourpre a or batue
> Si acesmee et si vestue
> N'est nus qui le seüst retraire.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 12, vv. 126-131)[134]

À cet endroit, le manuscrit lat. 18134 donne « quandam ineffabilis pulcritudinis dominam niveis vestibus indutam », et il faut remonter à la version brève pour trouver « quandam inestimabilis claritatis feminam, purpureis indutam vestibus ». On peut donc émettre l'hypothèse d'un état intermédiaire entre la

---

[129] Dans le récit sur le vol des reliques de sainte LÉOCADE, Gautier emploie l'étonnante épithète « Lucifer » pour parler de Marie ; on lit cette même image dans un sermon attribué à Hildefonse (in *PL*, vol. XCVI, col. 241).

[130] Pour les lacunes du manuscrit Namur, Grand Séminaire, 80, voir annexe 5, pp. 891 sqq.

[131] Nous ne nous prononcerons pas ici sur l'établissement du corpus des œuvres de Gautier de Coinci, mais voudrions signaler qu'un des textes qui lui sont parfois attribués, l'Evangile de l'Enfance, se trouve également dans deux de ces manuscrits. Cela ne prouve nullement que Gautier en serait le traducteur, mais pourrait suggérer que le volume se trouvant à Saint-Médard de Soissons aurait pu inspirer un continuateur anonyme. Voir la discussion entre Olivier COLLET, « Gautier de Coinci : les œuvres d'attribution incertaine », in *Romania*, 121 (2003), pp. 43-98 et Masami OKUBO, « Autour de la *nativité Nostre Dame* et de son attribution à Gautier de Coinci », *ibid.*, pp.348-381.

[132] Également dans Paris, Bibl. nat., lat. 10770.

[133] Également dans Rouen, Bibl. mun., 1403.

[134] [Il voit descendre des nuages une femme si merveilleuse, si belle, si glorieuse, vêtue de pourpre lamée d'or, si parée et bien vêtue que nul ne pourrait en faire le portrait.]

version commune et le manuscrit latin 18134, et donc entre les grandes synthèses et ce manuscrit atypique.

Plusieurs explications peuvent être proposées en synthèse :

1) Soit il a existé une version plus complète des grandes compilations, contenant aussi les miracles passés sans le Paris, Bibl. nat., lat. 18134.

2) Soit Gautier a eu à sa disposition deux manuscrits, un exemplaire des grandes compilations et un archétype du Paris, Bibl. nat., lat. 18134.

Même si l'on établit un jour que Gautier de Coinci aurait utilisé un unique *mariale*, il restera évident qu'il ait pu consulter des documents complémentaires – il n'est pas aussi fermement attaché à son modèle que son prédécesseur anglo-normand ou l'auteur provençal. Hilding Kjellman ansi qu'Erik Rankka ont donné d'éloquents exemples[135] de ce travail de compilation, l'un en mettant en évidence l'utilisation du *Sermo de conceptione beatae Mariae* attribué à tort à Anselme de Cantorbéry conjointement à P.850 pour I Mir 42, l'autre en révélant une curieuse convergence entre Gautier de Coinci et Césaire d'Heisterbach. En outre, la verve de Gautier de Coinci rend parfois périlleuse la mise en parallèle d'une source latine et du texte du prieur. On ne peut que sourire d'entendre le poète protester, au cœur même d'hyperboles qui lui sont propres, de sa fidélité à sa source :

> Tant par eut grant devotïon
> Et tant eut grant contricïon
> Et de larmes tele habundance
> Qu'environ lui tout sanz doutance,
> Se l'escriture ne me ment,
> Arousa tout le pavement.
> En chaudes larmes fondi toz
> Et fu touz jors a nus genouz
> Devant l'image Nostre Dame.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 1267-1275)[136]

L'hyperbole était bien en germe dans le texte latin – il suffisait au lecteur de s'en tenir au sens littéral : « Theophilus vero triduo, enixius Dominum postulans terramque crebrius capite percutiens, in eodem venerabili templo sine cibo manens lacrimisque locum infundens non recedebat ». Les effets de redondance de Gautier de Coinci sur les adjectifs et les marqueurs d'intensité imposent cette lecture au sens premier.

[135] Hilding KJELLMAN, « Sur deux épisodes de Gautier de Coinci », in *Romania*, 47 (221), pp. 588-594 ; Erik RANKKA, *Deux miracles de la Sainte Vierge par Gautier de Coinci*, 1955.

[136] [Il fit preuve d'une telle dévotion, d'une telle contrition, versa telle abondance de larmes qu'il en baigna le sol autour de lui, si l'écriture dit vrai. Il se répandit en chaudes larmes, et passa la journée entière agenouillé devant l'image de Notre Dame.]

Pourtant, on pourra distinguer le travail d'amplification de Gautier, qui se manifeste essentiellement dans des excursus invectifs, et celui de l'auteur de la première *Vie des Pères*, contemporain de Gautier, qui remodèle fortement le cours même de la narration. C'est effectivement, comme il le dit lui-même, particulièrement dans les épilogues, les « queues », que le poète lache la bride à sa rhétorique féconde :

De ce myracle plus n'i a
Ne mes livres plus ne m'en conte,
Mais, par la foy que doy le conte,
N'est pas raisons qu'on me resqueue
Que je n'i face un poi de queue.
Sovent m'est vis, par saint Romacle,
Queque je sui en plain miracle,
Qu'en prison soie en une barge ;
Mais quant sui hors, lors sui au large,
Lors pens et di quanque je vuel.
Quant me convient sieurre le fuel,
Je ne puis pas avec la letre
Quanque je pens ajoindre et metre,
Car trop i aroit de delai.
Por ce laissié a la foiz l'ai,
Por ce les queues i ai mises
Et si ai fetes tex devises
Que cui la queue ne plaira
Au polagrefe la laira
Et qui la queue veut eslire
Sans le miracle la puet lire.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 28, vv. 222-242)[137]

S'il n'est guère possible de proposer ici une étude stylistique complète des *Miracles de Nostre Dame*, nous souhaitons consacrer quelques lignes à la structure du recueil tel qu'il a été conçu par Gautier et transmis par les manuscrits. Dans notre corpus, c'est la première œuvre à entrelacer pièces lyriques et pièces narratives, présentant les morceaux lyriques comme des pauses, à la fois pour le narrateur fatigué, et pour son public :

Canter vos veil deus chançonnetes.
Mout volentiers chant chançons netes
Quant a la fois sent a meschief
Men las de cervel et mon chief.
Ja n'i avrai si mal, par m'ame,

[137] [Il n'y a plus rien à raconter de ce miracle, et mon livre n'en dit plus rien. Il n'y a aucune raison de m'interdire d'y mettre quelque queue. Quand je suis au cœur du miracle, il me semble souvent – je le jure par saint Remacle – être emprisonné en quelque petite embarcation ; mais quand j'en suis sorti, alors je me sens au large, alors je pense et dis ce que je veux. Quand il me faut suivre ma feuille, je ne peux adjoindre ni ajouter au texte toutes mes idées, car je retarderais trop le récit. C'est pour cela que parfois je les ai tues, c'est pour cela que j'ai ajouté les queues, et je les ai faites de telle sorte que celui à qui elles déplairont passera outre, et que celui qui préfère la queue pourra la lire sans le miracle.]

S'un petit chant de Nostre Dame,
Luez ne resoie en mout bon point.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 2, vv. 7-13)[138]

On peut penser que Gautier en a précisément ressenti le besoin en lisant de façon suivie les vastes collections de miracles latins :

Ainz que plus lise, veil chanter.
En cest livre volrai planter
De lius en lius chançons noveles
De Nostre Dame mout tres beles,
De legieretes et de fors.
C'iert grant solas et grans confors (...)
(*ibid.*, vv. 17-22)[139]

Le verbe *planter* le rappelle : les chansons sont pour le poète comme des haltes fleuries sur le chemin que constitue la lecture du Marial, le lieu du délassement et du repos. Les *Miracles de Nostre Dame* se composent ainsi de deux livres parallèles, chacun ouvert par un cycle de sept chansons. Du moins est-ce ainsi que le recueil se présente sous sa forme la plus achevée, car le grand œuvre de Gautier de Coinci a circulé en des états divers, correspondant à autant de stades d'élaboration[140]. Le cycle de Léocade (I Mir 44, I Ch 45 et I Ch 46) clôt solidement le premier livre par un récit très largement autobiographique et deux chansons. La fin du livre II est plus mouvante. Dans l'édition de Frederic Koenig, elle se présente ainsi :

- un épilogue (II Epi 33)
- un sermon (II Dout 34)
- une paraphrase de la Salutation angélique (II Sal 35)
- un salut lyrique (II Sal 36)
- deux prières à la Vierge (II Prière 37 et II Prière 38), la première habituellement intitulée « Prière de Théophile »
- les Cinq Joies Notre Dame (II Prière 39)
- une prière à Dieu (II Prière 40)[141]

---

[138] [Je veux vous chanter deux chansonnettes. Je chante volontiers des chansons bien limées quand je sens fatigués et mon cerveau et ma tête. La douleur s'en ira, je crois, si je chante un peu de Notre Dame. Je serai bientôt guéri.]

[139] [Avant d'aller plus avant dans ma lecture, je veux chanter. Je voudrais planter en ce livre, deci delà, des chansons nouvelles, de belles chansons sur Notre Dame, des simples et des complexes. Ce sera grand soulagement et grand réconfort...] On remarquera que Gautier fait bien la différence entre la démarche de traduction pour les pièces narratives, et celle d'invention pour les chansons.

[140] Que Gautier de Coinci ait apporté continuement des modifications aux *Miracles de Nostre Dame*, c'est ce qui a été récemment démontré par Masami OKUBO, 2005, *op.cit.*

[141] L'édition porte au t. IV, p. 591, « II Prière 42 », mais l'index des pièces au t. I, p. xiii, donnait « II Prière 40 » ; nous supprimons donc le saut dans la numérotation.

D'une pièce à l'autre, Gautier de Coinci n'en finit pas de prendre congé. Si l'éditeur a intitulé épilogue la pièce II Epi 33, alors qu'aucun manuscrit ne lui donne ce titre, c'est qu'on y lit :

> Or cornerai ci la retraite,
> Car toz sui las, foi que doi m'ame.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Epi 33, vv. 12-13)

Gautier s'excuse de ne pouvoir composer « le tiers livre » (v. 62) qui eût parachevé l'équilibre de son recueil : il n'en peut mais, sa fatigue est insurmontable. À son recueil, il donne sa bénédiction et l'envoie dans le monde, tel un fils en qui le père laisse tous ses espoirs à l'heure de se retirer : « Livre, or tost ! va t'en ! va t'en ! » (v. 105), ou tel un prisonnier qui confie ses ultimes paroles à son fidèle messager (vv. 138-156). Pourtant, ayant fait replacer en son armoire l'exemplaire latin à qui il doit de grands plaisirs mais aussi de violents maux de tête, Gautier de Coinci veut ajouter du sien, et composer une dernière « queue », queue du recueil cette fois et non d'un de ses miracles. Ce sera le sermon « De la doutance de la mort ». De nombreux manuscrits font d'ailleurs commencer ce long texte (II Dout 34) au vers 169 de l'épilogue (II Epi 33) :

> Quant issus sui et eschapez
> Dou grant livre as grans cloz chapez,
> Ainz que cestui aie finé
> Ne dit *Tu autem Domine*,
> A une epistre rimoyer
> Un peu me veil esbanoyer
> Qui as pluiseurs iert bone a lire.
> (*Ib.*, vv. 169-175)[142]

Puis viennent encore des pièces dont les liens avec le corps du recueil sont parfois très fermes (dans le cas des deux saluts[143]), parfois plus diffus.

Quelques vers de l'envoi du livre dans l'épilogue méritent particulièrement l'attention ; Gautier donne comme premier commanditaire et destinataire de son œuvre son ami Robert de Dive. Outre son amitié pour Robert, c'est la confiance qu'il lui accorde pour la diffusion des *Miracles* qui justifie le privilège à lui accordé :

> Il m'est avis que bien l'avoi
> Quant tout premiers l'envoi a lui,
> Car ne connois certes nului
> Plus volentiers de lui le lise
> Ne qui plus tost le contrescrise

---

[142] [Maintenant que je me suis sauvé et échappé du grand livre dont la reliure porte de gros clous, avant de conclure celui-ci et de dire *Tu autem Domine*, je veux m'amuser un peu à rimer une épître qui sera profitable à beaucoup.]

[143] Nous renvoyons à notre communication, « A la fin de cest livre, je vous salue Marie », in *La Lettre dans la littérature romane du Moyen Âge*, 2008, pp. 77-101.

Ne qui mielz le sache atorner,
Flourir ne paindre n'aourner.
(*ibid.*, vv. 98-104)

Cette mention explicite – et redondante – de l'enluminure est tout à fait exceptionnelle en ce début de XIIIe siècle. Les manuscrits complets des *Miracles de Nostre Dame* contiennent habituellement de nombreuses miniatures (une au moins par récit), et ce même dans les plus anciens. L'idée de mêler des textes de genres distincts peut avoir été inspirée à Gautier par le monde latin[144], mais son « Marial » présente des traits extrêmement novateurs : grâce aux queues des récits, la composante dogmatique ou didactique du recueil alterne régulièrement avec les narrations. Quant aux pièces lyriques, elles enchâssent chacun des deux livres : ces fleurettes-là font office de présentoir aux fleurs narratives. Gautier de Coinci se soucie de l'agrément de son lecteur, mais aussi de celle pour qui il fait œuvre de dévotion : il importe donc que le volume soit beau, et c'est bien le rôle premier de l'enluminure dans les manuscrits des *Miracles de Nostre Dame*. L'on sent dans cette collection le souci d'user de tous les ressorts artistiques, l'art poétique, la musique, la peinture, pour aller au plus près du portrait complet de Marie.

Sur l'ensemble de la période qui nous intéresse, ce sont quatre, peut-être six grandes collections qui semblent redevables à un unique modèle latin, ou en tout cas à un modèle latin dominant. Ceci ne saurait toutefois être entendu comme l'affirmation d'un quelconque manque d'originalité des auteurs. S'il est vrai que la *Collection en prose provençale* suit très fidèlement la lettre latine, les quatre autres auteurs donnent des textes à l'identité très marquée.

Les recueils dont nous n'avons pas parlé montent d'un degré dans la prise d'autonomie, en utilisant des sources multiples, voire en s'affranchissant de tout modèle.

[144] Olivier COLLET a proposé d'intéressants rapprochements entre les modèles latins et les *Miracles de Nostre Dame* dans « L'oeuvre en contexte : la place de Gautier de Coinci dans les recueils cycliques des *Miracles de Nostre Dame* », in *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, *op.cit.*, pp. 21-36.

3- Les traductions continentales dépendant de plus d'un modèle

Vie des Pères

C'est en particulier le cas de la *Vie des Pères*, dont le manuscrit « modèle » (le plus complet et celui qui a informé le classement des contes d'Édouard Schwan à Félix Lecoy), Paris, Bibl. nat., fr. 1546 ne contient qu'une miniature initiale.

Comme l'œuvre de Gautier de Coinci, la *Vie des Pères* est due à des phases successives d'écriture, mais leur homogénéité ne va pas de soi. La première série de quarante-deux contes contient peu de miracles mariaux, et c'est surtout dans les continuations qu'on trouvera ceux-ci[145]. Si les continuateurs ont manifestement lu les *Miracles de Nostre Dame*, ils n'en restent pas moins indépendants de l'œuvre de Gautier pour ce qui est des narrations et de leur trame narrative. En effet, l'ensemble de la *Vie des Pères* puise à des sources variées, et souvent très difficiles à identifier : en l'absence de traduction littérale, on ne peut se fier qu'à la trame narrative pour repérer les modèles ; mais les auteurs donnent souvent à lire des versions très novatrices. Pour n'en donner qu'un exemple, aucune des versions antérieures à la *Vie des Pères* n'envoie de biche providentielle pour allaiter l'enfant de l'ABBESSE GROSSE confié à l'ermite. En revanche, ce sera un trait fréquent dans des versions postérieures, qui révèle par là l'influence de ce recueil sur le miracle marial aux deux derniers siècles du Moyen Âge. On sait ainsi que le conte de la *Vie des Pères* est la source du dit X de Jean de Saint-Quentin, mais aussi de la seconde pièce des *Miracles de Nostre Dame par personnages*[146].

La tâche d'identification des sources est en outre compliquée par les pistes douteuses tracées par les auteurs de la *Vie des Pères*, ainsi de la source épigraphique prêtée au conte XV, et qui pourrait tout aussi bien n'être qu'un prétexte littéraire :

> Si escristrent desuz la lame
> le miraicle q'oï avez,
> ou essample prandre devez.
> (*Vie des Pères*, XV, vv. 7561-3)[147]

Quant à la structuration de l'ensemble, il faut distinguer nettement la première série de contes et ses continuations. La première série est ouverte par un

[145] Nous reprenons ici largement la synthèse proposée par Geneviève HASENOHR dans le *Dictionnaire des Lettres françaises*, 1992, s.v. « Vie des Pères ».

[146] *Miracles de Nostre Dame par personnages*, éd. Gaston PARIS et Ulysse ROBERT, Paris, 1876-1883, t. I, pp. 57-100.

[147] [Ils écrivirent sur la pierre le miracle que vous avez écouté et qui doit vous servir d'exemple.]

prologue, que les copistes des manuscrits ont tantôt considéré comme un texte indépendant, tantôt associé au premier conte. Elle est surtout dotée d'un épilogue :

> Ciz romans ci fenist et falt,
> si ai je aprés assez matire,
> mes je n'en vueil ore plus dire,
> fors tant que la dame des dames,
> qui as sains garde cors et ames,
> ici emprés saluer vueil.
> S'onor et son preu voit a l'ueil
> qui de cuer la salue et sert.
> Ces .ii. dons por voir en desert,
> q'onor en a li cors el monde
> et del monde part l'ame monde ;
> et por ce la salue et serf
> tant qu'ele me tiegne a son serf.
> (*Vie des Pères*, XLII, vv. 18899-18911)[148]

Comme les *Miracles de Nostre Dame*, c'est sur un Salut à la Vierge que se termine la première *Vie des Pères*. Le premier continuateur rédige donc son propre prologue, dans lequel on remarquera qu'il ne s'efforce nullement d'assurer le lien avec son prédécesseur :

> Or me doinst Diex entendement
> et senz de raconter a droit
> selonc chou que li livres doit
> u li latins en est escris
> qui conte les fais et les dis.
> Or vorrons le latin poursieurre
> et la droite sentense sieurre
> et translater en droit roumans
> pour chou que il soit entendans
> a nos gens laies qui l'orrons.
> (*Vie des Pères*, XLIII, vv. 19263-19272)[149]

Mais le point commun entre l'une et l'autre *Vie*, c'est l'extrême indépendance des récits les uns par rapport aux autres. Dépourvues de l'enchâssement entre un prologue et un épilogue, les deuxième et troisième *Vies* vont connaître une tradition manuscrite plus mouvante : en effet, chaque conte peut être traité de façon indépendante, et surtout, le recueil reste suffisamment ouvert

[148] [Voici la fin et la chute de ce roman. Il me reste encore assez de matière, mais je ne veux plus rien dire, si ce n'est saluer la dame des dames qui préserve les corps et les âmes de ceux qui vivent saintement. Celui qui la salue et la sert connaît sans faute où sont son honneur et son bénéfice. Il mérite en vérité les deux dons que voici : son corps en reçoit honneur en ce monde ; son âme quitte toute pure le monde. Voilà pourquoi je la salue et la sers, afin qu'elle me tienne pour son serviteur.]

[149] [Dieu m'accorde talent et raison pour raconter comme il convient et conformément au livre en latin qui contient les récits et les discours. Nous voulons suivre fidèlement le juste propos du latin, et le traduire en langue romane correcte pour que nos auditeurs laïcs comprennent le texte.]

pour pouvoir accueillir de nombreuses interpolations[150]. D'un manuscrit à l'autre, la *Vie des Pères* présente donc un visage très divers, bien davantage que les *Miracles de Nostre Dame*, avec lesquels pourtant les copistes médiévaux ont souvent opéré des rapprochements[151]. À l'exception du fr. 818 de la Bibliothèque nationale de France, les manuscrits qui contiennent tout ou partie des deux grandes collections de langue d'oïl les distinguent soigneusement. En revanche, la *Vie des Pères* se prête à une circulation par fragments dans des compilations littéraires généralement mais non exclusivement didactiques.

Cantigas de Santa Maria

Si l'influence de la structure des *Miracles de Nostre Dame* sur la *Vie des Pères* est nulle, elle est tout à fait évidente sur les *Cantigas de Santa María*. Alphonse X a en effet souhaité conjuguer très régulièrement pièces lyriques et pièces narratives pour son monument marial : dès la première campagne de rédaction, les *Cantigas* s'organisent en séries de dix textes, neuf textes narratifs et une prière, tous dotés de musique. Initialement, le roi fait composer dix séries – soit cent poèmes – ce dont rend compte le manuscrit 10069 de la Biblioteca nacional de Madrid. L'exemple de Gautier est mâtiné d'une autre influence, celle de la symbolique des nombres, qui fait de dix un nombre marial, et de cent un nombre virginal. Le premier accroissement porte à deux centaines le nombre de pièces ; le manuscrit le plus complet en numérote quatre cents. Arrêtons-nous un instant sur l'organisation que présente ce manuscrit (San Lorenzo del Escorial, Real Bibl., B.i.2), et dont ne rend qu'imparfaitement compte l'édition de Walter Mettmann.

Il commence par un cycle autonome, celui des cinq fêtes de la Vierge (cantigas 410 à 415), puis vient une table propre aux *Cantigas de Santa María*. D'après cette table, on lit d'abord le prologue (A dans l'édition), puis quatre cents cantigas, enfin la longue Requête du Roi (numéro 401 dans l'édition, « Esta é

[150] On pourra se reporter à l'annexe 6. La liste des interpolations a été établie par Joseph MORAWSKI, « Mélanges de littérature pieuse », 1er article, in *Romania*, 61 (1935), pp. 145-209. Une étude reste à faire sur la structuration de chacun des manuscrits conservant tout ou partie de la *Vie des Pères*, une étude longue qui implique tentative de clarification des filiations manuscrites, étude des variantes – les copistes ont parfois infléchi les textes liminaires – et des effets de transition entre contes. Nos brèves notices donneront quelque idée de l'extrême labilité de la structure.

[151] On trouvera de nombreux exemples de copies conjointes de l'une et l'autre œuvres. Dans une grande majorité de cas, l'identité de chacun des deux blocs est soigneusement préservée. Voir la liste donnée par Adrian TUDOR, « Telling the same tale ? Gautier de Coinci's *Miracles de Nostre Dame* and the first *Vie des Pères* », in *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, 2006, pp. 301-330.

petiçon que fezo el Rey a Santa María »). Contrairement à ce qu'on a pu écrire, le nombre de pièces ne s'explique nullement par un quelconque calendrier liturgique, mais tout simplement par une règle numérique évidente : quel que soit le stade d'élaboration du recueil, il convient d'atteindre un nombre de séries multiple de cent. Dans ce manuscrit, seule une cantiga sur dix est dotée d'une miniature, représentant toujours un voire deux musiciens, ce qui a valu à ce codex le surnom de « Códice de los músicos ».

Quatre cents[152], c'était certainement le nombre de cantigas prévu pour les deux volumes du Códice Rico. Le premier tome, San Lorenzo del Escorial, Real Bibl., T.j.1, est achevé et aurait dû se terminer, si l'on en croit la table, sur la pièce « CC ». Malheureusement, le dernier cahier est actuellement perdu. Quant au second tome, Florence, Bibl. naz., Banco Rari 20, il est resté inachevé, mais le soin extrême consacré à la mise en page du Códice Rico autorise à penser qu'il était destiné à accueillir le même nombre de pièces. La recherche d'équilibre y est en effet manifeste : la mise en page prévoit ainsi une miniature pleine page pour les éléments 1 à 4 et 6 à 10 de chaque dizaine[153], une miniature sur une double page pour l'élément 5. Il convenait donc de placer en cinquième position des poèmes assez longs pour faire l'objet d'une illustration non pas à six mais à douze compartiments ; l'ordre des pièces est modifié à cette fin, d'où de multiples divergences quant à l'ordre des textes entre le Códice Rico et le Códice de los músicos.

Au-delà du détail de la suite des textes, on observe dans les deux copies le soin apporté à la structuration numérique, de même que la position en prologue, avant la table des cantigas, d'une pièce lyrique non numérotée. Dans le Códice Rico, il s'agit de la cantiga 424 de l'édition, sur l'Épiphanie. Elle provient d'un cycle christique qui achevait la première mouture des *Cantigas*[154] ; nul doute qu'elle ne se trouve en tête du Códice Rico à cause du thème de son refrain :

> Pois que dos Reys Nostro Sennor
> quis de seu linage decer,
> con razon lles fez est' amor
> en que lles foi apareçer.
> (*Cantigas de Santa María*, 424, refrain)[155]

---

[152] Dans « The Compilation of the *Cantigas* of Alfonso el Sabio » (*Cobras e Son*, sous la direction de Stephen PARKINSON, 2000, pp. 154-185), David WULSTAN défend l'hypothèse d'un projet de 500 pièces interrompu par les préoccupations politiques du souverain ; il interroge également la pertinence d'un rapprochement avec le psautier davidique.

[153] La table initiale du manuscrit réserve une page à chaque dizaine, ce qui renforce bien évidemment l'importance de cette structure de base.

[154] Dans le manuscrit Madrid, Bibl. nac., 10069, après la cantiga 100 se lit un cycle de cinq fêtes de la Vierge sensiblement différent de celui dont il a été question ci-dessus et un cycle parallèle de fêtes du Christ (cantigas 423 à 427).

[155] [Puisque le Christ a voulu descendre du lignage des rois, ce n'est guère surprenant qu'il leur ait fait la faveur de leur apparaître.]

Le Christ est du lignage des rois, sa naissance est saluée par des rois, l'auteur du recueil – le prologue le dira immédiament après – est roi de Castille et Léon ; des mages gratifiés de l'Épiphanie à Alphonse X, c'est comme un même lignage de souverains qui se donne comme mission de porter témoignage de la gloire de Dieu et de sa mère.

Le rôle exact d'Alphonse X dans la composition des *Cantigas de Santa María* est toujours discuté. Commanditaire et coordinateur certainement, compositeur de certaines pièces, sans doute, mais en quelles proportions ? Cela reste très difficile à déterminer. Dans une œuvre de commande, il est bien délicat de prendre appui sur la répartition des premières et troisièmes personnes du singulier pour décider ce qui reviendrait au souverain et ce qui serait à attribuer aux artistes travaillant sous ses ordres. Un fait est assuré : la contribution de tout l'atelier alphonsin a rendu possible l'exploitation d'un nombre considérable de sources, sources écrites latines ou vulgaires, mais aussi sources orales.

Comme dans le cas des *Miracles de Nostre Dame*, on peut partir de l'évidente influence des grandes collections locales, et en particulier du *Liber de miraculis Rupe Amatoris*, dont les *Cantigas de Santa María* fournissent la plus volumineuse traduction en langue vulgaire, avec dix miracles : cantigas 8, 147, 153, 157, 158, 159, 214, 267 (repris en 373), 331 et 343. Leur répartition dans le recueil alphonsin est fort instructive quant aux textes sous-jacents. En effet, la cantiga 8 raconte l'histoire du CIERGE SUR LA VIELLE, unique miracle de Rocamadour raconté également par Gautier de Coinci (II Mir 21). Faut-il en déduire qu'Alphonse X commence par travailler sur le texte de Gautier avant de prolonger sa lecture dans la version latine ? C'est tout à fait vraisemblable, d'autant que le fait n'est pas isolé : de tous les miracles rattachés au sanctuaire de Laon, Alphonse X ne retient qu'un de ceux narrés par son prédécesseur français, l'histoire de la LAINE PROMISE PAR LES MARCHANDS (cantiga 35, *Miracles de Nostre Dame* II Mir 15).

On pourrait multiplier les preuves de l'influence directe de Gautier de Coinci sur l'œuvre alphonsine : elle s'exprime aussi bien par le choix des textes que par des traductions ponctuelles presque littérales. Ainsi du prologue de Gautier pour le miracle de l'ABBÉ EN MER (I Mir 35), consacré à « Cele que tant devons amer », qui est de toute évidence la source directe de « Muit'amar devemos en nossas voontades »[156]. En réalité, les *Miracles de Nostre Dame* sont la seule source

[156] Un autre signe de la filiation est la relative du vers 8 de la cantiga "no que todos punnades". Comment comprendre cette insertion sinon en réponse à la remarque négligente de Gautier "je ne sais quel part aloient" (v.5) ? De l'un à l'autre des deux auteurs, il y a toute la distance qui sépare le monde monastique bénédictin et la conscience plus marchande du roi de Castille. Au fond, la même indétermination est conservée, mais alors que derrière le ton indifférent de Gautier peut pointer une nuance d'ironie, Alphonse X s'efforce de transformer véritablement l'aventure en quelque chose d'exemplaire. Ainsi, ce qui est arrivé à ces voyageurs nous menace

écrite qu'on puisse identifier avec certitude. Dans le domaine latin, alors qu'un récit nous oriente vers les grandes collections latines du XIIe siècle, tel autre pourra plutôt guider nos pas vers le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais ou l'*Apiarum* de Thomas de Cantimpré, deux grands contemporains des *Cantigas de Santa María*.

En outre, la part des informations recueillies oralement devient dans cette collection non négligeable, et ce d'autant plus qu'on avance dans la rédaction. Bien entendu, les motifs ne sont jamais totalement nouveaux, mais les récits sont relativement nombreux, survenus dans la Péninsule ibérique, pour lesquels nous n'avons aucune source écrite. La cour du roi de Castille est encore une cour itinérante, et il est parfois vraisemblable que le poète aura recueilli de bouche à oreille quelque « aventure ». On connaît de façon relativement détaillée les pérégrinations du souverain, et on peut ainsi être assuré de plusieurs séjours dans les villes de sanctuaires comme Burgos ou Terena[157]. Quand bien même la cantiga 64 serait construite sur un schéma de contes, il serait vain de lui chercher un antécédent : il est question de la « moller dun infançon » (v. 8) sur laquelle la rumeur publique rapporte une curieuse aventure ; le poète écrit d'ailleurs au détour du portrait de la jeune femme « per quant' eu dela oý dizer » (v. 11). Ailleurs, le poète n'hésite pas à dire clairement que sa source est orale[158] :

> E dest' un mui gran miragre | vos contarei, que oý
> dizer aos que o viron, | e o contaron assi
> como eu vos contar quero [...]
> (*Cantigas de Santa María*, 124, vv. 5-7)[159]

Outre le recours à des sources très variées, les artistes alphonsins pratiquent par ailleurs la récriture sur des trames antérieures : les cantigas 28 et 264 donnent deux variantes du SIÈGE DE CONSTANTINOPLE (dans la première, conformément de nouveau à ce qu'on lit chez Gautier, une mariophanie double l'icône et déploie son manteau devant les murailles de la cité ; dans la seconde, l'icône est plongée dans les eaux et fait sombrer les navires des assiégeants) ; la cantiga 185 adapte le même motif à un contexte hispanique avec le SIÈGE DE CHINCOYA (apparition d'une armée

---

tous. De même, il faut comprendre que l'intervention de la Vierge n'est qu'une illustration du pouvoir apaisant de Marie dans toutes les tempêtes métaphoriques de l'existence.

[157] Voir la biographie d'Antonio BALLESTEROS BERETTA, *Alfonso X el Sabio*, 1984.

[158] Le poète invoque explicitement une source écrite dans les cantigas 5 à 7, 15, 25, 28, 33, 51, 58, 59, 61, 68, 75, 106, 115, etc. Il annonce une source orale dans les cantigas 52, 56, 74, 76, 88, 98, 102, 113, 116, 118, 124, 131, 135, 138, 144, 146, 149, 176, 185, 224, 226, etc. Reste que ces allégations sont sujettes à caution : dans la cantiga 29 (SYNAGOGUE), Alphonse X revendique des témoignages convergents (« Per quant' eu dizer oy / a muitos que foron y »), alors que la source utilisée est très clairement le récit hérité de Grégoire de Tours. On n'oubliera pas non plus que derrière le verbe *oir* peut se cacher une découverte par l'intermédiaire d'une lecture publique. La source est alors bien écrite, mais présentée comme orale.

[159] [Et je vous conterai sur ce thème un très grand miracle, que j'ai entendu raconter par ceux qui en furent témoins, et ils le racontèrent selon les termes mêmes avec lesquels je le raconte.]

céleste pour mettre en fuite les assiégeants). La cantiga 267 retravaille le NAUFRAGÉ SAUVÉ DE LA NOYADE, la cantiga 339 l'ABBÉ EN MER (trois poissons viennent boucher la brêche dans la coque du navire, empêchant le naufrage).

Dans les deuxième et troisième phases du projet, ces récritures se font sans cesse plus nombreuses, les prodiges locaux reçus de source orale, et qui ne sont souvent que des reprises de motifs plus anciens, occupent une place qui tend vers l'exclusive. On voit se constituer des amorces de cycles, autour de Terena[160], de Santa María de Salas[161], de Vilasirga[162], et bien entendu de Montserrat[163]. Toutefois, on remarquera que ces récits ne sont pas groupés avec rigueur au sein du recueil, pas plus qu'on ne cherche à rapprocher les récits par thèmes. Loin des groupements *ad status* ou *ad locum* encore perceptibles dans les plus anciens recueils, c'est l'image de la *varietas* que souhaite donner le poète alphonsin. Comme l'auteur du *Rosarius*, il insiste sur les bigarrures du costume de la Vierge, sur les multiples visages qu'elle peut présenter aux hommes.

La collection lyonnaise

Avec l'avant-dernier recueil de notre corpus, le questionnement prend une tournure bien différente. Le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 818 est un ample recueil hagiographique copié dans la région lyonnaise à la fin du XIIIe siècle ou au début du XIVe : dans sa première moitié, ff. 1-154, il contient des textes mariaux, essentiellement des miracles ; dans la seconde, des vies de saints[164]. Le volume réunit des textes traduits à nouveaux frais[165], des pièces des *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci et des contes des *Vies des Pères*, un passage de la *Conception Notre-*

[160] Cantigas 197-199, 213, 223-224, 228, 275, 283, 319, 333-334.
[161] Cantigas 43-44, 114, 118, 129, 161, 163-164, 166-168, 171-173, 176-179, 189, 247.
[162] Cantigas 217-218, 227, 229, 232, 234, 243, 253, 268, 278, 301, 313, 355.
[163] Cantigas 48, 52, 57, 113, 302, 311.
[164] La liste des saints fournit des indices essentiels pour la localisation du légendier : on y relève en particulier les noms de plusieurs martyrs ou évêques lyonnais, Irénée, Blandine, Pothin, Eucher.
[165] Ce volume pose d'importants problèmes dialectaux : il n'est pas contestable que les vies de saints en prose qui se trouvent en fin de manuscrit soient en dialecte franco-provençal. En revanche, si les miracles de la Vierge versifiés présentent quelques traits de la région lyonnaise, il reste bien difficile d'assurer qu'il s'agit de traits d'origine et non de traits du copiste. Quelques choix lexicaux pointent plutôt vers la première hypothèse (on en trouvera quelques-uns dans l'annexe 3), mais on relève aussi des traits lyonnais dans les copies des textes de Wace et de Gautier de Coinci ; voir l'article d'Helmut SCHMITT, « Mots francoprovençaux dans le Mariale du ms Bibl. nat. fr. 818 », in *Mélanges de linguistique et de philologie romanes offerts à Monseigneur Pierre Gardette*, 1966, pp. 439-448. Nous renonçons à trancher ici cette question, et considérerons comme vraisemblable que nous soyons en présence d'un auteur lyonnais.

Dame de Wace, des vers d'Hermann de Valenciennes, et une plainte de la Vierge, dont on ne sait si elle est l'œuvre du traducteur lyonnais des miracles ou d'une autre personne.

La source que nous pouvons peut-être contribuer à identifier est celle des *unica* en langue lyonnaise au nombre de quatre-vingt-huit[166]. L 'édition de certaines narrations en annexe de l'édition Kjellman[167] de l'anonyme anglo-normand pourrait laisser penser que l'auteur « lyonnais » a travaillé lui-aussi sur un manuscrit de la famille Toul-Cleop. En effet, parmi les miracles suffisamment rares pour permettre des identifications rapides de source, on retiendra que l'INSTITUTION DES HEURES DE LA VIERGE, le SIÈGE DE CHARTRES, le LARRON CONVERTI sont présents dans les manuscrits latins en question. Mais les volumes du type Toulouse, Bibl. mun., 482, ne contiennent pas, loin s'en faut, toutes les sources de la collection. Pour un bon nombre des motifs atypiques, le texte latin originaire n'est attesté que dans un très petit nombre de copies, dont deux volumes originaires de l'abbaye Saint-Martial de Limoges. Nous présentons dans le tableau ci-dessous les résultats de nos enquêtes, en excluant les narrations les plus représentées dans le corpus latin, dont le repérage n'est donc pas pertinent pour isoler une source fiable.

Motif	**Toul-Cleop**	**Paris, Bibl. nat., lat. 5267 et 5268**	**Mariale Magnum, du type Paris, Bibl. nat., lat. 31177**	**Grandes compilations (avec les trois collections locales)**
VISIONS D'ÉLISABETH DE SCHÖNAU				X
IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE, P.1529			X	X
INVENTION DES HEURES DE LA VIERGE, P. 1533				X
SIÈGE DE CHARTRES, P.81	X			
LARRON CONVERTI, P.1171-14	X			
COLONNES DE CONSTANTINOPLE avec leur prologue, P.135	X	X	X	X
FAMINE DE JÉRUSALEM, P.1114			X	X
SACRISTAIN NOYÉ, P.850		X		
PAPE LÉON, P.1591		X		
EVÊQUE BONIFACE, P. 1721		X		
PEINTRE QUI PEIGNAIT LE NOM DE LA VIERGE EN COULEUR, P.1722		X		
CHEVALIER DONT LA VOLONTÉ FUT COMPTÉE POUR FAIT, P.925-591		X	X	X

[166] Pour leur répartition dans le manuscrit, voir l'annexe 6.

[167] *La Deuxième collection anglo-normande des Miracles de la sainte Vierge*, édition d'Hilding KJELLMAN, *op. cit.*

ÉGLISE ENGLOUTIE, P.278		X		
EMPEREUR ENSEVELI, P.740		X		
DÉFORMATION MONSTRUEUSE, P.1070		X		
COMPLIES, P.1520		X		
IMAGE EN GAGE, P.646-559		X		

On le voit, aucun type de manuscrit latin ne donne totalement satisfaction, mais c'est avec les collections de Saint-Martial de Limoges que les rapprochements sont les plus nombreux. La compilation aurait tout à fait pu circuler par le chemin de Saint-Jacques ou par le réseau cistercien jusqu'à la région lyonnaise.

En revanche, la structuration du recueil est plus transparente, et distingue nettement ce recueil des autres dans notre corpus. Nous parlions sans doute à tort de deux parties, puisque si l'on se fie à la table qui ouvre le volume, il y aurait quatre livres[168], tous englobés sous le titre « Miracles Nostre Dame sainte Marie », donné une première fois au f. 1r, une seconde fois au f. 3r. Entre les deux occurrences, le compilateur du manuscrit a copié le prologue des *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci (I Pr 1). La répartition des chapitres dans les livres est la suivante :

- premier livre, un cycle de la Vie de la Vierge (Conception, Nativité, Assomption, Plainte au pied de la Croix, mais aussi les deux visions d'Élisabeth de Schönau), ainsi que deux miracles ;
- deuxième livre, cinquante-trois miracles mariaux ;
- troisième livre, trente-deux miracles mariaux ou christiques ;
- quatrième livre, quatorze miracles, dont douze empruntés à Gautier de Coinci, et vingt-six chapitres hagiographiques.

Nous n'avons pu trouver de raison à la répartition des miracles entre les différents livres, mais le fait que la table ne sépare pas les miracles de la Vierge et le légendier nous paraît une clé de lecture importante. En effet, le petit passionnaire franco-provençal annoncé par la table porte les vestiges d'une organisation première méthodique : on y lit d'abord dix chapitres sur des apôtres, puis six chapitres sur des martyrs (au sein desquels s'est comme égarée une passion de saint Marc) et sept sur des vierges et saintes femmes. Viennent enfin la légende de la Croix et deux chapitres sur saint Mammès[169]. Nous sommes ainsi en présence d'un légendier méthodique qui s'ouvre sur un cycle marial, rappelant que Marie est la première entre les saintes, en tête de la hiérarchie, devant les apôtres. Ceci n'est pas sans rappeler le cycle christique qui sert de préambule à certains légendiers méthodiques

[168] On trouvera en annexe 6 la transcription de la table du manuscrit.

[169] Nous ne tenons compte ici que de ce qui est annoncé par la table ; le légendier contient d'autres articles (Laurent, Estache, Martin de Tours, Clément, Blandine, Pothin et les martyrs lyonnais, Irénée, Just, Consorse, Eucher et Galla).

de langue d'oïl[170]. Le fait est loin d'être anodin, car il réoriente le regard du lecteur : à l'exception de la *Vie des Pères*, les collections dont nous avons parlé jusqu'ici ne chantaient que les louanges de Marie, au point parfois de faire de la Vierge une figure divine toute-puissante ; par sa structure, le légendier lyonnais rappelle que la Mère du Christ n'est que la *prima inter pares* de la communion des saints, une figure certes exemplaire, mais tout humaine. Le volume composé n'est pas un marial, mais un légendier hagiographique.

Jean de Saint-Quentin

Autant dire que la réception de la *Collection lyonnaise* est radicalement opposée à celle de l'œuvre de Jean de Saint-Quentin. Héritiers thématiques et spirituels de la *Vie des Pères*, les *Dits* présentent une grande variété ; mais surtout, ils ne nous sont parvenus que par l'intermédiaire d'un grand livre bibliothèque, le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 24432[171]. Comme il est constant dans ce type de volume, il y règne la plus grande hétérogénéité générique. Il serait bien hasardeux, sur la foi de cette unique manuscrit, de spéculer sur les intentions de Jean de Saint-Quentin comme sur l'agencement voulu par lui.

Outre l'influence romane que nous venons de rappeler[172] et qui est d'ailleurs revendiquée au v. 21 du dit P (Du chien et du mécréant), de nombreuses sources latines ont sans doute été utilisées. Les recherches de l'éditeur apportent point par point les éclaircissements nécessaires. L'exemple précis du dit E (Deux chevaliers) nous permettra de donner une idée du travail de Jean de Saint-Quentin. Rappelons qu'il est ici question de deux chevaliers amis, l'un d'une grande moralité, l'autre vivant dans la débauche. À la mort du second, le bon chevalier est averti par Marie de se rendre chez son ami. En chemin, il rencontre un diable, sous les traits d'un moine noir, qui lui présente les supplices de l'enfer, avant de laisser la parole à l'âme damnée qu'il emporte avec lui. Or, pendant son discours, le diable évoque le poids de la cape et la chaleur de la sueur. Ces deux éléments spectaculaires sont présents dans plusieurs sermons racontant la légende de Serlon de Wilton[173], qui revient après sa mort raconter à son maître les tourments qu'il endure pour avoir trop aimé la philosophie : il doit porter une cape chargée de sophismes, et une

[170] Le rôle de ce cycle christique a été démontré par Anne-Françoise LEURQUIN lors d'une communication au colloque « Le livre, le texte, le temps : la mise en recueils au XIIIe siècle » (Genève, 16 et 17 novembre 2007), actes à paraître en 2009.

[171] Auquel on ajoutera Paris, Bibl. de l'Arsenal, 2115 (la VIE DE SAINT SAUVEUR L'ERMITE) et le *Rosarius* (l'ABBESSE GROSSE).

[172] Voir l'introduction de l'éd. MUNK OLSEN, *op. cit.*

[173] Voir MUNK OLSEN, *op. cit.*, pp. XLII et XLIII.

goutte de sa sueur perfore la main de son professeur. Birger Munk Olsen établit un rapprochement tout à fait probant[174] entre la version que donne Jacques de Voragine de ces deux faits, et le texte de Jean de Saint-Quentin

…cum cappa de pergameno tota sophismatibus descripta et intus flamma ignis tota tecta… « Hec cappa plus super me ponderat et plus me premit quam si unam turrim super me haberem » (*Legenda aurea*, cap. CLIX)[175]	…« Vois tu or mon chapel qu'a .iiii. mile piez du bas dusqu'au coupel ? Plus est pesant d'asséz que la tour de Babel. » (*Dit* E, vv. 129-131)[176]
Cumque manum extendisset, ille guttam unam sui sudoris dimisit, qui praedicti magistri manum quasi sagitta citius perforavit.[177]	… une goute en vola, par le fons de la paume tout oultre li passa. (*ibid.*, vv. 138-9)

Ayant eu connaissance de cette légende, Jean de Saint-Quentin en retient deux ingrédients particulièrement marquants, et construit pour les y intégrer une histoire touchant un public plus vaste que ne l'aurait fait la discussion sur l'intérêt et les dangers de la philosophie pour le salut de l'âme. Le chapeau démesuré est plus évocateur pour un public laïc que le manteau couvert de sophismes.

Comme l'auteur de la *Vie des Pères* – et comme Alphonse X que sans doute il ignore – Jean de Saint-Quentin puise librement quelques ingrédients essentiels dans ses sources pour construire ensuite des récits entièrement novateurs et parfaitement adaptés à un public laïc. L'œuvre ne semble rechercher aucun effet de structure ; l'ampleur comme l'autonomie des *Dits* facilitent tout à la fois le morcellement du recueil et son insertion dans un recueil narratif et lyrique plus vaste[178].

On peut maintenant tenter de dresser un tableau synthétique. Les auteurs romans de miracles de la Vierge se répartissent en deux catégories selon leur dépendance textuelle à l'égard de leur modèle : certains suivent le texte latin qu'ils ont sous les yeux avec une docilité suffisante pour qu'une identification soit

[174] Le fait que les propos soient dans un cas ceux du diable, dans l'autre ceux de l'âme, tient au choix de trames différentes.

[175] *Jacopo da Varazze. Legenda aurea*, éd. Giovanni Paolo MAGGIONI, 1998, t. 2, p. 1118 ; […avec un manteau de parchemin entièrement couvert d'inscriptions sophistiques et entièrement fourré de flammes…. « Ce manteau me pèse et m'oppresse plus qu'une tour. »], trad. de l'édition française sous la direction d'Alain BOUREAU, 2004, p. 905.

[176] [Vois-tu bien mon chapeau, qui de sa base à son sommet mesure trois mille pieds ? Il est bien plus pesant que la tour de Babel.]

[177] [Sur sa main tendue, l'homme fit tomber une goutte de sueur qui perça la main du maître aussi vite qu'une flèche.] *ibid.*, p. 905.

[178] Voir en Annexe 6 la notice du manuscrit fr. 24432.

relativement simple. C'est le cas d'Adgar, des anonymes anglo-normand, lyonnais et occitan, de Gonzalo de Berceo, mais aussi de Gautier de Coinci, dont les amplifications ne distordent jamais la trame latine. D'autres, en revanche, donnent l'impression d'avoir travaillé comme de mémoire : Jean de Saint-Quentin, les auteurs de la *Vie des Pères*, pour lesquels on ne parvient à identifier aucun modèle, les poètes gravitant autour d'Alphonse X et le poète vénitien. Dans le cas d'Alphonse X, l'identification du modèle est rendue particulièrement ardue par la condensation extrême du récit, parfois réduit à moins de dix vers.

Quant à la structure, on peut distinguer des collections qui s'organisent par accumulation et relation de contact : les récits s'enchaînent le plus souvent par rapprochement thématique d'un à un, et par imitation éventuelle de la structuration primaire du modèle latin. Les deux collections anglo-normandes, qui partent d'un codex organisé *ad status*, perturbent cet agencement, pour lui susbtituer une organisation ouverte, extensible infiniment. La *Vie des Pères* et les *Dits* de Jean de Saint-Quentin ne laissent percevoir aucune macrostructure. Ils mêlent d'ailleurs des récits non mariaux à leur collection. Ces œuvres obéissent à l'esthétique du pré, où la flânerie peut suivre n'importe quel ordre.

En revanche, d'autres poètes mettent en place un cadre. Il peut s'agir d'un symbole numérique, comme pour les deux collections ibériques et l'œuvre vénitienne, où le chiffre 5 y joue un rôle essentiel : Berceo compose une série de 25 pièces, augmentant d'une pièce sans modèle latin la série que lui proposait le codex source ; Alphonse X place de 5 en 5 dans le Códice Rico une pièce spécifique (pièce narrative longue permettant une illustration plus abondante en position 5, pièce lyrique en position 10) ; l'auteur vénitien est le premier à rendre explicite l'analogie de la structuration avec le nombre de lettres du nom de la Vierge, divisant son œuvre en 5 livres ouverts par un commentaire de la valeur symbolique d'une des lettres. Le cadre peut aussi consister en l'alternance calculée de pièces lyriques et de pièces narratives, pour les *Miracles de Nostre Dame* et les *Cantigas de Santa María*. La double contrainte, numérique et générique, est également à l'œuvre dans le *Rosarius*. Le recueil est composition, bouquet ordonné : Gautier ne cherchait-il pas les fleurs pour les cueillir ?

La *Collection lyonnaise* occupe donc réellement une place singulière dans le corpus : elle est bien le seul volume hagiographique ; elle se sert des miracles de la Vierge pour proposer une réinterprétation de l'organisation méthodique des légendiers. Avant même de parler des apôtres, il convient de faire une place à celle qui se place hiérarchiquement au-dessus même des apôtres, la Vierge Marie. Bien mieux, les vies des saints sont annoncées par la table comme des miracles de la Vierge, comme si ces existences exemplaires n'étaient jamais qu'une des formes de la grâce multiforme accordée à l'humanité depuis le oui fondateur de la sainte par excellence.

Enfin, cinq des collections du corpus se caractérisent par une esthétique de la *varietas* : les *Miracles de Nostre Dame*, la *Vie des Pères*, les *Cantigas de Santa María*, les *Dits* de Jean de Saint-Quentin et le *Rosarius*. Il se trouve que les quatre premières sont aussi celles qui accordent la meilleure place aux images cultuelles. Nous y voyons plus qu'un hasard : l'image cultuelle comme le recueil miraculaire ont pour mission d'offrir à la contemplation le portrait de la plus parfaite des saintes. Par les sens, la vue et l'ouïe, les artistes veulent conduire les chrétiens au bonheur de la rencontre avec Marie. La *varietas* cherche à surmonter l'impossibilité d'exprimer une perfection mariale autrement indicible.

Si elle y est moins manifeste, la *varietas* est aussi présente dans les autres collections, par le refus d'un structuration par type de miracle ou par statut social des bénéficiaires, par les efforts de renouvellement de l'expression de la louange d'une pièce à l'autre. La *varietas* est en effet une composante de la conception médiévale du *beau*. De la variété, qui n'est pas la bigarrure, naît l'éclat. À ces deux soucis de donner une image aussi proche que possible de l'exactitude et de rendre par les mots la splendeur de la figure mariale répond la prolifération d'épithètes mariales. En ce domaine, les trois collections les plus abondantes sont celles qui ont fait le choix d'un mélange de la lyrique et de la narration : les *Miracles* de Gautier, les *Cantigas* et le *Rosarius*. Mais l'enrichissement du répertoire encomiastique commence dès Adgar, et seule la *Collection provençale* reste à l'écart de ce chant continué de louange.

Troisième partie

L'Or

Dise miser San Bernardo che la Vergene biada inperia al celo como regina, segnoreça como dona, preme li infernali como divina, aida li miseri como benigna.

(*Miracoli della Vergine*, Prologue de la première partie)[1]

Au début du XIVe siècle, les artistes se plaisent à représenter au portail des églises le Couronnement de la Vierge, le moment solennel où une femme tout humaine est élevée à la royauté céleste par son divin Fils. Le thème iconographique est connu, son interprétation toujours complexe : Marie est-elle couronnée pour elle-même, en récompense de sa vie exemplaire ? Marie n'est-elle que la première des créatures à accéder à cette gloire, comme le suggère la liturgie de l'Assomption ? Est-elle la figure de l'Église ? Ou acquière-t-elle statut quasi divin, élevée au rang même de son Fils ? Dans les propos du poète vénitien s'installe un jeu de balancier tout aussi stimulant pour la réflexion, entre « inperia », qui prête à Marie autorité morale et toute-puissance, et « segnoreça », qui évoque des pouvoirs concrets de gestion et de justice, entre la force (« preme ») et la douceur (« aida »).

L'auteur propose en outre une répartition des emplois de *regina* et *domina* selon qu'on souhaite faire référence à la royauté terrestre ou céleste de Marie. Pareille distinction n'est nullement valable pour l'ensemble de notre corpus, qui offre pourtant de très nombreuses occurrences de l'un et l'autre termes ; mais elle nous fournit le point de départ d'une réflexion sur la nature de la royauté mariale : où Marie peut-elle exercer son pouvoir ? Quels sont ses moyens d'action ?

Cette phrase méditant sur la royauté mariale se situe aux premières lignes d'une collection italienne qui conclut presque tous ses chapitres par l'évocation de la « gloriosa ». Alors que la structure de la collection permettait une répartition plus partagée des fonctions mariales, l'auteur semble ainsi insister sur les images

---

[1] [Monseigneur saint Bernard dit que la bienheureuse Vierge exerce son empire comme reine au ciel, commande comme seigneur, soumet en déesse les enfers, aide de sa bienveillance les opprimés.] Nous suggérons de lire dans ces lignes l'évocation d'un sermon pour Pentecôte : « Eo beatam te dicunt omnes generationes, Genitrix Dei, Domina mundi, caeli Regina. Omnes, inquam, generationes. Sunt enim generationes caeli et terrae. Pater spirituum, ait Apostolus, ex quo omnis paternitas in coelo et in terra nominatur. Ex hoc ergo beatam te dicent omnes generationes, quae omnibus generationibus vitam et gloriam genuisti. In te enim angeli laetitiam, iusti gratiam, peccatores veniam inveniunt in aeternum. Merito in te respiciunt oculi totius creaturae, quia in te, et per te, et de te benigna manus Omnipotentis quidquid creaverat recreavit. » (*In die Pentecostes sermo secundus*, in *S. Bernardi Opera*, éd. LECLERCQ ET ALII, 1968, t. V, p. 168). La suite du prologue vénitien confirme ce rapprochement, qui énumère les bénéficiaires de la bienveillance mariale : « ché in quela dona li angeli trova alegreça, li iusti gratia, li pecadori perdonança ». Le texte mis en exergue présente certainement à cet endroit une lacune et nous proposons de rétablir « segnoreça al mondo como dona » qui assurerait l'équilibre de la phrase et concorderait avec la citation de saint Bernard. Voir également la citation des *Advocaciones de la Virgen* à la note 57 du chapitre suivant.

régaliennes et sur l'éclat de la puissance mariale, sans pour autant perdre de vue l'infinie miséricorde mariale. Elle rappelle avec vigueur que l'intervention mariale dans le monde des humains n'est pas que de douceur, qu'on chante la *Mater misericordiae* parce qu'on a aussi de bonnes raisons de redouter sa colère. Outre les innovations lexicales autour des deux substantifs précédemment cités, les artistes accordent à Marie des insignes de royauté de deux natures, les uns imités des insignes des pouvoirs temporels médiévaux, les autres prêtant à la personne mariale une luminosité qui la désigne comme élue, placée au plus près de Dieu, une luminosité qui la rend également apte à conduire les humains sur les chemins de la conversion et du Salut.

Son rôle empiète de ce point de vue sur celui d'une troisième hypostase divine très discrète dans nos textes ; empruntant à un sermon pour la Pentecôte de saint Bernard quelques lignes de méditation sur la royauté mariale, le poète vénitien omet qu'elle n'est que le prolégomène à une autre méditation, sur le « Spiritus Paraclitus ». Est-ce conséquence de l'encomiastique ou véritable infléchissement de la dévotion ? La très glorieuse figure mariale joue dans nos textes bien souvent le rôle de l'Esprit Saint ; nous nous efforcerons de préciser les modalités de cette « usurpation ».

Chapitre 5

Notre-Dame

Miracles de Nostre-Dame, *Milagros de Nuestra Señora* : titres conventionnels donnés à deux des œuvres de notre corpus, titres modernes ? Dans le cas de l'œuvre castillane, on pourrait l'affirmer, car rien dans l'œuvre médiévale ne permet de fonder cette appellation : Berceo ne donne pas de titre à son ouvrage dans le corps du recueil, et l'intitulé n'est documenté par aucun texte extérieur. La situation est plus complexe pour les *Miracles de Nostre-Dame* : certes, Gautier de Coinci ne donne, lui non plus, aucun titre à son œuvre mariale, mais les copistes ont largement diffusé celui sous lequel elle est aujourd'hui connue. Or, ce titre peut nous sembler banal ; il ne l'était pas au XIIIe siècle, où l'apostrophe « Notre-Dame » ne s'était pas encore largement diffusée. Une genèse légendaire[1] en est d'ailleurs proposée à la fin de la LACTATION DE FULBERT DE CHARTRES, telle que la racontent les deux auteurs anglo-normands héritiers du texte latin P.1723[2], réécriture de la narration de Guillaume de Malmesbury. L'épilogue latin vantait la dévotion des habitants de Chartres, bien enseignés par leur pasteur Fulbert, très respectueux de la gloire mariale, « ut si quis etiam plebejus simpliciter sanctam Mariam vocet, nec adiciat 'dominam nostram', sit dampnabile, & pene capitale »[3]. Adgar adoucit tout de même très nettement le ton, puisque le contrevenant n'encourt qu'une honte terrestre, sans enjeu pour son salut :

> Si l'aiment tuit de la cité
> Ke si nuls hoem seit si desvé
> Ki claime, oiant d'icele gent,
> Sainte Marie simplement
> Se plurelment ne la numast
> Si que « nostre » la clamast,
> S'il die seulement « ma dame »
> E nient « nostre », dunc ad tel blame
> Ke de tuz est huniz e gabez

---

[1] Il ne s'agit évidemment que d'une légende, l'expression ayant été employée à date beaucoup plus ancienne : nous en avons trouvé une attestation chez Jean Moschos (vers 540-620), dans le *Pratum spiritale*, in *PL*, vol. LXIV, col. 136 sqq.

[2] Cette légende est absente de la narration vénitienne de la LACTATION DE FULBERT DE CHARTRES (*Miracoli della Vergine*, 7), composée à partir de sources différentes.

[3] [...de sorte que quiconque, même d'humble extraction, l'appellera simplement « sainte Marie », sans ajouter « Notre Dame » soit coupable de péché, voire de péché capital.]

E al dei de tuz demustrez.
(*Gracial*, XXX, vv. 131-140)[4]

Également surpris par la violence de son modèle latin, l'anonyme anglo-normand rapporte le fait sur un plan purement courtois, en des vers sans doute très influencés par Adgar[5] :

Mes la custume fu sa en arere
Ke ke unke n'appelast la duce mere
Par cest nun soulement Marie
E pur onur n'i ajustat mie
'Nostre seinte duce dame',
Il chaeit en si grant blame
Cum une persone forsené,
Ke ust une grant chose emblé.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XXXVIII, vv. 95-102)[6]

La notion de punition a résolument disparu, car on ne saurait sévir contre un « forsené » qui n'est nullement responsable pénalement de ses actes. L'analogie avec le vol range l'appellation « Notre-Dame » au rang des prérogatives de la Vierge souveraine. L'autre détail qu'il convient de retenir, c'est qu'on est encore, au milieu du XIIIe siècle, suffisamment éloigné de la lexicalisation attestée aux générations suivantes pour que la formule puisse évoluer vers « Nostre seinte duce dame ». L'intimidante figure cède le pas à une sainte proche et tendre, ce qui invite à mesurer la place exacte des postures royales dans les récits de miracles.

1- La dame courtoise

Trois épithètes font l'objet de variations dans l'ensemble des collections miraculaires[7] : *Domina*, *Mater Dei*, *Virgo*. La première nous intéresse particulièrement ici. L'usage qu'en fait la *Collection provençale* n'appelle pas de commentaire : Marie y est nommée alternativement « la Vergena » et « Nostra Dona », sans que des

[4] [Les habitants de la ville l'aiment tant que si un homme est assez fou pour l'appeler devant eux simplement « sainte Marie », sans en dire plus, sans l'appeler « Notre », en disant seulement « Madame » et non « Notre Dame », il encourt un tel blâme que tous l'insultent, se moquent de lui et le montrent du doigt.]

[5] Nous avons souligné le passage présentant plus de similitudes avec le *Gracial* qu'avec le texte de P.1723.

[6] [Mais la coutume fut autrefois que quiconque appelerait la douce Mère par le nom seul de « Marie », sans y ajouter « Notre sainte douce dame », tomberait sous les coups du blâme, comme un dément ayant volé un trésor.]

[7] Nous renvoyons au catalogue des épithètes mariales de l'Annexe 3.

connotations fortes aient à être invoquées[8]. Il en va tout autrement dans les autres collections.

En un nombre non négligeable d'occurrences, « dame » a valeur référentielle, jouant un rôle équivalent à celui d'un pronom personnel[9] : « la dame » est anaphorique en plus d'une centaine d'attestations dans les deux collections anglo-normandes, avec une fréquence un peu moindre dans les *Miracles de Nostre Dame*, la *Vie des Pères* et la *Collection lyonnaise*. À la fin de notre période, le compilateur du *Rosarius* accompagne en revanche systématiquement le substantif d'un nom propre : « Dame Marie », « Dame Maroie », « Dame Maree ». Le procédé est volontairement familier, et directement imité de la vie quotidienne. Le prédicateur est soucieux de faire de Marie une amie des fidèles, de la leur présenter comme un modèle non intimidant vers qui se tourner, à qui se confier, sur l'exemple de qui façonner sa vie. Les vers didactiques privilégient donc cette appellation, quand les vers narratifs et lyriques conservent un usage courtois de « dame ».

C'est en effet à la littérature courtoise qu'emprunte largement l'encomiastique mariale à la charnière des XIIe et XIIIe siècles[10]. Avant de se banaliser, le vocatif « Notre Dame » garde encore la trace du lien affectif entre le poète et sa bien-aimée. Indissociablement lié au double lexique de l'amour et du service chez tous les poètes[11], il peut être tiré davantage du côté de l'hommage du cœur. Dans un *Gracial* qui a réputation de sobriété, voire de froideur, on relève pourtant « Dame de toutes dames chere » (XXXVI, v. 204)[12], « Chere dame merciable » (XXVI, 660)[13], « La duce dame merciable » (*ib.*, 844), « La chere dame » (*passim*), « Ma chere dame » (*passim*)[14], « Nostre chere dame » (IX, v. 83[15] ; XLVII, v. 92[16]), toutes expressions où les adjectifs *duce* ou *chere* colorent de tendresse le noble *dame*.

---

[8] Le français moderne connaît cette relation de synonymie presque parfaitement neutre entre « Marie », « la Vierge (Marie) » et « Notre-Dame » (on notera le trait d'union qui consacre la lexicalisation de l'expression).

[9] Dans notre catalogue des épithètes mariales, nous avons accordé une entrée spécifique chez chaque auteur pour ce cas de figure (entrées où le substantif est précédé de l'article ou du démonstratif).

[10] L'utilisation de la rhétorique courtoise a donné lieu à une fort belle étude pour ce qui est des *Milagros de Nuestra Señora*, IBÁÑEZ RODRÍGUEZ Miguel, *Gonzalo de Berceo y las literaturas transpirenaicas : lectura cortés de su obra mariana*, 1995. Plus récemment, Tony HUNT a consacré quelques pages à cette question dans l'œuvre de Gautier de Coinci : Tony HUNT, « Monachus curialis : Gautier de Coinci and Courtoisie », in *Courtly literature and clerical culture*, 2002, pp. 121-135.

[11] Nous y reviendrons au chapitre 11.

[12] Source : « O Dominarum Domina ».

[13] Source : « sancta et venerabilis Domina Nostra Dei genitrix ».

[14] Dans ces trois derniers cas, les modèles d'Adgar ne donnent rien d'équivalent.

[15] Source : « Sancta Dei genitrix ».

[16] Source : « Dominam nostram ».

Dans le même esprit, on remarquera que dans toutes les collections gallo-romanes, une large gamme d'adjectifs évoquant la douceur accompagne *dame* (*douce*, *debonnaire*, *piteuse*). Mais deux collections sont particulièrement redevables de la littérature courtoise : les *Miracles de Nostre Dame* et le *Rosarius*. Que Gautier de Coinci s'approprie tous les *topoi* de la littérature profane est connu de trop longue date pour que nous nous y attardions ; insistons seulement sur le « bele dame » qu'il est le premier à notre connaissance à appliquer à Marie et que lui emprunte un autre ecclésiastique, le compilateur du *Rosarius*[17]. La première pièce lyrique des *Miracles de Nostre Dame* est saturée du lexique érotique courtois : elle s'ouvre sur le substantif « Amors » (I Ch 3, v. 1), développe tout un jeu sur la « cointise » de Marie (strophes III et IV) et sur son « acointement ». Elle dit on ne peut plus clairement que le poète s'est choisi pour amie la plus excellente des femmes :

> Amors, qui seit bien enchanter,
> As pluisors fait tel chant chanter
> Dont les ames deschantent.
> Je ne veil mais chanter tel chant,
> Mais por celi novel chant chant
> De cui li angle chantent.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 3, vv. 1-6)[18]

Le poète alphonsin – preuve nouvelle de l'influence de Gautier sur son œuvre – commence de façon comparable par se détourner des amours mondaines et des *cantigas d'amigo* pour consacrer son art à la Vierge[19] :

> (...) quero seer oy mais seu trobador,
> e rogo-lle que me queira por seu
>
> Trobador e que queira meu trobar
> reçeber, ca per el quer'eu mostrar
> dos miragres que ela fez ; e ar
> querrei-me leixar de trobar des i
> por outra dona, e cuid'a cobrar
> per esta quant' enas outras perdi.
> (*Cantigas de Santa María*, B, vv. 19-26)[20]

---

[17] Sur le lien amoureux entre Marie et ses fidèles, voir notre chapitre 12.

[18] [L'amour, qui sait bien enchanter, fait chanter à mainte personne un chant qui fait déchanter son âme. Ce n'est pas un tel chant que je veux chanter, mais je chante un chant nouveau pour celle que chantent les anges.] Dans la chanson suivante, Gautier de Coinci écrira de nouveau : « Je ne veil mais chanter se de li non ; / D'autre dame ne d'autre damoisele / Ne ferai mais, se Dieu plaist, dit ne son. Amen » (I Ch 4, vv. 7-9).

[19] Les relations entre inspiration religieuse et inspiration courtoise sont extrêmement variables, du prétendu change d'Alphonse X à la condamnation radicale de Gautier de Coinci, en passant par la souple hiérarchisation d'Adgar : « Li home de jolifté, / Ki tant aiment leur volenté, / Amereient milz autre escrit / Ke cuntast amerus delit / U bataille u altre aventure ; /En tels escriz mettent lur cure. / Tes escriz ne sunt a defendre, /Kar grant sens i poet l'en apprendre / De curteisie e de saveir. / Mais sur tut deit l'en cher aveir / Les escriz de nostre reïne, / Ki des pechiez nus est mescine, / Ki nus deit faire el ciel entrer. » (*Gracial*, XVI, vv. 1-14).

Notons toutefois que si Alphonse X délaisse les « donas », c'est pour consacrer tout son art à la « Señor ». Chez les deux auteurs ibériques, *dona* et *duenna* restent d'un emploi très limité : Gonzalo de Berceo emploie à cinq reprises « duenna » sans que jamais le substantif lui soit soufflé par « domina » dans son modèle latin. Il est plus intéressant de relever le « Nuestra Dama » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 650b), qui répond, au premier hémistiche du même alexandrin, à un « Nuestro Sire » ; nous lisons ici deux calques du français, en un moment narratif où Gautier de Coinci mettait en la bouche du héros une prière commençant par ces mots : « Biax sire Diex, qui piuz et doz / Et puissanz iez seur toute chose… » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 18, vv. 198-9). Nous sommes très certainement face à une réminiscence fugitive de Gautier de Coinci. De même pour les quelques emplois de « Dona » chez Alphonse X : « Bona Dona » de la cantiga 281 peut trouver son modèle dans « la dame » du conte correspondant de la *Vie des Pères* (conte LIX, v. 26262). Quant à la cantiga 10, première pièce lyrique de la collection alphonsine, et qui fournit le plus d'occurrences de « dona », elle abonde en citations de Gautier de Coinci : il ne fait guère de doute que derrière « dona das donas » du refrain se lit en filigrane « dame des dames » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 11, v. 2173) comme derrière « Rosa das rosas e Fror das frores » se lit « Rose des roses, fleurs des fleurs » (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 8, v. 6).

Quand les prédécesseurs français se font plus discrets, c'est « Señora », chez Gonzalo de Berceo, ou « Sennor », chez Alphonse X, qui s'imposent. Ces deux termes suggèrent le modèle – tout aussi lié à la poésie érotique – de l'hommage féodal[21]. Cet hommage, ici lexical, trouve un écho dans de nombreux récits où le fidèle agenouillé devant une statue de Marie prête serment de fidélité à la sainte. Le chevalier ruiné du conte du RENIEUR (*Vie des Pères*, LIX), à qui ont manqué tous les secours humains, l'exprime avec clarté :

> « Ma dame estes, sans signour sui,
> de tout mon cuer a vous m'apui. »
> (*Vie des Pères*, LIX, vv. 26294-26295)

Dans un conte plus tardif de l'interpolation B, la statue de Marie reconnaît comme tel l'hommage. Aux yeux d'une visionnaire présente à ce moment dans

[20] [(…) je ne veux plus être que son troubadour, et je l'implore de m'accepter comme troubadour et d'accepter également mon chant, car par ce dernier je veux révéler certains de ses miracles ; et je veux désormais cesser de composer pour toute autre femme, et j'espère recouvrer grâce à elle ce que j'ai perdu au service des autres.]

[21] Voir Don A. MONSON, « The Problem of *Midons* revisited », in *Romania*, 125 (2007), pp. 283-305, part. n. 23 (note bibliographique) ; pour le galicien, on doit une étude très précise à Mercedes BREA, « *Dona* e *Senhor* nas Cantigas de amor », in *Estudios románicos*, 4 (1987-1989), pp. 149-170. Elle conclut qu'alors que *dona* désigne toute femme digne de louange, *senhor* est réservée à celle à qui le poète fait allégeance.

l'église, l'image s'anime et prend dans ses mains celles de son fidèle (La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 121rb).

2- La souveraine temporelle

De « dame », Marie peut devenir « seigneur » voire « reine ». Mais ce n'est point pure métaphore, comme dans le cas de la lyrique érotique : son culte la place au-dessus de toutes les hiérarchies humaines. Toutes les collections contiennent un ou plusieurs récits la mettant en scène dans un rôle régalien, usant d'autorité auprès des hommes, maniant habilement le ton comminatoire et impérieux. Parfois cela s'exprime par la simple parure de la sainte lors de mariophanies, en particulier dans les plus anciennes collections. Adgar utilise ce ressort dans le récit de la VISION DU VILAIN DE BURY-SAINT-EDMOND[22] :

> Veit dunc seer un bel covent
> De virgenes ordeneement ;
> E sur une sele gemmee
> Veit seer une coluree,
> Une dame a visage cler.
> (*Gracial*, XXXIX, vv. 91-95)[23]

Adgar abandonne toutefois une part de la solennité de son modèle : n'était la mention d'un trône précieux, Marie n'y serait nullement « reine », mais simplement « dame » d'une grande beauté. Son successeur appelle encore Marie « reïne » en cette mariophanie :

> Mes tute la bealté des puceles
> Passa de bealté la reïne ;
> Sa colur fu si fresche & fine.
> (*Deuxième collection anglo-normande*, XLIX, vv. 53-56)[24]

Pourtant, dans ce contexte, le substantif n'aura peut-être que valeur superlative. Marie est « reïne » parce qu'elle est d'une beauté exceptionnelle. On ne lit plus rien de la *splendor* ni de la *majestas* latines. De fait, plus on avance dans le XIIIe siècle, plus les auteurs répugnent à user de la parure pour signifier la royauté mariale, et plus généralement à présenter Marie comme une souveraine

[22] L'idée en vient directement du latin P.863 : « vidit chorum virginum in quarum medio, juxta altare, in ediciore subsellio sedebat Domina, splendore conspicuo, cujus majestas celsior, vultus hilarior, gestus erat reverentior ».

[23] [Il vit alors dans les stalles une belle assemblée bien rangée de vierges, et sur un trône orné de pierres précieuses une dame radieuse, au clair visage.]

[24] [Mais la reine surpassait par sa beauté toutes les pucelles, tant elle avait le teint lumineux et raffiné.]

temporelle[25]. Deux auteurs font exception, Gautier de Coinci et, dans une moindre mesure, l'anonyme lyonnais. Nous devons au premier trois apparitions de la Vierge souveraine ; la première – qui est sans doute aussi la plus ancienne – présente quelque similitude avec la VISION DU VILAIN : Marie y apparaît assise dans une chaire épiscopale, et c'est d'abord l'analogie entre ce siège et un trône qui fonde la perception d'une figure royale. L'évêque HILDEFONSE la voit « en la chaiere de s'esglyse (…) comme roÿne assise » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 11, vv. 613-614). Au second livre des *Miracles*, la raison peut en être que Marie apparaît entourée d'une cour qui lui servira aussi d'agent voire de bras armé, comme dans la MORT DE JULIEN L'APOSTAT[26] ou le SIÈGE DE CONSTANTINOPLE[27]. Le projet de l'auteur est de graver dans l'esprit de son public que Marie sait se montrer une suzeraine parfaite[28]. Dans tous ces cas, la présence de la cour mariale contribue largement à donner à la sainte son allure de reine ; mais ceci n'a rien de systématique, et Marie peut être accompagnée d'une cour sans être perçue comme une souveraine temporelle.

Car l'enjeu ici est bien d'impressionner et d'intimider. Aussi ne s'étonnera-t-on point de lire la variation la plus récente de ce thème dans l'histoire du PAPE LÉON. Le poète lyonnais peint en effet la Vierge sous des traits autoritaires pour susciter très rapidement la crainte et la contrition du pape tenté par quelque beauté féminine. Le pontife, délivré des tentations charnelles dans sa jeunesse, brûle d'un brusque désir après qu'une femme lui a baisé la main lors d'une messe qu'il célébrait. Il cherche alors du secours auprès de la sainte Vierge dont il a toujours été un fervent dévot, et c'est vers une statue de Marie qu'il se tourne à cet effet. Le texte latin que traduit le poète lyonnais met en opposition la douce figure virginale et une mariophanie intimidante :

> (...) et virginis ymaginem intuens de tam scelesta cogitatione penituit, nimisque dolens amarissime flevuit, et dum fleret in excessu

---

[25] Au point que l'attribution à Marie d'une parure somptueuse pourrait être un trait d'archaïsme. Pensons à ces vers de Peire Cardenal, dans le premier tiers du XIIIe s. : « David en la prophetia / dis, en un salme que fes, qu'al destre de Dieu sezia, del rey en la ley promes, una reyna qu'avia / vestirs de var e d'aurfres : tu y est elha, se falhia. » (PC 335, 70, éd. Francisco OROZ ARIZCUREN Francisco, *La Lírica religiosa en la literatura provenzal antigua*, Pampelune, 1972, p. 366, vv. 41-47).

[26] « Emmi cele sainte compaingne / Assise voit sour un grant trone / Une grant dame, une persone / Qui tant est grans et merveilleuse, / Si tres bele, si glorïeuse / Que nel porroit dire hom ne fame. » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 11, vv. 257-261)

[27] « Descendre voit devers les nues / Une dame si mervilleuse, / Si tres bele, si glorieuse, / Et d'une pourpre a or batue / Si acesmee et si vestue / N'est nus qui la seüst retraire. » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 12, vv. 126-131)

[28] Nous n'énumérerons pas les récits où la sainte s'acquitte de ses devoirs de suzeraine (aide, justice et protection) ; on pourra employer à fin d'inventaire les relevés de Paule BÉTÉROUS, *Les Collections de miracles de la Vierge en gallo et ibéro-roman au XIIIe siècle*, Dayton, 1983-1984, Troisième partie : « Les rôles de la Vierge dans les miracles ».

> mentis factus reginam quandam ante se transeuntem et minime aspicientem se vidit.[29]

L'image royale est une pose, une pure attitude théâtrale qui n'a d'autre fin que de pousser le pape vers un repentir d'une très authentique profondeur. Le rôle de composition est d'autant plus frappant qu'il coexiste avec l'image de la Vierge mère : s'il y a extase (« in excessu mentis »), elle ne fait que permettre l'ouverture de la *visio spiritalis* sans pour autant impliquer que la *visio corporalis* devienne inopérante. Le pape Léon mesure, dans la juxtaposition de l'image et de la mariophanie, l'immense perte qui le menace pour avoir détourné son esprit du pur et chaste amour de Marie. La vision muette et hautaine est conservée telle qu'elle par le traducteur roman :

> Une reïne vit qui passa
> Devant lui, que nel regarda.
> A se meïs apensez s'est :
> Bien set que Nostre Dame est.
> (*Collection lyonnaise*, f. 40va)[30]

La pose est très temporaire, comme le sont dans l'ensemble du corpus les mariophanies où la sainte prend les traits d'une reine toute temporelle. Elle est de l'ordre de la mise en scène, comme le sont généralement les colères de la Vierge[31].

C'est encore par fidélité à son modèle que le poète lyonnais décrit ainsi l'image acheiropoiète de la SYNAGOGUE :

> En figure est de la reïne
> come si ere en char et vive.
> Li vestiment de que est vestie
> sont trestuit de color porprine.
> (*Collection lyonnaise*, f. 85rb)[32]

---

[29] P.1591 [...et regardant une image de la Vierge, il se repentit d'une si vile pensée, puis submergé de douleur, il se mit à pleurer amèrement. Tout en pleurant, il fut transporté en extase et vit passer devant lui une reine qui détournait de lui son regard.]

[30] [Il vit passer devant lui une reine qui ne le regardait pas. En son for intérieur, il s'est interrogé : il comprend bien que c'est Notre Dame.]

[31] Mentionnons pour mémoire la première apparition à THÉOPHILE, ou celles aux héros des diverses versions du FIANCÉ DE LA VIERGE. S'écartant de ses sources, Adgar le premier donne ainsi à voir une Vierge colérique. Dans HILDEFONSE, lors de la vengeance contre Siagrius, le texte latin « Deo judice, ultione non carebit » devient « jo en prendrai le vengement » (*Gracial*, I, v.62). C'est Marie qui assume la figure violente et sévère ; plus loin dans le même récit, la mention « Deo ulciscente » n'a pas été traduite. De façon complémentaire, on observe dans le CLERC DE CHARTRES qu'Adgar a ajouté une sorte de didascalie avant le discours de la sainte : « cum fust par maltalent » (*Gracial*, III, v. 33). Ce n'est que l'ébauche de la scène emportée de la MAGIE NOIRE, où Marie joue le rôle d'une reine-maîtresse outragée, menaçant son serviteur des pires représailles.

[32] [Elle a les traits de la reine telle qu'elle était en chair et en os. Les vêtements dont elle est vêtue sont entièrement couleur pourpre.] ; source : « qualiter viva in carne sit, vestimenta autem eius quasi purpura sunt ».

Le poète alphonsin élimine ce trait ; en revanche, à ces scènes très métaphoriques, il ajoute les mariophanies où Marie combat en armure lors d'une joute ou d'un véritable affrontement. Le motif du CHEVALIER REMPLACÉ AU COMBAT, inconnu à cette époque du corpus latin, fait l'objet de deux cantigas, les poèmes 63 et 195. Il s'agit donc clairement d'une innovation laïque[33], ou plus exactement d'une innovation courtoise, au sens littéral puisqu'elle émane de l'entourage alphonsin.

Toutefois, avant de conclure à la discrétion de cette figure mariale, il convient d'observer l'attitude des enlumineurs – pour les *Miracles de Nostre Dame* et les *Cantigas de Santa María* – et le répertoire d'épithètes des auteurs. Les manuscrits enluminés développent en effet leur propre système sémantique, où l'on doit prêter une attention particulière à deux signes[34] : la couronne et la sphère. À une consultation même sommaire du corpus manuscrit, on se rendra compte que pour les enlumineurs des XIIIe et XIVe siècles, la Vierge est le plus souvent une sainte couronnée[35]. Dans une majorité des manuscrits enluminés de notre corpus, aussi bien lors de ses apparitions que sur ses statues, Marie porte une couronne au-dessus de son voile de vierge.

Le Códice Rico présente un petit nombre d'exceptions. Le volume de l'Escorial représente au f. 17r le marché aux icônes de Jérusalem (cantiga 9, SARDENAI) où sont proposées à l'achat trois Vierges à l'Enfant, toutes voilées du lourd maphorion et nimbées. L'écart entre ces figures et les autres Vierges à l'Enfant du volume rend compte d'une spécificité des icônes orientales telles que les connaît de mieux en mieux l'Occident au XIIIe siècle. Pareille précaution réaliste n'est pas de mise chez la plupart des autres enlumineurs, y compris dans l'atelier alphonsin : au f. 68v, la Vierge à l'Enfant de l'IMAGE DU SARRASIN porte couronne. Les manuscrits français (Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30, ff. 13, 77, 140 ; Bruxelles, Bibl. roy., 10747, f. 35 ; La Haye, Bibl. roy. 71 A 24, ff. 1, 27 et 31 ; Paris, Bibl.

---

[33] Innovation dans le domaine littéraire, la *Virgo militans* est connue des historiens de l'art pour des périodes plus anciennes : Daniel RUSSO (« Les représentations mariales dans l'art d'Occident », in *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, pp. 173-291, part. p. 218) mentionne au tournant des VIIIe et IXe siècles des Vierges figurées partant au combat, revêtues de tuniques et de cotes de mailles.

[34] La question de l'éclat des vêtements mériterait l'œil averti d'un historien de l'art. Elle dépend par ailleurs des moyens matériels mis à la disposition des artistes, alors que ce sur quoi nous concentrons notre attention n'est qu'une question de trait, indépendant donc des matériaux, couleurs ou métaux, disponibles.

[35] Maurice VLOBERG fait remonter à la fin du VIe siècle la figure de la Vierge reine (Maurice VLOBERG, « Les types iconographiques de la Vierge dans l'art occidental », in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, Paris, 1966, pp. 483-540, part. p. 496). Voir également la chronologie des représentations du Couronnement de la Vierge dans Philippe VERDIER, *Le Couronnement de la Vierge. Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, 1980 ; pour une confrontation plus approfondie entre les textes et les réalisations plastiques, voir Marie-Louise THÉREL, *Le Triomphe de la Vierge-Église*, 1984.

nat., fr. 1613, f. 20 ; nouv. acq. fr.. 24541, f. 36 et Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV. 9, f. 72) couronnent sans souci réaliste les Vierges des icônes.

Le second volume du Códice Rico, le manuscrit de Florence, présente également au f. 21r une Vierge sans couronne ; il s'agit d'une Annonciation, et le couronnement serait alors en forte opposition et avec l'acceptation de l'humble servante – mais le paradoxe ne fait-il pas pleinement partie de la rhétorique mariale ? – et avec la chronologie de l'histoire de Marie. Pourtant, d'autres enlumineurs du Códice Rico ont fait des choix divergents : au f. 41v du volume de l'Escorial (cantiga 27, SYNAGOGUE), les apôtres se rendent auprès de Marie encore vivante ; cette dernière est représentée couronnée et nimbée, siégeant déjà comme une reine. Si l'on raisonne en termes de programme précis d'atelier, les deux cas d'absence de couronne passeront pour des accidents, de purs hasards ; en revanche, si l'on suppose que des mains distinctes ont travaillé à la réalisation de ces manuscrits de très grande ampleur, nous pensons avoir montré le bien-fondé de ces suppressions, tout à fait ponctuelles, d'un des attributs habituels de Marie.

La disparition de la couronne nous semble tout aussi motivée dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 25532, transmettant les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci. La sainte y est presque toujours représentée couronnée, sauf dans les icônes et dans deux statues, celles du CHEVALIER AMOUREUX (I Mir 41, f. 87v) et de LÉOCADE (I Mir 44, f. 97v). Le premier cas témoigne du souci du responsable du programme iconographique de rester aussi près que possible du texte de Gautier ; en effet, lorsqu'il évoque la retraite du chevalier amoureux dans une chapelle isolée, le Prieur écrit :

> Devant <u>une viez ymagete</u>
> De Nostre Dame a genolz nus
> Dist cent et cinquante salus.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 41, vv. 166-168[36]

Les effets combinés du diminutif et de l'épithète « viez » rendaient délicate une traduction graphique par la solennelle couronnée des autres miniatures. Ne pas accorder de couronne à la statue permettait à l'inverse de rendre compte efficacement de l'humilité de l'image (« ymagete ») et de son archaïsme ; de fait, les Vierges romanes ne portent pas systématiquement couronne ; la majesté de leur posture rend tout à fait accessoire cet attribut.

Pour le second cas, aucune explication n'est définitive, mais plusieurs semblent pouvoir être envisagées. L'une est interne au texte, qui joue de la confusion entre la vierge Léocade et sa maîtresse, la Vierge Marie. Même si Gautier dit clairement que la statue volée en même temps que le reliquaire de Léocade est « de ma dame sainte Marie » (I Mir 43, v. 193), il n'est pas aberrant de penser que

[36] [Il dit cent cinquante salutations agenouillé à même le sol devant une vieille image de Notre-Dame.]

l'enlumineur a pu vouloir représenter une statue ambivalente, à la fois Vierge à l'Enfant et indication de la nature de l'autre objet dérobé, le reliquaire (nous avons vu plus haut la statue de Marie fonctionner comme équivalent visuel du nom de la sainte). Selon cette logique, le manuscrit Besançon, Bibl. mun., 551 représente uniquement un buste de sainte, sans Enfant (f. 83), qui serait donc Léocade. Mais on observe également que les manuscrits enluminés sont anormalement unanimes quant à l'absence de couronne sur le chef de cette statue : Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV. 9 joue de ce détail pour marquer la différence entre la statue voilée et celle devant laquelle la communauté chrétienne implore l'aide mariale et dont par là-même elle espère la toute-puissance ; ainsi dans les premier et dernier compartiments, la Vierge est simplement voilée, dans le deuxième, elle porte couronne[37]. Doit-on supposer le poids d'un modèle iconographique d'origine soisonnaise, d'un artiste qui aurait eu sous les yeux la statue commandée par Gautier ? Cela n'est guère envisageable tant cette convergence est ponctuelle. Nous préférons donc l'explication fournie par le poème de Gautier.

De ces manuscrits qui ne représentent qu'occasionnellement et à dessein Marie sans couronne, on distinguera nettement ceux qui ignorent le couronnement des statues. Le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 1533 (XIIIe s.) les figure toujours simplement voilées, alors que dans les apparitions alternent couronnes et simples voiles. Le codex est ancien, et l'on a l'impression que s'opposent la familiarité visuelle avec les statues romanes et la volonté de transcrire dans les images de mariophanies la royauté mariale manifestée dans le texte de Gautier. Il rappelle l'écart entre la statue et la mariophanie dans le récit du JUITEL par Adgar : la description de l'image cultuelle ne fait mention que d'un voile (« un veil li fud sur le chief mis », *Gracial*, XIV, v. 25), mais l'enfant raconte en des termes tout autres sa vision :

> « Icele honurable reïgne
> Qui ert sur l'autel el mustier
> (...) Ele m'aida ore od grant vertu. »
> (*Gracial*, XV, vv. 78-82)[38]

L'un comme l'autre cantonnent l'apparence royale à ce qui est perçu par la *visio spiritalis*, et en font par là-même une lecture toute symbolique.

Les volumes Paris, Bibl. nat., fr. 818 (fin XIIIe – début XIVe s.) et Paris, Bibl. de l'Arsenal, 3527 (XIVe s.), très économes d'images cultuelles, alternent également représentations avec ou sans couronne, mais leur choix perd en signification car il n'oppose pas images et apparitions, ces dernières étant également toujours voilées. Nous voudrions nous arrêter un moment sur deux manuscrits présentant de très

[37] Tous les manuscrits ne représentent pas cette statue ; on pourra consulter également le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 147v.

[38] [« La digne reine qui est sur l'autel à l'église (…) m'a secouru de sa grande puissance. »]

grandes similitudes iconographiques, Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV. 9 (XIIIe s.) et Paris, Bibl. nat., fr. 22928 (XIVe s.). Sans être parfaitement jumeaux, ces deux volumes proposent souvent des programmes identiques, ce qui pose bien entendu la question de la filiation : dépendance directe du second vis à vis du premier ou dépendance de chacun vis à vis d'un modèle commun ? Les remarques qui suivent montreront la plus grande vraisemblance de cette dernière hypothèse. On constate en effet que les représentations de Marie privilégient le simple voile, mais que pourtant apparaissent de-ci de-là quelques couronnes. Nous présentons notre relevé dans le tableau ci-dessous, qui prend en compte toutes les figures mariales, et non les seules statues.

Texte	**Saint-Pétersbourg**	**Paris**
PROLOGUE DU PREMIER LIVRE	Dans le registre supérieur, **Couronnement** de la Vierge ; dans le registre inférieur, une statue simplement voilée	Apparition d'une Vierge voilée à Gautier
IMAGE DANS LES LATRINES	Icône **couronnée**	Icône voilée
PRÊTRE IGNORANT	Apparition **couronnée**	Apparition voilée
CLERC DE CHARTRES	Image et apparition **couronnées**	Image et apparition voilées
MOINE IVRE	Apparition voilée	Apparition voilée
LACTATION	Image et apparition **couronnées**	Image et apparition **couronnées**
FEMME DE ROME	Apparition **couronnée**	Apparition **couronnée** puis voilée
USURIER	Apparition **couronnée**	Apparition voilée puis **couronnée**
ABBESSE GROSSE	Apparition voilée	Apparition **couronnée**
ANNEAU AU DOIGT	Image et apparition voilées	Image et apparition **couronnées**
ENFANT VOUÉ AU DIABLE	Apparition voilée	Apparition voilée
CINQ ROSES	Image voilée	Image voilée
MOINE DE SAINT-PIERRE	Intervention céleste voilée	Intervention céleste voilée
PÈLERIN DE SAINT-JACQUES	Intervention céleste voilée	Intervention céleste voilée
SALUTS ABRÉGÉS	Image voilée et apparition **couronnée**	Image et apparition voilées
LARRON PENDU	Apparition voilée	Apparition voilée
SACRISTAIN VISITÉ	Image et apparition voilées	Image voilée et apparition **couronnée**
IMAGE DU SARRASIN	Icône voilée	Icône voilée
DEUX RIVALES	Image voilée	Image voilée
IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE	Image voilée	Image voilée
SAINT BON	Apparition voilée	Apparition **couronnée** puis voilée
EXCOMMUNIÉ	Apparition voilée	Apparition **couronnée**
ORAISON, FLEUR EN LA BOUCHE	Apparition voilée	Apparition voilée
LACTATION DU MOINE MALADE	Apparition voilée	Apparition **couronnée**
CHEVALIER AMOUREUX	Apparition voilée	Apparition **couronnée**
MOINE NOYÉ	Apparition voilée	Apparition **couronnée**
SACRISTINE	Image et apparition voilées	Image voilée et apparition

		couronnée
LÉOCADE	Première image voilée ; seconde image **couronnée**	Deux images voilées
IMPÉRATRICE	Apparition et image **couronnées**	Manque
MORT DE JULIEN L'APOSTAT	Manque	Apparition voilée
CONSTANTINOPLE	Manque	Apparition voilée
IMAGE EN GAGE	Image voilée	Manque
LABOUREUR MALHONNÊTE	Image et intervention céleste voilées	Image voilée ; intervention céleste **couronnée**
CIERGE SUR LA VIELLE	Image voilée	Image voilée
ENFANT GUÉRI, SOISSONS	Intervention céleste voilée	Intervention céleste voilée
BOUVIER PUNI	Image voilée	Image voilée
GONDRÉE	Apparition voilée	Apparition voilée
PIED COUPÉ	Apparition voilée	Apparition voilée
PUCELLE D'ARRAS	Manque	Apparition voilée puis **couronnée**
CLERC MARIÉ	Manque	Apparition voilée
SARDENAI	Icône voilée	Manque
MOINE DE CHARTROSE	Manque	Image et apparition voilées
SAMEDIS ND	Image **couronnée**	Image **couronnée**

C'est sans nul doute par un pur hasard que chacun des deux représente quinze fois Marie couronnée, car la mise en parallèle des relevés rend manifeste qu'il n'y a aucune correspondance directe entre les pratiques des deux enlumineurs. À envisager que le manuscrit de Paris ait été copié sur celui de Saint-Pétersbourg, il faudrait chercher une explication à la disparition des couronnes des Vierges pour les premiers miracles, et surtout de la scène programmatique du manuscrit de Saint-Pétersbourg, le Couronnement de la Vierge. La Vierge n'eût-elle jamais porté de couronne dans le manuscrit de Paris, nous aurions pu tenter une explication idéologique de ce traitement ; tel n'est pas le cas, et il semble donc préférable de supposer l'imitation par les deux volumes d'un modèle commun.

Selon le même raisonnement, si le modèle avait figuré des Vierges couronnées, les deux copies les auraient vraisemblablement conservées. Or, cette convergence ne s'observe que pour le miracle des SAMEDIS NOTRE-DAME, miracle iconique et mariophanique dont le thème même, la révélation par la main divine de la précellence mariale, suffirait à expliquer la volonté de nos enlumineurs de couronner la Vierge de l'icône. Nous pensons donc que chacun des deux artistes s'est de temps en temps laissé aller à couronner la Vierge simplement voilée dans son modèle, de façon plus ou moins aléatoire. Il ne nous semble pas que la répartition réponde, dans aucun des deux cas, à un raisonnement précis. Tout au plus remarque-t-on que le manuscrit de Paris peint cette couronne de préférence pour les apparitions : outre l'image des SAMEDIS, les seules statues couronnées sont

celles de la LACTATION DU CLERC MALADE et de l'ANNEAU AU DOIGT, qui sont ainsi en correspondance avec l'apparition de Marie dans les compartiments suivants. L'emploi de la couronne y est comme plus timide que dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg, ce qui entraîne des incohérences dans trois séries de miniatures, trois récits d'apparitions où Marie apparaît alternativement voilée et couronnée, la FEMME DE ROME, le RICHE USURIER et SAINT BON.

L'enlumineur de Saint-Pétersbourg avait sans doute l'intention d'agir moins au hasard : nous avons signalé plus haut l'usage tout à fait astucieux qu'il fait de l'alternance voile / couronne pour distinguer les deux images dont il est question dans le miracle de LÉOCADE. Mais nous attirons également l'attention sur le début des *Miracles de Nostre Dame*, sur la miniature initiale qui joue du contraste entre la statue dévotionnelle (voilée) et la fête du Couronnement de la Vierge, sur les premiers récits, où Marie est systématiquement couronnée, à l'exception, tout à fait pertinente, du MOINE IVRE… Marie intervient en pleine nuit pour défendre son dévot des assauts du diable, et Racine n'aurait pas désavoué ces vers de Gautier :

> En un chainse mout acesmee
> Acorut toute eschevelee,
> Une toaille en sa main destre.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 16, vv. 35-37[39]

On voit mal ce que viendrait faire une couronne sur la tête de cette « beauté » tout juste « arraché[e] au sommeil ».

D'un emploi encore aléatoire et peu motivé tant que la Vierge reste la mère assise d'un royal Enfant, la couronne devient assez fréquente dans la statuaire des siècles postérieurs, car à mesure que Marie et son Fils s'humanisent, ils permettent que la sainte ne soit pas confondue avec la « paysanne tourangelle, simple, modeste et tendre »[40] qui lui prête ses traits. Elle peut trouver une utilité sémantique comparable aux sphères visibles dans les mains de quelques représentations. Ces sphères ont offert quelque résistance à la sagacité de François Garnier[41]. Nous ne prétendons nullement apporter une interprétation définitive, mais nos manuscrits permettent de conforter quelques-unes des hypothèses de l'iconographe. Très fréquente dans notre corpus (elle est présente dans huit manuscrits enluminés, tant français qu'espagnols), la sphère y apparaît dans cinq configurations différentes. Parfois, seul le Christ porte cette sphère, symbole d'autorité interchangeable avec le globe crucigère, ce qui est particulièrement net au f. 196r du Códice Rico Escorial où l'on voit, en illustration de la cantiga 140, le Christ Juge souverain écoutant l'intercession de sa mère. Quelques feuillets plus haut, c'était l'Enfant de la statue

[39] Traduction de ces vers p. 225.
[40] Émile MÂLE, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge*, p. 150.
[41] François GARNIER, *Le langage de l'image au Moyen Âge*, Paris, 1982-1989.

de Notre-Dame du Puy qui portait cette sphère (f. 180v, cantiga 127). L'image apparaît également pour le JUITEL (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 12) dans le manuscrit Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9, f. 71r, et pour la SARRASINE (*Vie des Pères*, 1) dans le manuscrit Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30, f. 77v.

À partir de ces premiers exemples, on peut attribuer à la sphère la même valeur symbolique de puissance et d'autorité dans les quelques miniatures où Mère et Fils joignent leurs mains sur une unique sphère : c'est comme une figure de monarchie bicéphale que montrent le manuscrit Códice Rico Escorial, f. 58v (cantiga 39, IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL) et Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30, f. 13 (I Mir 13, IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES) et f. 22 (I Mir 22, ANNEAU AU DOIGT).

Peut-on extrapoler aux cas où la Vierge et le Christ tiennent chacun une sphère dans la main droite ? Bien entendu, un tronc sémantique commun demeure, mais il est également envisageable que des nuances propres apparaissent dans chacun des deux emplois : la sphère est par excellence le symbole de l'unité dans la diversité, soit du monothéisme dans la Trinité, de l'union dans le Christ des trois personnes divines. La sphère est également ce qui n'a ni fin ni commencement, le symbole de la divinité. Dans les mains de Marie, ne pourrait-elle être comme une figure graphique équivalente de la métaphore verbale de l'*hortus conclusus*, le signe sur la statue de la virginité mariale alors que l'effigie de l'Enfant évoque sa maternité ? C'est avec cette richesse sémantique que nous proposerions de lire les miniatures de Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9, ff. 40 (I Pr 1) et 103 (I Mir 32, IMAGE DU SARRASIN), du Códice Rico Escorial, ff. 35v (cantiga 23, ABONDANCE) et 183 (cantiga 129, GUÉRISON D'UNE BLESSURE DE GUERRE à Salas), du Códice Rico Florence, ff. 2r (cantiga 246, PORTES D'UNE ÉGLISE S'OUVRANT SEULES), 12r (cantiga 292, STATUE DE SÉVILLE) et 13r (cantiga 296, VISION DU MOINE DE CANTORBÉRY). On pourra alors rapprocher la sphère de l'anneau, image mariale à laquelle le compilateur du *Rosarius* consacre le chapitre 11 de son second livre.

Or, dans près de vingt enluminures du Códice Rico, la Vierge seule porte la sphère[42]. Il nous semble impossible de l'interpréter comme symbole de puissance, car ce serait réunir en la personne de Marie deux symboles de pouvoir (Marie y est également couronnée), alors que Dieu apparaîtrait sous les traits d'un humble enfant. C'est bien le paradoxe de la Vierge-Mère qui est représenté, dans le volume espagnol comme plus ponctuellement dans les manuscrits français Bruxelles, Bibl.

[42] Códice Rico Escorial, ff. 12r (cantiga 15, JULIEN L'APOSTAT), 18r (cantiga 10), 21v (cantiga 13, LARRON PENDU), 34v (cantiga 22, LABOUREUR BLESSÉ PAR DES GENS D'ARMES), 39r (cantiga 25, IMAGE EN GAGE), 43r (cantiga 28, CONSTANTINOPLE), 46v (cantiga 31, BŒUF DU PAYSAN DE SÉGOVIE), 59v (cantiga 41, GUÉRISON D'UNE FOLIE à Soissons), 61v (cantiga 42, ANNEAU AU DOIGT), 63r (cantiga 43, RÉSURRECTION D'UN ENFANT à Salas), 80r (cantiga 54, LACTATION), 83r (cantiga 56, CINQ ROSES), 113r (cantiga 76, FEMME QUI PRIT L'ENFANT DE LA STATUE), 119r (cantiga 81, GONDRÉE), 179r (cantiga 126, GUÉRISON D'UNE BLESSURE DE GUERRE à Elche), 184r (cantiga130), 187r (cantiga 132, FIANCÉ DE LA VIERGE), 240r (cantiga 181, DÉFAITE D'ABOYUÇAF) ; Códice Rico Florence, f. 3r (cantiga 201, MÈRE MEURTRIÈRE).

roy., 10747, f. 105r (II Pr 1), Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr.f. v. XIV. 9, f. 72r (I Mir 13, IMAGE DANS LES LATRINES) et Paris, Bibl. nat., fr. 25532, ff. 36r (I Mir 13, IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES), 70r (I Mir 34, IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE) et 87r (I Mir 41, CHEVALIER AMOUREUX).

Mais aucune des significations précédemment évoquées n'apporte de clé satisfaisante aux enluminures de Paris, Bibl. nat., fr. 818 et nouv. acq. fr.. 13521. Sur de nombreuses miniatures apparaissent en effet plusieurs sphères suspendues dans les airs. Dans le fr. 818, où elles sont souvent en-dessous d'anges dans la nuée, aucune chaîne, aucun cordage ne permet de lire ces sphères comme des encensoirs. Le fait que dans le manuscrit nouv. acq. fr.. 13521 ces sphères soient dorées montre qu'elles peuvent fonctionner comme des sources, dans une image qui semble toute terrestre, de la lumière divine. Elles apportent un signe de la présence divine dans le monde des hommes[43]. Dans ce cas, elles ne sauraient être lues comme des signes de quelque forme de souveraineté temporelle.

Après analyse, reste-t-il dès lors des images de la Vierge souveraine qui ne soient que les signes de quelque souveraineté temporelle supérieure à toute autre forme de pouvoir politique ? Les mariophanies où Marie se présente sous ces traits sont rares et temporaires. Elles visent à impressionner le visionnaire pour le convertir ; cette première action accomplie, la sainte retrouve le plus souvent son visage bienveillant. De « reine », elle devient ou redevient « reine de pitié » ou « reine de miséricorde », épithète que lui concèdent sept poètes[44].

À ces images graphiques, les auteurs ajoutent un petit lot d'images verbales dont les sens premiers évoquent, directement ou par association, la puissance féodale, mais en sa fonction protectrice : c'est vrai de la tour et du château (*Rosarius*, II, 1), de l'écu, du port ou du refuge. Il n'est pas jusqu'à la généalogie de la Vierge qui ne rappelle que sa royauté n'est qu'un signe d'une tout autre puissance que celle des hommes. Le Códice Rico se souvient de la représentation de l'arbre du lignage de Jessé, au sommet duquel l'enlumineur place comme il se doit Marie et son divin Enfant. Au f. 32v, l'arbre illustre le refrain de la cantiga de loor 20 :

> Virga de Jesse,
> quen te soubesse
> loar como mereces (...)
> (Cantigas de Santa María, 20, refrain)[45]

---

[43] Alors que nous achevions notre étude, nous avons pu évoquer cette question avec Patricia Stirnemann, qui voit dans ces sphères des réminiscences des effets de relief dans les fonds dorés des icônes orientales.

[44] Ce sont, dans des contextes bien divers, Gautier de Coinci, trois auteurs de la *Vie des Pères*, Alphonse X, le poète lyonnais et le compilateur du *Rosarius*.

[45] [Verge de Jessé, qui saurait te louer comme tu le mérites … ?] On trouvera une autre évocation de la l'arbre de Jessé au conte 46 de la *Vie des Pères*, v. 29690, ainsi que dans le *Rosarius*, au

Nos poètes jouent souvent de la paronomase – qui confine parfois à l'homophonie – entre la vierge et la verge, mais préfèrent comparer Marie à la Verge d'Aaron plutôt que de gloser la place de la sainte dans la lignée des fils d'Israël.

3- La souveraine de l'univers

Toutes les épithètes que nous venons de croiser nous entraînent d'entrée de jeu dans l'interprétation métaphorique de la royauté mariale[46]. C'est un fonctionnement symbolique analogue qui a fait entrer le Couronnement de la Vierge très tôt dans l'iconographie chrétienne, bien avant le complet développement du discours théologique sur l'Assomption corporelle et le triomphe de la Mère de Dieu. Il semblerait que le Couronnement de la Vierge ait été accepté plus tôt dans l'iconographie que dans l'écrit, parce que c'était un signe plus équivoque (couronnement de l'Église, ou de la ville placée sous sa protection). L'histoire de l'art montre d'ailleurs combien les artistes étaient soucieux d'offrir par leurs créations une vision globale du mystère chrétien. Nous citerons en exemple un paragraphe de l'analyse que Marie-Louise Thérel propose du tympan de La Charité-sur-Loire :

> Or, l'iconographie du tympan associe le souvenir de ces quatre événements : le linteau juxtapose l'Adoration des mages et la Présentation au Temple – célébrée à cette époque sous le vocable « Purification de Notre-Dame » – tandis que le souvenir de l'Ascension est sensible dans l'iconographie même de la Transfiguration. En effet, inscrite dans une mandorle, la figure centrale du Christ bénissant et tenant le livre dans la main gauche est semblable à celle des images de l'Ascension des tympans de Cahors, Mauriac, Collonges. Les deux prophètes, de chaque côté du Sauveur, tiennent la place des anges qui accompagnent la montée au ciel.[47]

---

chapitre II, 14 : « Né fu de la Virge Marie / estraite de roial lignie : du tronc Abraham & David, / qui furent gent de saint avis, / descendi la Virge Marie. (…) Marie qui est vierge nommee / du tronc Jessé fu engenree » (f. 153ra).

[46] La bibliographie sur la royauté mariale est abondante. Dans le domaine théologique, on citera prioritairement les travaux d'Henri BARRÉ, « Marie Reine du Monde », in *Études mariales*, 3 (1937), pp. 19-91 ; id., « La royauté de Marie au XIIe s. en Occident », in *Maria et Ecclesia. Acta congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, vol. 5, « Maria potestas regalis in Ecclesiam », 1959, pp. 93-119. Dans le domaine artistique, Penny Schine GOLD, *The Lady and the Virgin. Image, Attitude and Experience in XIIth century France*, 1985 ; Philippe VERDIER, *Le Couronnement de la Vierge. Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, 1980 ; et surtout Marie-Louise THÉREL, *Le Triomphe de la Vierge-Église*, 1984.

[47] Marie-Louise THÉREL, *op. cit.*, pp. 12-13.

Au f. 6r du Códice Rico Escorial, Marie est représentée au sein des saintes femmes et des apôtres pour l'Annonce de la Résurrection, l'Ascension et la Pentecôte. La dernière miniature de ce feuillet représente le Couronnement de la Vierge, omettant son Assomption. C'est avec la toute première miniature des *Miracles de Nostre Dame* dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg l'unique représentation de cette scène dans notre corpus. L'Assomption n'est quant à elle représentée que dans ce même manuscrit de Saint-Pétersbourg, au f. 20ra. La rareté, dans nos manuscrits, du thème iconographique pourtant déjà bien connu doit être soulignée ; elle concorde avec une relative discrétion des textes sur cet événement. Les allusions à ce moment glorieux de la vie de la Vierge ne sont en effet guère nombreuses dans le corpus. Le compilateur du *Rosarius* est ainsi le seul à rappeler le sens exact de la fête de la Dormition :

El trespassa de ceste vie;
Mes creons que reprit son cors,
Qui ou ciel reluit plus que ors.
(*Rosarius*, I, 32, f. 43ra)[48]

Le même chapitre revient en sa fin sur cet événement essentiel de la vie mariale et de l'histoire de l'humanité chrétienne :

L'on jeune en mi aoust, c'est la feste plus grans,
Quant le douz roy de gloire, Jhesus le tout puissans,
La leva de ce siecle, qui preus est et vaillans,
Et l'assist en sa gloire il meïsmes puissans.
(*Rosarius*, f. 46ra)[49]

Outre ces quelques vers sur l'Assomption, on lira également ceux où Gautier de Coinci chante le Couronnement comme cinquième joie de la Vierge (II Prière 39, vv. 25-28), deux brèves allusions dans les *Cantigas de Santa María*[50] ainsi qu'une autre chez le Reclus de Molliens, cité au chapitre I, 24 du *Rosarius* :

Quant son Fil li fist par amour
Empereris de son empire
Et dame de quant qu'il est sire.
(*Rosarius*, f. 4va)[51]

C'est bien peu, et il faut souligner la relative indifférence de nos auteurs à l'égard de l'Assomption corporelle en tant que telle. Les nombreux miracles du corpus qui ont lieu le jour de la fête de l'Assomption ne sont jamais l'occasion d'une

[48] [Elle quitta cette vie, mais nous croyons qu'Il reprit son corps, qui reluit au ciel plus que de l'or.]

[49] [On jeûne à la mi-août, c'est sa plus grande fête. C'est le jour où le doux roi de gloire, Jésus le tout puissant, le preux, le vaillant, l'emporta de ce monde et l'assit lui-même, dans sa puissance, en sa gloire.] Ces vers sont tirés des *Cinq vigiles*, poème allogène.

[50] Cantigas 1 (vv. 73 sqq.) et 150.

[51] [Quand par amour pour elle son Fils la fit impératrice de son empire et dame de tout ce dont il est seigneur.]

évocation de ce mystère. Le silence est de règle chez Adgar (pour le miracle des JUIFS DE TOLÈDE) ; il le reste chez Alphonse X qui consacre de nombreuses cantigas à cette fête[52]. C'est que nos auteurs préfèrent penser en termes d'éternité la royauté mariale, l'invoquer comme reine sans ancrer cette puissance dans la temporalité. Puisque, comme l'écrit le Reclus, elle partage la royauté de son Fils, il s'agit bien d'un titre sans limites ni chronologiques ni spatiales. La royauté céleste de Marie se dit au présent – « O non comparable roïne / qui regnes o Dieu sans termine » écrivait déjà le même Reclus.

Aussi la royauté céleste est-elle le trait le plus souligné du portrait marial dans le *Gracial* dès la *captatio benevolentiae* qui clôt le prologue général :

> Sainte Marie curunee,
> Reïne d'angles bonuree,
> Mere Jesu, nostre seinur,
> Entendez, dame, a cest pechur !
> (*Gracial*, Prologue, vv. 79-82)[53]

Dans ce même prologue, on relève aussi « icele reïne » (v. 41) et « reïne d'angles bonuree » (v. 80), pendant de « Al rei le faz de majesté » (v. 56) : la royauté mariale fonctionne bien en tandem avec la royauté christique. Marie est chez Adgar « reine del ciel corunee » (*Gracial*, XXI, v. 107), « dame del mund, del ciel reïne » (*Gracial*, XVII, v. 4). L'épithète « reine du ciel » - avec quelques variantes[54] – se retrouve dans presque toutes les œuvres du corpus[55], sans jamais toutefois y occuper une place très significative[56].

La grande majorité des auteurs mettent l'accent sur la situation de Marie au sommet de la hiérarchie céleste[57] (« Dame des anges », « Dame du Paradis ») ;

---

[52] Cantigas 12, 18, 77, 225, 228, etc., sans compter les miracles récompensant les fidèles jeûnant pour les vigiles de ses fêtes (124, 144, etc.).

[53] [Sainte Marie couronnée, bienheureuse reine des anges, Mère de Jésus, Notre Seigneur, écoutez, dame, la voix de ce pécheur.]

[54] On se reportera aux entrées « Dame du ciel » et « Reine du ciel » de notre Annexe 3.

[55] Elle ne manque que dans la *Collection en prose provençale*, pauvre en épithètes.

[56] Contre cette toute puissance mariale qui fait figure à leurs yeux d'usurpation, les diables récriminent à plusieurs reprises chez Gautier de Coinci ; voir par exemple I Mir 42 : « Ou ciel et en terre est plus dame / Por un petit que Diex ne soit. / Il l'aimme tant et tant la croit / N'est riens qu'ele ne face ne die / Qu'il desveille ne contredie. / Quanqu'ele vielt li fait acroire. / S'ele disoit la pie est noire / Et l'iaue torble est toute clere, / Se diroit il : 'Voir dist ma mere.' »

[57] On aura bien du mal à trouver cependant un développement aussi développé que dans les *Advocaciones de la Virgen* composées à la même époque en Catalogne, et où l'on peut lire, *s.v.* Imperatrix, « Imperatrix Dei genitrix dicitur quia sicut qualibet imperatrix novem reginas imperii sui imperat, sic pia virgo non solum novem ordines angelorum, verum etiam mundum imperat et infernum. Angelos merito imperat, quia potestate Filii sui illos imperabiles sibi famulantes fecit. Mundum imperat, quia per sanguinem Filii sui de visceribus suis nutritum redemit illum et sibi famulante reddidit. Inferna imperat, quia capud serpentis antiqui, regi scilicet inferorum contrivit. »

certains, dans la lignée de Gautier de Coinci, réactivent une idée déjà bien présente dans les plus anciennes collections latines : Marie, dominant tout l'univers créé, « Dame de paradis, dame de tout le monde » (*Miracles de Nostre Dame*, II Pr 39, v. 1), reine de la création, domine les quatre éléments et les utilise tous pour accomplir ses prodiges. Le trait est ancien, si l'on se souvient qu'il structurait la collection de Dominique d'Evesham. Gautier de Coinci ne semble pas avoir connu la collection de Dominique d'Evesham, mais exprime également cela à plusieurs reprises :

> Dame est en ciel, dame est en terre,
> Dame est en l'air, dame est en mer.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 116-117)[58]

Ce pourrait être la phrase programmatique d'une partie des *Cantigas de Santa María*. On connaît le lien étymologique établi par les penseurs médiévaux entre le prénom de la sainte et l'élément liquide (« Maria », c'est la Mère de Dieu, mais ce sont aussi « les mers »). Les *Cantigas de Santa María* montrent Marie réglant les intempéries ou les marées. Les habitants de Xérez, accablés par une épouvantable sécheresse se tournent, sur les conseils d'un prédicateur, vers la Vierge :

> Enton a Virgen as nubes abrir
> fez e delas tan gran chuvia sayr,
> que quantos choravan fezo riir
> e yr con grand' alegria.
> (*Cantigas de Santa María*, 143, vv. 54-57)[59]

Dans la cantiga 271, elle envoie simultanément la marée et le vent qui sortiront une embarcation bloquée dans un estuaire depuis trois mois :

> Pois esto foi outorgado, | a vea alçar mandou ;
> e pois suso foi alçada, | o mar creceu e chegou
> lles bon vento qual querian, | que log' a nave sacou
> fora do rio a salvo. (...)
> (*Cantigas de Santa María*, 271, vv. 46-49)[60]

Le prodige n'est pas sans rappeler une des variantes des PÈLERINS EN PÉRIL DE MER, le PÈLERINAGE DE GUIMUND ET DRUI, adaptée de Guillaume de Malmesbury. Des pèlerins sont immobilisés en pleine mer faute de vent, et obtiennent un secours divin par la prière à Marie :

> Vixdum ille vas acceperat nummos suscepturus & jam violencior Nothus carbasa impleverat, qui continuato flatu & placido undarum impulsu navem prosequens...[61]

---

[58] Voir également I Ch 8, I Mir 35, II Sal 35.

[59] [Alors la Vierge fit s'ouvrir les nues et sortir d'elles une pluie telle qu'elle fit rire et aller en joie tous ceux qui pleuraient.]

[60] [Après avoir obtenu l'accord [sur sa proposition], il ordonna de hisser la voile. Une fois la voile élevée, la mer monta et ils obtinrent le bon vent qu'ils voulaient, qui tira immédiatement le navire de l'embouchure, sans encombre.]

À l'exception de l'anonyme anglo-normand, les auteurs romans ont préféré la version où Marie montre sa puissance non en donnant le vent attendu, mais de façon plus spectaculaire en apaisant une tempête.

Alphonse X partage par ailleurs avec la *Collection lyonnaise*, sans doute héritière de sources méridionales bien que le miracle soit localisé en Angleterre, l'histoire de l'ÉGLISE ENGLOUTIE : un jour de Pâques, la terre engloutit un monastère avec tous ses occupants, habituels ou occasionnels. Le bâtiment est restitué à la lumière, intact, un an après. Malgré la mention de la Vierge dans les deux versions latines du miracle, ce dernier reste, par les dates symboliques choisies, un miracle christique. Chacun de nos deux auteurs romans s'est efforcé de le marialiser, par des méthodes différentes. Le poète lyonnais a joué sur les dates, puisque l'église est engloutie le jour de l'Annonciation et revient à la surface le jour de Pâques. C'est tout le cycle du salut qui trouve ici son expression métaphorique, et l'on sait le rôle essentiel d'adjuvant de Marie dans ce processus :

> Si grant secors lor ot doné
> la douce Virge mere Dé.
> (*Collection lyonnaise*, f. 45ra)[62]

Or, exceptionnellement, le poète alphonsin développe sur cinq quatrains l'énumération de la protection particulière accordée au monastère pendant sa période d'ensevelissement. Mais surtout, le refrain fait de ce prodige une preuve de la souveraineté universelle de Marie :

> Assi pod' a Virgen so terra guardar
> o seu, com' encima dela ou no mar.
> (*Cantigas de Santa María*, 226, refrain)[63]

Il ne manque plus à la collection galicienne que de faire du feu un instrument marial pour que la série soit complète. C'est chose faite, moins dans la cantiga 35 que dans la 307. La première rapporte l'histoire des marchands qui offrirent de la laine au reliquaire de Laon, puis reprirent leur offrande : ils sont punis de leur inconstance lorsque la foudre incendie leurs sacs de laine. Mais ceci est vengeance divine. En revanche, dans la cantiga 307, lors d'une éruption de l'Etna, Marie apparaît à un homme pour lui donner des consignes afin de mettre un terme à l'éruption :

> « Se tu queres que se tolla este mal,
> un cantar me façan que seja [a]tal

[61] P.1648 [A peine avait-il recueilli l'argent que le Notus s'était levé, avait forci et gonflé les voiles ; il portait le navire d'un souffle continu, aidé par le mouvement calme des vagues.]
[62] [La douce Vierge Mère de Dieu leur a apporté un très grand secours.]
[63] [La Vierge peut aussi bien garder un des siens sous la terre que dessus, ou dans la mer.]

qual a mi conven, ben feit' a mia loor. »
(*Cantigas de Santa María*, 307, vv. 36-38)[64]

La déesse archaïque du volcan demande ici un sacrifice qui calme sa colère :

Toller pod' a Madre de Nostro Sennor
toda tempestade, se ll'en prazer for.
(*ibid.*, refrain)[65]

«Marie Reine », l'expression a donc bien un sens particulier dans les *Cantigas de Santa María*, où plus qu'ailleurs est affirmée la royauté universelle, sur l'humanité aussi bien que sur la matérialité, de la Mère de Dieu. À ce titre, Marie se sert dans les *Cantigas de Santa María* d'une impressionnante variété de choses ou d'êtres qui, sans symboliser à proprement parler la sainte, sont ponctuellement les moyens qu'elle utilise pour agir en ce monde. Ce sont des animaux, comme les chèvres qui se chargent du ravitaillement de Montserrat (cantiga 52), les poissons qui colmatent la brèche d'un navire (cantiga 339), le taureau qui se couche devant un saint homme (cantiga 144). Ce sont des objets, tels le sac de farine qui sert d'improbable radeau à une naufragée (cantiga 371), la lettre de pénitence qui pèse tant dans la balance qu'elle apporte une petite fortune à sa détentrice (cantiga 305), les fils qui viennent sous la main de celui qui aimerait réparer un linge d'autel (cantiga 273), etc. Il est clair toutefois que ces objets ne sauraient, hors contexte miraculaire, et en particulier dans la lyrique, représenter la Vierge. Mais la Création entière se trouve soumise à la Vierge, qui peut l'instrumentaliser à sa guise pour manifester sa toute-puissance.

4- La *Sedes Sapientiae*

Toutes ces épithètes royales proviennent de la statuaire la plus courante de ces siècles : la Vierge assise, portant l'Enfant sur les genoux. La genèse de cette représentation, du point de vue de l'histoire de l'art, nous en dit long sur le sémantisme des images verbales.

[64] [« Si tu veux que disparaisse ce mal, qu'on me fasse un chant convenant à ma personne, bien fait, en mon honneur. »]

[65] [La mère de Notre Seigneur peut chasser toute intempérie, si cela lui fait plaisir.] On pourra rapprocher ce passage du SIÈGE DE CONSTANTINOPLE, dans la version d'Adgar, où Marie envoie elle-même la foudre.

C'est dans le cadre d'Épiphanies qu'apparaissent en effet les premières Vierges portant l'Enfant ; elles sont même antérieures au concile d'Éphèse (431), car Marie n'y est que le siège de son royal Enfant[66]. Dans la sculpture en bas-relief de l'Europe occidentale, le thème a joui d'un succès certain au XIIe siècle[67], en particulier au tympan des églises, mais aussi sur les autels et les sarcophages.

En théorie, de tels groupes sculptés ne se prêtent ni à l'adoration ni à l'élaboration de légendes miraculaires. Pourtant, l'une des œuvres du corpus pourrait relever de ce type, l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL dans les *Milagros de Nuestra Señora*. Le fait est incongru, car les rois ne sont jamais mentionnés dans quelque autre version que ce soit, et le miracle joue habituellement de la résistance d'un tissu à l'incendie, ce qui est difficilement conciliable avec les seuls bas-reliefs de l'Épiphanie attestés dans l'art des XIIe et XIIIe siècles. Le texte ne laisse pourtant aucun doute :

> Estava la imagen en su trono posada,
> so Fijo en sus brazos, cosa es costumnada,
> <u>los reïs redor ella</u>, sedié bien compannada,
> como rica reína de Dios sanctificada.
>
> Tenié rica corona como rica reína,
> de suso rica impla <u>en logar de cortina</u> [...]
> (*Milagros de Nuestra Señora*, 14, q. 319 et 320ab)[68]

Il faut bien dans ce récit un tissu, puisque la résistance de ce dernier au feu est au coeur du motif, là comme dans les autres versions, mais comment accrocher un tissu sur un bas-relief ? Par ailleurs, la comparaison, « en logar de cortina », s'expliquerait bien mieux dans le cas d'une ronde bosse, d'une statue surmontée d'un dais délimitant l'espace sacré de la scène théophanique[69]. Nous voici donc partagée quant au référent de cette description : en l'absence de trace archéologique de rondes bosses représentant des Épiphanies dans la péninsule ibérique au XIIIe siècle, et considérant que l'oeuvre de Gonzalo de Berceo ne semble pas prioritairement

---

[66] Marie-Louise THÉREL, *Le Triomphe de la Vierge Église*, *op. cit.*, pp. 102-107. Daniel RUSSO, « Les représentations mariales dans l'art d'Occident. Essai sur la formation d'une tradition iconographique », in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996, p. 196, donne comme exemple ancien les portes de la basilique Sainte-Sabine à Rome commandée sous le pontificat de Célestin 1er, entre 422 et 432. Nous citons la description qu'il en donne : « Marie est placée tout en haut d'un podium auquel on accède par deux séries de degrés et assise sur un siège décoré de pattes de lion, vieil attribut de souveraineté royale dérivé des monarchies orientales helléniques ».

[67] Voir en particulier Emile MÂLE, *L'Art religieux du XIIe s.*, 1922, pp. 64-70.

[68] [L'image était posée sur son trône, son Fils dans les bras, comme à l'accoutumée, les rois autour d'elle. Elle était bien entourée, comme il convient à une riche reine bénie de Dieu. Elle portait une couronne précieuse, comme une riche reine, sur un riche voile en guise de dais.]

[69] Le miracle de l'ABBESSE GROSSE mentionne une seconde fois dans la collection de Berceo l'utilisation d'un rideau pour isoler la statue.

soucieuse de réalisme, nous pensons pouvoir lire ici une description d'une épiphanie en bas-relief, mais ne saurions taire les contre-arguments narratifs à notre lecture.

Quoi qu'il en soit, la référence est parfaitement isolée dans le corpus, où l'on ne retrouve le thème de l'Épiphanie que dans des pièces non narratives, sans mention d'images, et dans les miniatures qui les illustrent ; mais on ne saurait traiter ceci sur le même plan que les reproductions, par le dessin, d'autres œuvres d'art. Encore ces mentions sont-elles rares : si l'Épiphanie est intégrée dans des cycles iconiques de la Nativité dans deux manuscrits des *Miracles de Nostre Dame* (Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV. 9, f. 8v et Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 10r), c'est en ouverture d'une pièce qui ne fait pas partie des *Miracles de Nostre Dame*, la *Nativité Jésus-Christ*. Enfin, l'Épiphanie est associée à l'Annonce aux bergers comme troisième des sept joies de la Vierge :

> E non ar quero obridar
> com' angeos cantada
> loor a Deus foron cantar
> nen como a contrada
> aos treis Reis en Ultramar
> ouv' a strela mostrada,
> por que sen demorada
> veneron sa offerta dar
> estranna e preçada.
> (*Cantigas de Santa María*, 1, vv. 33-42)[70]

Comme la dissociation des deux annonces permettait à l'enlumineur de ramener à un nombre pair les joies de la Vierge, l'Épiphanie occupe seule le quatrième compartiment. Mais à cette date, la scène a perdu de sa solennité : l'Enfant Jésus y est debout sur les genoux de Sa Mère, simplement voilée. Le seul geste quelque peu princier de Marie est sa main droite posée sur sa cuisse pendant que l'Enfant bénit les Rois. On est bien loin des premières Épiphanies, où une Vierge hiératique présentait au monde son Enfant royal, bien loin des Vierges qui, isolées des Rois, sont à l'origine des Vierges assises de type *Sedes Sapientiae*.

Sous ce nom en effet, on regroupe toutes les Vierges trônant en position frontale, l'Enfant également de front, exactement dans l'axe de sa mère. Siège de la Sagesse, Trône de Salomon[71], la Vierge Mère présente le Roi sauveur au monde. Ces images, par leur thème même, offrent des figures très hiératiques, figures de puissance, telle celle de l'icône Nikopeia. Les statues de ce type sont les plus

[70] [Et je ne veux pas oublier comment les anges se mirent à chanter les louanges de Dieu, ni comment l'étoile montra leur chemin aux trois rois d'Orient pour qu'ils viennent en toute hâte porter leur offrande exotique et précieuse.]

[71] Gonzalo de Berceo, qui remploie le catalogue des épithètes les plus répandues, appelle Marie « Trono de Salomon » dans le prologue des *Milagros* ; en revanche, c'est sous une forme plus directement inspirée par la statuaire, celle du « Trones au Roi de Gloire », que le *Rosarius* invoque Marie au premier chapitre du second livre.

anciennes à avoir été l'objet d'un culte ; Notre-Dame de Clermont en est le prototype[72].

Cette Vierge romane est la seule représentée dans les miniatures du manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 25532 (XIIIe s.) : une Vierge voilée de blanc, couronnée d'or et nimbée de rouge – ce sont là les constantes, les couleurs des vêtements pouvant changer – portant un Enfant solennel en position frontale. Le manuscrit offre la parfaite transposition graphique de l'expression « un enfançon en son devant » employée par Gautier de Coinci dans le miracle du JUITEL (I Mir 12, v. 23) et qui trouve son équivalent dans la *Vie des Pères*, lorsque Marie apparaît au jeune romain de l'ANNEAU AU DOIGT pour lui commander une statue à son effigie :

> « Amis frere, je te comant
> q'une ymaige de mon semblant,
> et <u>devant soi</u> tiegne son fil,
> faces ou a chier ou a vil. »
> (*Vie des Pères*, 18, vv. 8614-8617)[73]

Quelques contes plus loin, il est question d'une statue déjà existante du même type :

> Un autel ot en l'abeïe
> de ma dame Sainte Marie
> ou il ot une ymaige painte
> de la dame piteuse et sainte
> qui son fil tint <u>en son devant</u>.
> (*Vie des Pères*, 26, vv. 12066-12070)[74]

Il n'est pas indifférent que l'expression ne soit employée que dans la première série de contes, la plus marquée par l'ancienne spiritualité[75]. Le modèle convoqué est de fait plus roman que gothique et provoque un certain sentiment d'archaïsme ; il est extrêmement solennel, et les manuscrits jumeaux des *Miracles de Nostre Dame*, Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9 (f. 230v) et Paris, Bibl. nat., fr. 22928 (f. 261v) en réservent l'usage à l'image des SAMEDIS NOTRE-DAME, récit ayant une évidente valeur sacramentelle. D'autres manuscrits utilisent également ce modèle, mais avec la plus grande parcimonie, tels Paris, Bibl. de l'Arsenal, 3527 (f. 136r, SACRISTAIN VISITÉ, I Mir 31) ou Bruxelles, Bibl. roy., 10747 (f. 195v, CLERC DE PISE, II Mir 29).

---

[72] Voir Maurice VLOBERG, « Les types iconographiques de la Vierge dans l'art occidental », in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, Paris, 1966, vol. 2, pp. 483-540, et particulièrement pp. 498-500.

[73] [Mon ami et mon frère, je t'ordonne de faire une statue à mon image, tenant devant soi son Fils, précieuse ou humble.]

[74] [Il y avait dans l'abbaye un autel consacré à la Vierge, sur lequel se trouvait une statue peinte de la dame charitable et sainte tenant devant elle son Fils.]

[75] Notre remarque ne vaut que pour les trois séries retenues par Félix LECOY dans son édition ; l'expression se lit en effet dans l'Interpolation B : « S'a regardé l'ymage assise / de la Vierge sus un auter / et de l'Enfant que pot porter. Tenoit l'Enfant en son devant. » (Interpolation B VI, FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE, Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204, f. 147vb).

Si les Vierges assises restent prépondérantes dans notre corpus tant textuel qu'iconique, elles y ont en effet souvent une souplesse et une humanité qui les éloignent fortement du modèle roman de la *Sedes Sapientiae*. Tout d'abord, il est presque constant que l'Enfant soit assis sur le genou gauche de Sa Mère, ce qui brise la rigidité de la frontalité romane. Tel est le cas dans les deux manuscrits cités ci-dessus : Paris, Bibl. de l'Arsenal, 3527 représente ainsi le miracle de l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE (f. 142r) ; Bruxelles, Bibl. roy., 10747 choisit cette figure jusque pour l'icône de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES (f. 35r). Le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 1533 ne connaît quant à lui que des Vierges assises de ce type, y compris pour les icônes (voir SARDENAI, f. 236r). La mariologie même du miracle oppose une résistance aux Vierges romanes hiératiques : certes, Marie est « Reine » pour tous les auteurs du corpus, mais c'est – nous l'avons vu – une reine miséricordieuse, accessible aux requêtes des humains. Par le simple déplacement de l'Enfant du « devant » au côté de la Mère, la royauté, la solennité de la *Sedes Sapientiae*, sans s'effacer totalement, cède le premier plan à la maternité universelle de Marie : la sainte reste puissante, puisqu'elle tient le Fils de Dieu et le sien sur son genou, mais elle ouvre son sein, son giron, à tous ses dévots. Le vocabulaire des poètes rend compte de pareille mutation. On aura peut-être remarqué dans notre dernière citation de la *Vie des Pères* l'adjectif « piteuse », qui nuance l'hiératisme et l'autorité de la Vierge assise. Dans les deux séries postérieures de la *Vie des Pères*, *devant*, comme préposition ou comme substantif, n'est plus employé ; il a laissé la place à des termes beaucoup plus maternels :

> Une biele ymage i avoit
> de nostre amie Nostre Dame.
> Faite ert en guise d'une fame
> si con ele tient son enfant.
> (*Vie des Pères*, XLVI, vv. 20573-20576)[76]

L'évocation de la tendresse de la Mère est précédée de l'épithète familière « nostre amie » : Marie est vierge pleine de tendresse, mais aussi Mère qui use de son autorité pour obtenir de son Fils satisfaction des requêtes de ses amis humains. Le conte du RENIEUR (LIX) le met parfaitement en scène. Devant l'intransigeance du Christ Enfant, Marie sort de sa réserve, blâme et châtie :

> « Biaus fiex, si dur ne vous vi mais.
> Sour mes genous ne serrés plus,
> tout maintenant vous metrai jus. »
> L'enfant dessus l'autel a mis.
> (*Vie des Pères*, LIX, vv. 26355-26358)[77]

[76] [Il y avait une belle statue de notre amie Notre-Dame. Elle était faite à l'image d'une femme portant son enfant.]

L'Enfant ne saurait résister plus longtemps aux désirs de sa Mère ; il accorde son pardon au renieur repenti. La colère de Marie peut alors s'apaiser :

> [...] Lors le reprist,
> arrier en son giron l'assist
> ensi conme devant estoit.
> (*ibid.*, vv. 28368-28370)[78]

Les collections lyonnaise et provençale emploient un terme peu fréquent, dérivé sans doute de FALDA et dont la signification s'est infléchie vers le sens affectueux de « giron », puisqu'en la première occurrence que nous donnons, il traduit *gremium*[79] :

> Davant l'ymage nostre dame
> e devant l'ymage son Fil
> que ele en sa foute tint.
> (*Collection lyonnaise*, f. 63rb)[80]

> [...] Ot de la virge maiesté ;
> En sa foude son enfant tint
> Jhesu, qui en Belleem nasquit.
> (*Collection lyonnaise*, f. 67rb)[81]

> Lhi a bailat la ymagina de Nostra Dona, que tenia so Filh en sa fauta[82].
> (*Collection en prose provençale*, phrase 18)[83]

Les langues ibériques utilisent quant à elles « brazos » / « braços » au pluriel pour parler de Vierges assises avec l'Enfant sur les genoux. Cela ressort clairement de quelques vers de Berceo :

> « La duenna que estava enna siella dorada
> con su Fijo en braços sobre l'altar posada,
> éssa me defendié que non sintié nada. »

---

[77] [« Mon charmant Fils, je ne vous ai jamais vu si intransigeant. Vous n'allez pas rester assis sur mes genoux : je vous pose immédiatement par terre. » Et elle met l'enfant sur l'autel.]

[78] [Elle le reprit alors dans ses bras, l'assit de nouveau en son giron, comme auparavant.] Une scène comparable est racontée dans la cantiga 164, mais le lexique choisi est moins clair : « e a omagen tan toste redrou seu Fillo de ssi » (v. 28), « e a omagen sen al / chegou log' a ssi seu Fillo. » (v. 38).

[79] Raynouard, III, p. 286.

[80] [devant l'image de Notre-Dame et devant celle de son Fils qu'elle tenait en son giron.] ; récit de l'IMAGE EN GAGE, source : « assisterunt sancte Dei genitricis venerande ymagini Filii sui ipsam venerandam ymaginem in gremio suo tenentis ».

[81] [Il y avait une statue de la Vierge. Elle tenait en son giron son Enfant, Jésus, qui naquit en Bethléem] ; miracle de l'IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME, source « habetur ipsius regine celi ycoma, gestans in gremio puerulum suum ».

[82] Le manuscrit présente une correction « fauda ».

[83] [Il lui a présenté l'image de Notre-Dame, qui portait l'enfant sur ses genoux.] ; même source que précédemment.

(*Milagros de Nuestra Señora*, 16, q. 369bd)[84]

Dans ces propos du JUITEL, la « siella dorada » ne laisse aucun doute quant au type de statue mariale[85] : il s'agit bien d'une Vierge assise, même si nous ne pouvons en dire plus quant aux positions exactes de la Mère et du Fils. Installé sur les genoux de Sa Mère, l'Enfant est effectivement « en brazos », au sens de « entre les bras » de Marie. Le même pluriel est employé par Berceo en deux autres occurrences :

> Mostróli la imagen, la de Sancta María,
> con su Fijo en brazos [...]
> (*Milagros de Nuestra Señora*, 23, q. 649bc)[86]

> De la Virgo gloriosa vidieron la su figura
> con su ninno en brazos, la su dulz creatura.
> (*Milagros de Nuestra Señora*, 24, q. 715cd)[87]

Notre hypothèse trouve confirmation dans les *Cantigas de Santa María*, en plusieurs occurrences où d'autres éléments viennent prouver que la sainte est assise : la cantiga 332 réécrit le miracle de l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL pour un couvent castillan (Carrizo de la Ribera) dans l'église duquel trône

> [...] huna omagen que ten seu Fillo, mui bel
> menyno, ontre seus braços, e sé en unu chapitel
> fremos' e mui ben lavrado, posto sobelo altar.
> (*Cantigas de Santa María*, 332, vv. 17-19)[88]

Comme dans l'exemple de Berceo cité plus haut, la mention du « chapitel » confirme bien que l'Enfant est porté sur les genoux par sa Mère trônant sur un siège précieux. Mais la plus belle illustration s'en trouve dans un tableau vivant, non à proprement parler une image mariale, mais une scène qui, par sa configuration, évoque pour les témoins chrétiens une statue de la sainte : dans la cantiga 205, le décor est celui d'une forteresse assiégée et incendiée. Pour échapper aux flammes, une jeune maure s'assied sur les remparts, prête à se précipiter dans le vide avec son enfant :

> E ontre duas amenas | se foi sentar a mesquyna
> con seu fillo pequenyno | que en seus braços tinia.
> (*Cantigas de Santa María*, 205, vv. 42-43)[89]

---

[84] [« La dame qui était sur le trône doré, son Fils dans les bras, posée sur l'autel, me défendit si bien que je ne sentis rien. »] ; la source latine ne donne pas de détail quant à l'apparence de la statue.

[85] Il faudrait se garder de faire la même déduction à partir du verbe *seder*, qui dans les deux langues hispaniques peut signifier simplement « être posé sur ».

[86] [Il lui montra l'image, celle de sainte Marie, avec son Fils dans les bras.]

[87] [Ils virent la statue de la Vierge de gloire, son enfant dans les bras, le doux nouveau-né.]

[88] [... une image tenant son Fils, un très bel enfant, entre ses bras, assise dans une belle alcôve, richement sculptée, posée sur l'autel.]

[89] [Et la malheureuse alla s'asseoir enre deux créneaux, tenant son tout jeune enfant dans les bras.]

Pour les spectateurs chrétiens, l'assimilation de ce tableau vivant à une image sainte est immédiate :

> Semellou lles a omagen de com' está fegurada
> a Virgen Santa María | que ten seu Fill' abraçado.
> (*Cantigas de Santa María*, 205, vv. 54-55)[90]

Les exemples sont ainsi nombreux où l'emploi du pluriel corrobore l'hypothèse d'une statue de Vierge assise, comme dans le miracle du JUITEL :

> [...] ca lle parecia
> que ostias a comer
> lles dava Santa Maria,
> que viia resprandecer
> eno altar u siia
> e enos braços tener
> seu Fillo Hemanuel.
> (*Cantigas de Santa María*, 4, vv. 34-41)[91]

Toutefois, le pluriel semble moins réservé à la description de Vierges assises dans la collection alphonsine que dans celle du moine de la Rioja, tant à cause de la pluralité auctoriale des *Cantigas* qu'en raison d'un dynamisme plus grand des images. Certes, une Vierge debout tient en général son Fils sur un seul bras, mais une écriture souvent très réaliste comme celle du poète alphonsin n'oubliera pas que lorsqu'elle se déplace, la mère peut préférer étreindre son enfant de ses deux bras[92]. Dans la cantiga 345, un roi raconte avoir vu en songe une statue mariale fuir un incendie allumé par les maures dans quelque ville andalouse :

> E tragia en seus braços unu tan fremoso minyno
> que mais seer non podia, pero era pequenynno ;
> e correndo aa porta da capela mui festyno
> vinia con el fugindo, ca viia fog' acender.
> (*Cantigas de Santa María*, 345, vv. 66-74)[93]

Le dernier indice dont nous disposions pour nous faire une représentation des images de la collection alphonsine, c'est le Códice Rico, où les Vierges assises

---

[90] [Elle les fit penser à la statue de la sainte Vierge Marie, tenant étreint son enfant.]

[91] [... car il lui semblait que sainte Marie leur donnait la communion, elle qu'il voyait resplendir sur l'autel, où elle était assise, tenant dans ses bras son Fils Emmanuel.] On pourra également lire les cantigas 76 (vv. 28 et 37), 219 (v. 19), 251 (v. 38).

[92] Inversement, et même si ce type iconographique semble légèrement postérieur aux collections miraculaires vernaculaires, l'art hispanique a connu une vogue de vierges assises portant l'Enfant sur le bras gauche, sur le modèle de la Virgen de la Esclavitud de Vitoria.

[93] [Et elle portait dans les bras un enfant plus beau que tout ce qu'on peut imaginer, mais tout petit. Et courant vers la porte de la chapelle en toute hâte, elle fuyait avec lui, car elle voyait le feu prendre de l'ampleur.]

sont très largement majoritaires[94]. Les peintures en sont d'une grande monotonie, mais plus que le manque d'inventivité, on invoquera la volonté de faire sentir que dans tous les lieux où se sont accomplis des miracles, c'est toujours la même personne qui les a opérés. L'uniformisation du dessin sert l'universalité du propos, et l'enlumineur réserve son travail formel aux variations sur les décors des linges d'autel. Par ailleurs, la Mère et l'Enfant ont toujours des visages d'une grande expressivité et leurs traits peuvent changer d'un compartiment à l'autre d'une même page enluminée. Malgré leur taille, ils peuvent ponctuellement ressembler tout à fait à des êtres de chair et d'os.

L'Enfant reste toutefois assis sur le genou (en général gauche) de Sa Mère, alors que nous le voyons bouger, voire se lever, dans les manuscrits des *Miracles de Nostre Dame* et de la *Vie des Pères* à partir du XIVe s. : les quelques images qui n'ont pas cédé la place à une représentation grandeur nature dans le manuscrit La Haye, Bibl. roy., 71 A 24 montrent un Enfant très animé, mis en mouvement par le miracle même : il tend les bras vers le moine qui récite les CINQ CENTS AVE (f. 164v), essaie de retenir son bras blessé d'un jet de pierre (f. 121r) … Ce sont là encore animations ponctuelles, alors que les manuscrits postérieurs montrent une vitalité enfantine constante de Jésus, tout à fait émouvante dans Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30. Pour n'en citer que quelques exemples, en 14v, l'Enfant est tourné vers sa Mère, dont il effleure la poitrine de la main droite, la main gauche frôlant un oiseau (ill. 18) ; en 15v, il cherche à saisir le sein maternel ; simplement tourné vers Marie en 33v, il l'embrasse en 166v ; au f. 22v, il est debout sur les genoux de la Vierge, regardant donc vers elle. Dans toutes ces représentations, bien que Marie soit assise, elle n'est plus le trône présentant la Sagesse au monde, mais une mère échangeant des gestes tendres avec son enfant. Si les vêtements, et souvent la couronne, rappellent encore qu'on voit l'image de Dieu et de Sa Mère, le portrait est de plus en plus empreint de réalisme, beaucoup plus que ne l'est, en général, le type iconique correspondant, la Vierge de tendresse, ou Glykophilousa. Les peintures réalisées par Jean Pucelle pour le recueil luxueux Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 24541 s'inspirent de même de statues où Mère et Fils échangent des gestes d'affection. La Vierge elle-même y a l'attitude et les vêtements somptueux mais souples des madones peintes du XVe siècle, comme celle du Maître de Moulins. En ces portraits isolés que sont les statues, où il n'y a point d'ange ou de ciel divin pour signifier la royauté de cette mère, la Vierge à l'Enfant s'éloigne du modèle de la *Sedes Sapientiae*.

[94] Angela FRANCO en a compté 259 représentations dans le Códice Rico (« Las *Cantigas de Santa María* de Alfonso el Sabio. Texto e imagen, música, relaciones con la plástica y la pintura », in *La Città e il Libro*, 2002).

Reste que Marie est mère d'un enfant Roi de l'univers. Les variations sur les noms de Dieu dans des constructions du type « Mère du Roi… » n'ont rien à envier, chez Gautier de Coinci, à celles autour du nom de la seule sainte. Marie est le giron maternel d'un Dieu trin ; c'est aussi en ce sens que le haut moyen âge la chantait Mère de la Sagesse – ce que seul conserve le savant compilateur du *Rosarius*. Comme celle de son Fils, sa royauté est d'un autre ordre que celle de son Fils ; elle est spirituelle et ne fait pas concurrence aux royautés temporelles.

Alphonse X a accordé une place toute singulière à cette notion de royauté spirituelle, puisque les poètes de l'atelier royal castillan aiment à appeler Marie « Reyna espirital », « sennor espirital ». Plusieurs raisons contingentes peuvent être invoquées : d'une part les facilités de la rime, les rimes en *–al* étant particulièrement courantes dans les *Cantigas de Santa María*. Par ailleurs, l'adjectif exclut la possibilité de mettre en oeuvre quelque hiérarchisation que ce soit entre la souveraineté d'Alphonse X et celle de Marie. Les empires de l'un et l'autre ne sauraient être de même nature. Mais on reconnaît par là-même l'incomparable supériorité de la royauté perpétuelle et universelle de Marie

5- *Salve Regina*[95]

Ainsi la figure de la souveraine puissante et intransigeante n'est pas dominante dans le corpus. L'épithète royale n'est que l'amorce du chant d'appel ou d'action de grâce à l'infinie miséricorde mariale. Les miracles sont dans le prolongement de l'antienne *Salve Regina*.

Peu importe ici de savoir qui est l'auteur de cette antienne qui entre dans la liturgie des heures mariales. Alphonse X apporte d'ailleurs sa propre réponse à une question de nos jours controversée (cantiga 262). Il en situe la première récitation au Puy – on sait que l'antienne a été parfois attribuée à Adhémar de Monteil, évêque du Puy – lors d'un tremblement de terre. Quand tous s'enfuient, une femme reste seule dans l'église, et entend le cœur céleste chanter le *Salve Regina*. Miraculeusement guérie de ses infirmités, elle en révèle le texte à la communauté. On ne lit que deux autres miracles construits autour de la récitation de cette antienne, tous deux dans le *Rosarius*. Au chapitre 31 du second livre, le compilateur

[95] Nous ne donnons qu'une bibliographie indicative sur cette antienne du XIIe siècle, dont l'attribution n'a pas encore été établie de façon ferme. En réponse à José-María CANAL, *Salve Regina Misericordiae*, 1963, Henri BARRÉ publia « Saint Bernard et le 'Salve Regina' », in *Marianum*, 26, 1964, pp. 208-216 ; voir la dernière mise au point en date, Marie-Noël COLETTE, « Le *Salve Regina* en Aquitaine au XIIème siècle : l'auteur du *Salve* », in *Cantus Planus*, 1992, pp. 521-547.

explique comment les dominicains en sont venus à se placer par le *Salve Regina* sous la protection de Marie contre les possibles attaques démoniaques nocturnes. Après complies, les frères terminent leurs dévotions

> En chantant a procession
> Et en humble devocion
> *Salve Regina misericordie.*
> A bon apouail sont apuié,
> Non a rosel ne a aronde,
> Mes a la dame du monde.
> (*Rosarius*, f. 197rb)[96]

À l'heure d'affronter les plus grands dangers, les frères en appellent à la protection la plus sûre de Marie. Mais qu'on poursuive la lecture du chapitre, et l'on y découvrira une pantomime très tendre, centrée sur les mots les plus doux de la prière :

> Et quant ce devot pas chantoient
> Li frere, et bas s'enclinoient,
> "*O pia, o dulcis Maria*"
> Ele esté veüe i a :
> Avec les freres s'enclinoit.
> Aprés ou ciel s'en retournoit.
> Quant li couvens se departoit,
> El sa beneisson leur donnoit.
> (*ibid.*)[97]

Le compilateur accorde une place qui lui est propre à cette antienne, puisque le premier récit conservé dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 12483 décrit en son entier une pantomime comparable. Une visionnaire voit Marie répondre à chacun des versets de la prière par des gestes d'une grande douceur. Le codex est malheureusement endommagé en ses deux premiers feuillets, mais le poète y dépeint Marie inclinant très humblement le buste en direction de la communauté chrétienne pour répondre à son salut, puis implorant à genou la bienveillance du Père à l'égard des hommes pécheurs. Le lexique joue en ces vers non du registre de la royauté mais de celui de l'humilité (« s'umelie », « symple »), ce que confirme la paraphrase du *Salve Regina* insérée dans le même chapitre et dont nous ne citerons qu'un quatrain, glosant précisément le « o pia » :

---

[96] [… en chantant en procession, d'un cœur humble et dévot, *Salve Regina Misericordie*. Les voilà appuyés sur un bon étai, non sur un roseau ou une aronde, mais sur la souveraine du monde.] Le sens d'*aronde* est incertain : s'agit-il de l'hirondelle, oiseau insaisissable ? S'agit-il plus vraisemblablement d'un calque sur le latin *arundo*, en synonymie avec roseau ? C'est pour essayer de rendre compte de ce doublet que nous traduisons par calame, quelque inexacte que soit la traduction.

[97] [Et quand les frères, s'inclinant vers le sol, chantaient ce vers, « O pia, o dulcis Maria », elle a été vue <en vision> : elle s'inclinait en même temps que les frères. Puis elle s'en retournait au ciel. Quand l'assemblée se dispersait, elle lui donnait sa bénédiction.]

Piteuse, mes de pitié plainne,
Plainne de grace souverainne.
Aigue, dois, ruissiaus de fontainne,
D'amour et de pitié la vainne.
(*Rosarius*, f. 1rb)[98]

Dans l'antienne, l'invocation à la « Regina » n'est que la *captatio benevolentiae*, qui ouvre à un long appel à l'intercession miséricordieuse de Marie. Par opposition, si les auteurs romans n'oublient jamais cette facette miséricordieuse de Marie, on ne peut que souligner la part non négligeable que dans leur ensemble ils accordent à la louange de la puissance de la sainte, pour elle-même. Loin de n'être que la *Sedes Regis*, Marie est à leurs yeux parfaite souveraine ; placée par la désignation « reine » au sommet de toute hiérarchie, Marie se présente aisément dans nos collections comme quasi-déesse, dotée de tous pouvoirs. En ces moments où narrateurs ou poètes évoquent le Couronnement de la Vierge, on est bien loin de ne voir en elle que la mieux placée des intercesseurs de l'humanité auprès de Dieu. Elle est « a la destre » de son Fils, visage féminin de la divinité, et non simplement – même si ce rôle-là lui revient aussi – *advocata nostra*. Cinq d'entre eux la nomment « impératrice », terme que dans le corpus latin nous n'avons rencontré qu'à deux occasions, dans l'épilogue de la version P. 175 de SAINT BON et dans un récit plus rare, le PEINTRE QUI PEIGNAIT LE NOM DE LA VIERGE EN COULEURS. L'épithète y apparaît à point pour justifier une pratique pieuse exceptionnelle : Marie s'y manifeste pour remercier un moine copiste qui faisait l'effort d'écrire en trois couleurs son nom à chacune de ses occurrences[99] : « Quod scriptum auro duro, croco vel tyro et absque nigro colore suppliciter exorabat et sepe deosculans corde semper et ore et opere illud gerebat »[100]. Dans ce texte latin encore, avant d'être nommée « imperatrix celorum », Marie était présentée comme « mestorum consolatricem ». Le texte a fait l'objet de deux traductions vernaculaires, chez Alphonse X et chez l'anonyme lyonnais. Ce dernier reste très près de son modèle :

Le nun Nostre Dame peignoit
de trois colors et escrioit :
et d'or, et d'azur et de blanc,
de vermeillon et de safran
le nun Nostre Dame peignit.
La noire color n'i meist.
Quant ere escriz si l'aouroit ;
aprés mout sovent lo baisoit.
En cuer, en boche et en ovre

[98] [Pieuse et pleine de pitié, pleine de grâce souveraine. Eau, source, flot de fontaine, source d'amour et de pitié.]

[99] La pratique n'est pas une invention des auteurs de miracles ; nous l'avons rencontrée dans un manuscrit latin du XIIe s., Toulouse, Bibl. mun., 482, appliquée avec constance tout au long du volume.

[100] [Il adorait avec ferveur <ce nom> écrit en métal doré, en couleur jaune ou bleue, surtout pas noire, et l'embrassant souvent il le portait dans son cœur, sur ses lèvres et dans ses œuvres.]

le nun Nostre Dame porte.
(*Collection lyonnaise*, f. 41va)

Cet usage mérite toute notre attention, car il élève le nom de Marie au rang de *nomen sacrum*. Le culte dont est objet le signe graphique s'apparente à celui d'une relique ; le poète alphonsin a sans doute « mal » compris le latin *gerere* et laisse entendre que le copiste portait en amulette ce *nomen sacrum* :

Ond' aqueste nome santo o monge tragia sigo
da Virgen Santa Maria, de que era muit' amigo,
beyjando-o ameude por vençer o enemigo
diabo (...)
(*Cantigas de Santa María*, 384, vv. 25-28)[101]

Mais la confusion qui s'installe en ce récit entre le nom de Dieu et celui de Marie rappelle que la sainte porte en elle, de façon éternelle, le corps de son Créateur, qu'elle resplendit d'un éclat tout divin. Alphonse X l'exprime dans le commentaire de chacune des couleurs retenues par le copiste :

A primeyra era ouro, coor rica e fremosa,
a semellante da Virgen, nobre e mui preçiosa ;
e a outra d'azur era, coor mui maravillosa
que a eo çeo semella quand' é con sas esplandores.
(...)
A terçeyra chamam rosa, porque é coor vermella.
(*Cantigas de Santa María*, 384, vv. 15-20)[102]

Or, bleu et rouge, voici les couleurs du nom de la Vierge, en raison de sa noblesse (« rica », « nobre »), mais aussi en raison de sa splendeur. Elles invitent à contempler la lumière qui rayonne à travers la figure mariale.

[101] [Ainsi ce moine portait-il sur lui le saint nom de la sainte Vierge Marie, dont il était très ami, le baisant souvent pour vaincre le diable ennemi.]
[102] Voir la traduction p. 195.

Chapitre 6

Éclats et transparences

« Et a dextris ejus regnans in coelestibus, circumamicta varietatibus, in deaurato vestitu assistat»… C'est en ces termes – derrière lesquels on reconnaîtra le verset 10 du psaume 44 - qu'Arnaud de Bonneval (1100-1156) dresse le portrait de la Vierge du couronnement dans son *Libellus de Laudibus beatae Virginis Mariae*[1]. Marie est revêtue par Arnaud de la parure de l'épouse du roi, d'un vêtement tissé d'or et de pierreries. L'éclat est symbole de l'élection.

Le portrait marial placé par Gautier de Coinci au début du miracle de LÉOCADE est comme l'amplification de celui donné par Arnaud :

Toutes biautés la soie esface.
Nostre Dame a tant bele face,
Tant clere couleur et tant fine
Tout paradys en enlumine.
Ses biautez sont ses grans merites
Que Diex sour toutes a eslites.
Toutes virges sont ses puceles,
Ses meschines et ses anceles :
Por ce soëf oelent et flairent
Qu'entor la mere Dieu repairent.
La mere Dieu est la grans gemme,
La grans roÿne, la grans dame
Qui tant est bele et tant est clere
Et tant d'esmeree matere
De sa biauté tuit cil resclairent
Qui entor li vont et repairent.
C'est Lucifer, qui le jor porte ;
C'est la fenestre, c'est la porte
Qui le cler jor cha nos envoie,
Qui nos conduit, mainne et avoie.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 44, vv. 35-54)[2]

Au début du poème était vantée la suprématie mariale sur toute autre créature. Mais de considérations très esthétiques (vv. 35-37), Gautier glisse ensuite

[1] Voir *PL*, vol. CLXXXIX, col. 1727.

[2] [Sa beauté efface toutes les autres. Notre-Dame a un visage si beau, d'une carnation si lumineuse et raffinée qu'elle illumine tout le paradis. Sa beauté lui vient de ses grands mérites, remarqués entre tous par Dieu. Toutes les vierges sont ses dames de compagnies, ses amies et ses servantes : c'est parce qu'elles vivent auprès de la Vierge qu'elles dégagent un doux parfum. La Mère de Dieu est la grande gemme, la grande reine, la grande dame qui est si belle, si lumineuse, d'une matière si raffinée qu'elle éclaire de sa beauté tous ceux qui vivent et demeurent auprès d'elle. Elle est Lucifer, apportant la lumière du jour. Elle est la fenêtre et la porte qui nous envoie le clair jour, qui nous conduit, nous guide et nous met sur la voie.]

à l'idée que la lumière de l'au-delà sourd de la Vierge : Marie ne serait pas simple réceptacle de la lumière divine, cette dernière émanerait d'elle, de sa pureté et de ses vertus[3]. Lumière du paradis, Marie a également la possibilité de communiquer sa lumière à ceux qui l'entourent (vv. 43-44 et 49-50). Sous-entendant l'explication théologique courante – Marie est celle par qui la Lumière est entrée dans le monde – le poète accumule en fin de dithyrambe quelques-unes des épithètes les plus propices à chanter la Vierge vecteur du Salut pour l'humanité et pour chaque homme en particulier : elle est l'étoile, le pont, la porte et la fenêtre.

Ces vers nous serviront de guide pour lire les métaphores lumineuses dans l'ensemble de nos recueils.

1- La parure de la reine

Seuls deux poètes prêtent très ponctuellement à Marie des parures somptueuses, Gautier de Coinci et l'anonyme anglo-normand, le premier pour le miracle du CHEVALIER AMOUREUX, le second pour celui de MUSE.

Le CHEVALIER AMOUREUX convaincu par un saint ermite de prier chaque jour Marie pour gagner le cœur de sa bien-aimée est gratifié de deux apparitions de Marie. C'est lors de la première que la sainte apparaît richement vêtue :

> Isnelement s'est demostree
> D'une corone coronee
> Plainne de pierres precïeuses
> Si flanboians, si glorïeuses
> Por peu li oeil ne l'en esduisent.
> Si vestement ausi reluisent
> Et resplendissent com la raie
> Qui au matin en esté raie.
> Tant par a bel et cler le vis
> Que buer fu nez, ce li est vis,
> Qui s'i peüst assez mirer.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 41, vv. 89-199)[4]

[3] Commentant le même « circumamicta varietatibus », l'auteur des *Advocaciones de la Virgen* convoquait les vertus des saints de la cour céleste. Ici, Marie seule suffit à produire la lumière multicolore.

[4] [Elle s'est vite montrée, coiffée d'une couronne garnie de pierres précieuses flamboyantes et lumineuses, au point presque de lui faire perdre la vue. Ses vêtement luisent de même et resplandissent comme le rayon de soleil qui perce l'air un matin d'été. Son visage est si beau et limpide que bienheureux serait, à son avis, celui qui pourrait s'y mirer.]

Le lien entre ces vers et leur modèle latin est diffus[5] : Gautier de Coinci en retient presque exclusivement la métaphore lumineuse de l'aurore, mais délaisse l'image nuptiale, qui pourtant convient parfaitement au propos. Le miracle consiste bien en effet à détourner la pensée du chevalier de l'hymen humain tant convoité pour le convertir totalement à l'amour de la Vierge ; l'auteur latin le place face au choix entre deux épousées. Il prend au mot cet amoureux transi qui parlait en ces termes de son aimée à l'ermite : « ita pulcra est illa, cuius amore langueo, quod sol et luna in comparacione illius tenebrescunt ». S'il est bien une femme répondant à ce portrait, c'est Marie. Le texte de Gautier de Coinci n'emploie nulle hyperbole dans le portrait de la femme convoitée ; mais comme son prédécesseur, il fait de la splendeur de la figure mariale le moyen très efficace de conversion du cœur amoureux. L'éclat impressionne et permet une victoire absolue de Marie sur la femme aimée ; dans les légendes du FIANCÉ DE LA VIERGE, c'est souvent une feinte colère qui remplit ce rôle.

Les fins de l'anonyme anglo-normand quand il amplifie le texte latin de MUSE sont assez identiques. Muse, encore enfant, est fascinée par la splendeur d'une cour de vierges lui apparaissant en pleine nuit ; c'est une émotion teintée d'admiration et d'envie qui suscite sa conversion. Elle obtient de Marie la promesse de rejoindre très bientôt la resplendissante assemblée. Le texte latin de départ de tous les auteurs dit « et coevas in albis vestibus puellas ostendit »[6]. Adgar et le poète lyonnais sont restés proches de leur modèle :

E mustra li seintes puceles
En blanks vestemenz forment beles.
(*Gracial*, XXIII, vv. 9-10)[7]

De blanches robes sont vesties
Belles sont et bien enseignies.
(*Collection lyonnaise*, f. 80va)[8]

En revanche, l'anonyme anglo-normand développe le portrait, mêlant connotations princières et connotations merveilleuses :

La duce Marie li apparut
Od grant compainie de puceles
Ben vestus, gentes & beles,
Vestuz de seie ne de samit
Ne furent mie mes a eslit,
A or batu les robes cheres,
Aurné de preciouse peres.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XXXIV, vv. 16-22)[9]

---

[5] P.631, « more solito apparuit ei illa gloriosa unigeniti filii Dei mater, velud aurora consurgens et tanquam sponsa procedens de thalamo suo, deliciis ineffabilis pulcritudinis affluens ».
[6] [Et elle lui présenta des jeunes filles de son âge, en vêtements blancs.]
[7] [Et elle lui présenta de saintes jeunes filles, très belles, dans des vêtements blancs.]
[8] [Elles portent des robes blanches ; elles sont belles et bien élevées.]

Le ton reste très sobre si on le compare aux plus célèbres descriptions de parures princières dans la littérature courtoise – qu'on pense à la parure d'Érec dans le dernier épisode du roman éponyme. En revanche, ce type de portrait se retrouve sous la plume du Reclus de Molliens (*Miserere*, laisse CCXLIV, citée au chapitre I, 24 du *Rosarius*) :

> La dame ot coronne roial
> et vestement emperial
> qui molt iert clers et resplendans.
> Bien semble chose esperital.
> N'orent pas tant especial
> vestement Michiel et Jehans.
> Nequedent chascuns iert tant blans
> n'i os, que n'en soie mentans,
> comparer chose corporal.
> (*Rosarius*, f. 4vb)[10]

Deux remarques s'imposent, la première sur la chronologie. Ces trois oeuvres sont à peu près contemporaines, des années 1220-1240, c'est-à-dire d'une période d'abondantes production et diffusion de la littérature courtoise. La seconde, c'est que le Reclus, tout en reconnaissant la défaillance du langage à rendre compte de la parure de Jean et Michel, pratique l'hyperbole pour signifier que Marie brille d'un éclat encore supérieur. Il établit une légère hiérarchie entre la luminosité du saint et de l'ange et celle de la Vierge[11]. Dans tous ces cas, le recours à la description d'une parure somptueuse répond donc à l'exigence de rendre incontestable la nature inégalable et exceptionnelle de la sainte.

Parmi ces trois auteurs, Gautier de Coinci occupe une place un peu particulière : il est en effet à l'origine d'un enrichissement du répertoire des épithètes minérales employées pour parler de la Vierge. Les vers où il l'appelle « esmeraude » et « gemme » sont nombreux ; or dans l'encomiastique latine, nous n'avons rencontré qu'une fois, dans l'Homélie d'Amédée de Lausanne « De

---

[9] [La douce Marie lui apparut avec une nombreuse compagnie de pucelles, bien vêtues, courtoises et belles. Elle n'était vêtues de soie ni de brocard, mais très richement, de fastueuses robes en or battu, ornées de pierres précieuses.]

[10] [La dame portait couronne royale et vêtement impérial, très clair et lumineux. On aurait dit une chose toute spirituelle. Michel et Jean ne portaient pas de vêtements si particuliers, et pourtant chacun d'eux était d'une blancheur si éclatante que je n'ose, de peur de mentir, y comparer rien de matériel.]

[11] Comme lui, l'auteur anonyme de la *Vie des Pères* utilise les surenchères lumineuses pour marquer la hiérarchisation de la cour céleste : « Il vit Nostre Dame devant, / si tres biele et si avenant, / si clere et si enluminee, / d'une coroune corounee, / que langhue dire ne porroit / la riquece qui i estoit. / D'angles estoit environnee / la tres douce dame houneree. / Sour un siege sist, si bien fait, / si presciex et si pourtrait / con des oevres de paradis. » (*Vie des Pères*, L, vv. 22826-22835) ; [Il vit à l'avant Notre-Dame, couronnée d'une couronne, tellement belle et agréable à regarder, tellement étincelante et lumineuse qu'aucune bouche ne pourrait dire la richesse qui émanait d'elle. La dame très douce et très honorée était entourée d'anges. Elle trônait sur un siège bien ouvré, précieux et bien sculpté, comme il convient à une œuvre du Paradis.]

justificatione vel ornatu Mariae Virginis »[12], l'évocation de l'émeraude et de l'escarboucle – *gemma* est d'un emploi plus courant dans la littérature de louange. Décrivant les vêtements de la Vierge, Amédée cite *Ézechiel* 17, 13, « in deliciis paradisi Dei fuisti omnis lapis pretiosus operimentum tuum, sardius, topazius, et iaspis, chrysolitus, et onyx, et berillus, sapphyrus, et carbunculus, et zmaragdus ». Gautier franchit un pas supplémentaire, puisque les pierres ne sont plus des éléments du costume princier de Marie, mais des symboles de la sainte en personne. Le poète a fait un émule, Jean de Saint-Quentin, qui comme lui a recours à l'escarboucle pour donner à imaginer l'éclat exceptionnel de la figure mariale et chante à son tour l' « enbrasee de haute amour devine » (Jean de Saint-Quentin, *Dit* U, v. 730).

L'escarboucle brille de la lumière projetée sur elle. Elle est matière qui magnifie la lueur reçue. Les rayons jouant sur la pierre agissent en s'y reflétant et en la traversant, se chargeant dans tous les cas de ses nuances, car la gemme vaut tout autant par sa densité que par sa translucidité. De même la splendeur mariale s'origine dans le jeu sur la personne de la sainte de la lumière divine.

2- Splendeur de la lumière divine

La fin du *Dit* U nous donnait d'ailleurs à voir la transfiguration de trois pénitents, une mère et ses deux enfants. Miséreux hébergés dans la même grange, ils reçoivent la visite d'une troupe angélique, source première de la lumière :

> De la clarté qui fu en la grange venue,
> Vous dirai par quel chose elle y est descendue ;
> La grant grace de Dieu y fu si espandue
> Que plus de mil anges descendent d'une nue.
> (Jean de Saint-Quentin, *Dit* U, vv. 661-664)

Mais au matin, alors que les anges ont emporté les âmes des trois pénitents, leurs dépouilles conservent l'éclat de la lumière divine : « Les .iij. cors sainz trouverent luisanz plus que fin ors » (*ib.*, v. 703).

Ses scènes sont rares dans notre corpus ; seul le miracle de THÉOPHILE en fournit quelque ébauche dans les différentes collections. Après la confession publique du renégat, la version latine courante rapporte : « Post explecionem autem sacrorum misteriorum percepto Theophilus sacre communionis misterio statim effulsit facies eius sicut sol »[13].

[12] Éd. BAVAUD, 1960, p. 72.

[13] [Après la célébration des saints mystères, Théophile ayant reçu la sainte communion, son visage resplendit aussitôt comme le soleil.] Notre syntaxe respecte l'anacoluthe de la phrase latine.

Le détail est rendu fidèlement par les auteurs romans :

Est danz Theophle avant alez,
Receut le dulz cors de Jhesu
E sun sanc, pur nus espandu.
Sa face cum soleil luiseit
Aneire quant receu l'aveit.
(*Gracial*, XXVI, vv. 1044-1048)[14]

Luez droit qu'en la bouche li mist
Le precïeus cors Jhesu Crist,
Ses vis si grant clarté rendi
Qu'aussi con solaus resplendi.
Si clers devint, c'en est la somme,
Face d'angele a, ne mie d'omme.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 1707-1712)[15]

Quant la messe oront feni
Theophiles le cors Deu recit.
Tantost sa face resplandit
Com fait li soleuz en avril.
(*Collection lyonnaise*, f. 77ra)

On remarquera la constance avec laquelle les auteurs marquent la relation de cause à conséquence induite par la succession temporelle entre la participation à l'Eucharistie et la transfiguration du fidèle. Plus clairement encore, Gonzalo de Berceo, pédagogue, rappelle que l'illumination arrive au terme d'un long processus de purification :

Adiesso que Teófilo, un cuerpo martiriado,
reçibio Corpus Domini e fue bien confessado,
fue a ojo del pueblo de claridat cercado,
un resplendor tan fiero que non serié asmado.
(*Milagros de Nuestra Señora*, q. 895)[16]

La mortification – du moins entendons-nous ainsi le participe « martiriado » – et la confession complètent ici l'eucharistie, ou plus exactement la préparent : elles contribuent en effet à expulser du corps et de l'âme du fidèle toute trace de sa possession ancienne par le démon. La lumière de la Grâce peut alors rendre tout son éclat dans la personne du miraculé. Le poète de la Rioja procède d'ailleurs par crescendo, puisque la lumière enveloppe d'abord le fidèle (« cercado ») pour entrer ensuite en lui et irradier de son visage :

[14] [Théophile s'est avancé et a reçu le doux corps de Jésus, ainsi que son sang, versé pour nous. Son visage luisit comme le soleil dès qu'il l'eut reçu.]

[15] [Dès qu'il lui eut mis dans la bouche le précieux corps de Jésus Christ, son visage répandit une si grande clarté qu'il brillait comme le soleil. Il devint si clair, pour tout dire, qu'il avait un visage d'ange, et non un visage d'homme.]

[16] [Dès que Théophile, ayant mortifié son corps, eut reçu le Corpus Domini et se fut bien confessé, il fut, aux yeux de la foule, enveloppé de lumière, d'une lueur si vive qu'on ne saurait la comparer à rien d'autre.]

Reluzié la su cara, tales rayos echava,
com la de Moïsés quando la ley portava,
o como San Andrés quando en la cruz estava.
(*ibid.*, q. 897a-c)[17]

Il s'agit d'éviter toute interprétation merveilleuse de la métamorphose de Théophile : si le visage du miraculé rayonne, c'est qu'il a accueilli pleinement en lui la lumière de la Grâce. Si l'on suit l'enseignement de l'*exemplum*, tout chrétien pourrait prétendre à pareille transfiguration, moyennant une profonde purification de son cœur. L'évêque ne disait pas autre chose au peuple dans la version de Gautier de Coinci :

« Larme est si clere et si tres fine
Que tout espure et tot afine
Et renlumine et resclaircist
Quanque pechiez taint et noircist. »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 1543-1546)[18]

Lavée de toute faute, l'âme devient disponible à la plénitude de la présence divine, à l'accomplissement parfait de la rencontre eucharistique. La luminosité du visage de Théophile apparaît comme l'irradiation de la présence divine dans le sacrement eucharistique, alors que l'enveloppe humaine s'est faite totalement transparente.

C'est bien évidemment une donnée constante dans la littérature du Moyen Âge, tant latine que vernaculaire. Qu'on relise par exemple la vie de Marie-Madeleine dans la *Legenda aurea* ; lorsque Maximin lui apporte son ultime communion, « ita uultus domine ex continua et diuturna uisione angelorum radiabat ut facilius solis radios quam ipsius faciem intueri quis possit »[19]. De même, le *Testament* de Jean de Meun, cité ici d'après le texte du *Rosarius*, évoque-t-il l'éclat des âmes défuntes dans l'au-delà :

Et les ames sauvees don chascune est plus clere
Sept tans que li solailz quant plus cler nous esclere.
(*Rosarius*, I, 32, f. 43va)[20]

On sait l'influence des écrits dyonisiens sur la spiritualité médiévale[21] ; mais dans l'*Apocalypse* de Jean déjà, des vêtements d'un blanc éclatant ne venaient-ils pas

[17] [Son visage reluisait, il rayonnait comme celui de Moïse portant la Loi, ou comme celui de saint André lié à la croix.]

[18] [Les larmes sont si claires et si pures qu'elles épurent et affinent, illuminent et éclaircissent tout ce que le péché ternit et noircit.]

[19] *Legenda aurea*, éd. Giovanni Paolo MAGGIONI, 1998, t. 1, p. 638.

[20] [Et les âmes sauvées dont chacune brille sept fois plus que le soleil au plus vif de sa clarté.] ; Ce sont les vers 1851-1852 du *Testament* de Jean de Meun dans l'édition de Silvia BUZZETTI GALLARATI, Alessandria, 1989.

marquer la sainteté des élus[22]. La luminosité est le signe non équivoque du salut de l'âme ; elle est le signe par excellence du divin, d'un surnaturel chrétien positif. Du moins est-ce ce qu'exprime le Reclus de Molliens cité dans le *Rosarius* :

> Cil conoist bien (...)
> quant il regarde sa biautour
> et sa mirable resplendour
> que n'est pas chose terrienne.
> (*Rosarius*, I, 24, f. 4va)[23]

Dans le commentaire sur la mandragore, c'est encore ce présupposé qui permet d'exprimer le statut exceptionnel de la Vierge et de son fils :

> Et mere et fil sont d'Orient
> quar de pechié n'eurent nïent.
> Resplendissoient mere et fil
> tant com vivoient en cest exil.
> Ou ciel lassus plus resplendissent
> ou asez sont et point n'en issent.
> (*Rosarius*, II, 7, f. 121va)[24]

En toute rigueur, c'est également ce qui doit expliquer l'éclat de la figure mariale dans de très nombreuses mariophanies. Marie a reçu dans sa chair la divinité, comme en anticipation de l'eucharistie. Exempte de péché – voire immaculée – la sainte est dite transparente à la lumière divine, qui l'a traversée comme les rayons du soleil traversent la verrière[25]. La troisième des Joies Notre-Dame dans le *Rosarius* le lui rappelle : « Esjoï toy, qui la premiere / aporté as clere lumiere » (*Rosarius*, I, 32, f. 42va). Au chapitre suivant (I, 33), l'*Abc Plantefolie* ne dit pas autre chose :

> Glorieuse virge pucele
> Qui par ta grace tant feis
> Que la lumiere et l'estincele

---

[21] Voir Jean-Michel COUNET, « Les fondements de l'esthétique de la lumière au Moyen Âge. Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Nicolas de Cues lecteurs de Denys. », in *Pris-ma*, 19 (2003), pp. 63-75 ; *Dictionnaire de Spiritualité*, s. v. « Denys l'Aréopagite (le Pseudo-) », divers auteurs, vol. 3, col. 245-429, part. 318-358.

[22] Lumière et blancheur sont très largement synonymes dans les écrits du Moyen Âge.

[23] Reclus de Molliens, *Miserere*, éd. VAN HAMEL, 1885, strophe CCXLII.

[24] On prendra garde de ne pas surinterpéter ces vers en y voyant une affirmation de l'Immaculée conception de Marie, croyance envers laquelle le compilateur exprime à plusieurs reprises ses réserves. On pourrait encore convoquer le chapitre de la *Legenda aurea* sur l'Assomption de la Vierge : l'archange venu annoncer à Marie son prochain décès lui remet une palme céleste qui précèdera sa dépouille vers le tombeau. Cette palme est le signe de l'incorruptibilité de la Vierge et de son assomption corporelle prochaine : « Hiis dictis angelus cum multo lumine celos conscendit ; palma autem nimia claritate splendebat et erat quidem uirge uiriditati consimilis, sed folia illius ut stella matutina fulgebant. » (éd. MAGGIONI, 1998, p. 780).

[25] L'image, peu fréquente par ailleurs dans notre corpus, sera plus souvent employée pour figurer la virginité mariale.

De tout le monde en toy meis…
(*Rosarius*, I, 33, f. 51va)[26]

Placée par son élection puis son assomption au plus proche de la divinité, elle voit son visage rayonner de la clarté de l'incorruptibilité conquise par la sainteté :

S'aucun eschape de la mort
A commun usage fait tort.
Icest usage tint Marie,
El trespassa de ceste vie ;
Mes creons que reprit son cors,
Qui ou ciel reluit plus que ors.
(*Rosarius*, I, 32, f. 42vb)[27]

Elle est donc la mieux placée pour irradier de la lumière céleste. Mais elle n'est nullement la seule. Chez Jean de Saint-Quentin, elle cède d'ailleurs ce privilège aux anges. On lit ainsi dans « Respon » (JEUNE FILLE PRÉNOMMÉE MARIE) :

D'angres grant compaignie avecques lui avoit,
Le chanoine porterent en sa chambre tout droit,
En son lit le couchierent, <u>ou grant lueur avoit</u>
<u>De grace et de vertus</u> ; ne savoit ou estoit.
(Jean de Saint-Quentin, Dit A, vv. 157-160)[28]

L'autre occurrence se trouve dans l'ABBESSE GROSSE, où l'on pense d'abord que Marie apparaît seule ; mais le poète dit ensuite, comme si cela allait de soi, que Marie se rend chez l'ermite, « li et sa compaignie » (Dit X, v. 102). On en déduit logiquement que pour le narrateur cette « compaignie » était déjà présente lorsque Marie visitait l'abbesse dans sa cellule, ce qui modifie sensiblement l'interprétation de la phrase « Quant ele entra laiens, mont geta grant lumiere » (Dit X, v. 84). Le syntagme développé du dit A indique clairement quelle est la position de Jean de Saint-Quentin quant à la nature de cette lumière : émanant de l'ensemble de la cour céleste, elle est la manifestation physique de la présence de Dieu. La mariophanie est une forme possible de théophanie, et les anges jouent un rôle comparable à celui de Marie : on sait que les « vertus » peuvent désigner un des ordres de la hiérarchie céleste, et il est probable que la « grace » et les « vertus » désignent ici respectivement la sainte et les anges qui l'accompagnent.

[26] [Glorieuse vierge pucelle, qui as mérité par ta grâce d'accueillir en toi la lumière et l'étincelle du monde…]

[27] [Celui qui échapperait à la mort enfreindrait l'usage commun. Marie s'y conforma. Elle quitta ce monde, mais nous croyons qu'elle emporta avec elle son corps, qui au ciel reluit plus que de l'or.]

[28] [Elle avait avec elle une grande troupe d'anges ; ils transportèrent le chanoine dans sa chambre et le couchèrent dans son lit, où il y avait une grande lumière de grâce et de vertus. Il ne savait où il se trouvait.]

Dans toutes les collections, on trouve une ou plusieurs mariophanies lumineuses. Mais les variations de fréquence ne sont pas négligeables. Ainsi les deux seules mariophanies lumineuses du *Rosarius* ne sont point de la plume du compilateur (ÉLECTUAIRE REFUSÉ, *Rosarius*, I, 24[29] ; MOINE CISTERCIEN PEUREUX, *Rosarius*, II, 13[30]). De son propre chef, le compilateur ignore la lumière céleste, comme son confrère auteur de la *Collection en prose provençale*. L'auteur vénitien de son côté en fait un usage parcimonieux. Alors que le livre IV est supposé être entièrement consacré à la Vierge illuminatrice, il ne contient au sens strict qu'une unique mariophanie lumineuse, dans l'histoire du FILS DU ROI DE HONGRIE (« alora una vergene resplendente aparse danenti l'altear cum duy angeli », *Miracoli della Vergine*, XL). Toutefois, de brèves allusions à la lumière se lisent dans cinq autres récits de la collection : le PAPE LÉON (*Miracoli della Vergine*, III, « Quili k'era circunstanti, vete la clartade, ma no la persona »[31]), le PIED COUPÉ (IV, « una clarissima dona »[32]), le MOINE CISTERCIEN PEUREUX (IX, « Vete vignir uno radio de luce per la fenestra »[33]), les GÉNUFLEXIONS RÉCOMPENSÉES (XXVI, « la nostra dona bellissima e resplendente piu del sol »[34]), le CHEVALIER AMOUREUX (XXXVII, « la gloriosa li aparse con grandissima clareça »). On se souvient du rôle de la lumière dans la version que donne Gautier de Coinci de ce même miracle, ainsi que dans le texte latin source ; l'auteur vénitien ne supprime pas toutes les références à la lumière présentes dans ses modèles, mais il en use avec parcimonie. Enfin, Gonzalo de Berceo ne fait jamais de Marie la

---

[29] Dans le chapitre I, 24 du *Rosarius* est racontée deux fois l'histoire du MOINE DÉLICAT, une première fois par le compilateur, une seconde fois par le Reclus de Molliens. Or, la première fois, Marie se tient comme n'importe quelle humaine à l'entrée de l'église, sans signe distinctif. La deuxième fois, elle descend du ciel dans un flot de lumière : « En haut a regardé, si voit / Ce qui ne li doit pas desplaire : / Li airs devers le ciel esclaire. / Une dame o grant luminaire / Par devant l'autel descendit / Bien semble chose debonnaire ; / De la biauté de son viaire / Li lieus entour resplendissoit. » (Rosarius, I, 24, f. 4va ; Reclus de Molliens, *Miserere*, strophe CCXLI. Le texte cité ici est celui du *Rosarius* ; pour les variantes, voir éd. VAN HAMEL, 1885, p. 266) ; [Il lève les yeux et voit un spectacle qui n'est pas pour lui déplaire : vers le firmament, le ciel s'éclaire. Une dame portant une grande lumière descend vers le devant de l'autel. Elle a une apparence angélique. Tout le lieu se trouvait éclairé de la beauté de son visage.] Nous avons fait le choix de traduire *debonnaire* par « angélique » car il nous semble que l'adjectif vient signifier que l'apparition ne saurait être suscitée par le diable.

[30] Bien qu'inclus dans l'édition KUNSTMANN, 1991, le miracle est accompagné de la mention « quid' » et ne saurait donc être attribué au compilateur. Vers la fin du récit, on lit « En esperit fu tost ravis / Et, selonc ce que li fu avis, / A la fenestre resgardoit / Qui de l'autel prochienne estoit / […] blanchoioit / Uns rais de clarté qu'il veoit. / Par cele fenestre est entree / Une dame de grant monstree. » ; [Il fut alors ravi en extase et avait l'impression de voir par la baie qui se trouvait près de l'autel un rayon de lumière. Par cette baie est entrée une femme de noble apparence.] Nous n'avons pas cherché à combler la lacune matérielle, le début du vers ne nous ayant pas semblé essentiel pour notre propos.

[31] [Ceux qui étaient autour virent la clarté mais non la personne] ; source : « Circumstantes vero non personam sed claritatem videntes ».

[32] Source : « praeclarissima femina ».

[33] [Il vit venir un rayon de lumière par la fenêtre.] Nous n'avons pas identifié la source, mais il s'agit visiblement de la même que pour le *Rosarius*.

[34] [Notre-Dame, très belle et plus resplendissante que le soleil.]

source de la lumière, qui peut en revanche émaner d'un objet (le livre que la sainte porte dans HILDEFONSE[35]) ou des anges qui l'accompagnent[36].

C'est donc chez les auteurs les plus anciens qu'on ira chercher l'essentiel des apparitions lumineuses, tout en conservant à l'esprit que la lumière peut aussi émaner des anges. Ainsi l'ange qui prend la parole au chevet de Vettinus dégage-t-il chez Adgar une grande lueur :

> Purprin erent si vestement ;
> Tant ert luisant, tant par ert cler
> Ke homein oil nel pout esgarder.
> (*Gracial*, XXXII, vv. 42-44)[37]

Basile voit de même « angles del ciel, clers, reluisant » (*Gracial*, XXV, v. 44)[38], Muse « la mere Deu, sainte Marie, / Od sa vaillante cumpaignie / Od virgenes que reluiseient » (*ibid.*, XXVIII, vv. 80-82)[39]. Or, si dans la VISION DE VETTINUS Adgar suit son modèle, les mentions de clarté sont des innovations dans la MORT DE JULIEN L'APOSTAT et MUSE. Ces ajouts servent l'expression d'une double hiérarchie : hiérarchie dans l'ascension des visionnaires vers des degrés sans cesse plus proches de la vision béatifique, hiérarchie au sein de la cour céleste. La mention d'éblouissement du miracle XXXII s'explique ainsi ; lors de la première intervention, le visionnaire est encore trop prisonnier de son enveloppe charnelle et pécheresse pour supporter l'éclat de cette lumière, mais à la seconde manifestation de l'ange, le visionnaire peut voir briller l'ange d'une « maür clarté » (v. 74). Le sommeil dans lequel il est alors plongé n'explique pas seul cette réception plus aisée de la lumière angélique ; l'accoutumance, et le glissement progressif du malade vers l'au-delà, en donnent une raison moins contingente. Lexicalement, seule la surenchère dans la comparaison tente de rendre compte de cette progression : on en voit bien les limites ici, où le comparatif, qui suit un système superlatif, avec reprise des mêmes sémèmes (*cler*, *clarté*) est condamné à passer inaperçu.

Le poète, prisonnier d'une certaine pauvreté lexicale, échoue parfois à faire entendre l'exceptionnelle beauté de Marie :

> <u>Blans</u> esteient de grant maniere ;
> De lur cors issi <u>grant lumiere</u>.

---

[35] « con un libro en mano de muy gran claridat » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 59b).

[36] « dos ángeles con ela de muy gran claridat » (ABBESSE GROSSE, q. 529d).

[37] [Ses vêtements étaient de couleur pourpre. Il était si brillant et si lumineux que des yeux d'homme ne pouvaient le regarder] ; source : « Tum angelus purpura circumtectus apparuit ad pedes tanto splendore ut oculos intuentium reverberaret, aspectum falleret ».

[38] Source : « videbatur in somnis beatissimo pontifici exercitum coelestis militiae totum montem cooperuisse, in medio quorum erat cernere quandam in muliebri habitu regali in throno praesidentem ».

[39] Source : « eandem beatam Dei genitricem cum puellis quas per visionem viderat ad se venire conspexit ».

A grant merveille blanc esteient,
De tutes parz reluiseient.
(…)
Revit venir main saint baron,
Enmi els la dame luisante,
Sainte Marie, la vaillante.
(*Gracial*, XXVII, vv. 65-68 et 88-90)[40]

Haut vola plus clere ke rose
Suz ciel ne out si luisante chose.
(*Gracial*, XVIII, vv. 143-144)[41]

Dunc vit il de mult bel semblant
Une femme mut gloriuse ;
Luiseit de belté preciuse.
(*Gracial*, XXXIII, vv. 12-14)[42]

Si vestement erent luisant,
Si que l'oscurté envani
De la clarté que vint de li.
(*Gracial*, XXXIX, vv. 66-68)[43]

Aussi, c'est souvent par le biais de la comparaison qu'il donne à entendre le caractère exceptionnel et mystérieux de la lueur émanant de la figure mariale :

Plus clere ke soleil de jur ;
Plus fud clere, plus out de clarté
Ke le soleil enmi esté.
(*Gracial*, XV, vv. 206-8)

Vint nostre dame, nostre mere,
Cum soleil luisante e plus clere
(*Gracial*, XVII, 103-4)

La comparaison avec le soleil court d'une collection à l'autre, d'une langue à l'autre[44]. L'auteur vénitien la glisse dans l'histoire des GÉNUFLEXIONS RÉCOMPENSÉES

[40] [Ils étaient exceptionnellement blancs ; une grande lumière sortait de leurs corps. Ils étaient merveilleusement blancs ; ils brillaient de partout. (…) Il vit ensuite venir de nombreux saints hommes, et au milieu d'eux la dame brillante, sainte Marie, la précieuse.] La lumière céleste est souvent blanche chez Adgar, fidèle en cela à ses sources, alors qu'elle sera plus dorée chez son successeur anglo-normand : « Mut la vit bele e honurable / En blancs dras, ot vut amiable. » (*Gracial*, XXII, vv. 65-66) [Il la vit très belle et très honorable, en vêtements blancs, le visage aimable.], source P.540, « speciosa nimis, in veste candida. » ; « E mustra li seintes puceles / En blanks vestemenz forment beles. » (*Gracial*, XXIII, vv. 9-10) [Elle lui montra de saintes pucelles, en vêtements blancs, très belles.] ; source P.1161, « et coevas in albis vestibus puellas ostendit ».

[41] Source : « statim ut fumus evanuit ».

[42] [Il vit alors une femme très glorieuse, de très belle apparence. Elle brillait d'une beauté précieuse] ; source P.1174-14 : « quandam honestissimam personam ipso sole splendidiorem ».

[43] [Ses vêtements étaient si brillants que l'obscurité cessa, chassée par la clarté qui venait d'elle] ; la source, P.863, dit seulement « puella mirandi decoris egressa ».

[44] Elle est d'ailleurs tout à fait constante en dehors de la littérature mariale, pour chanter tant la beauté de Marie que celle des autres femmes ; voir Werner ZILTENER, *Repertorium der Gleichnisse*

(« e, levando li ogli, veta la faça de la nostra dona bellissima e resplendente plù de sol », *Miracoli della Vergine*, XXVI[45]). On la découvre dans l'interpolation B de la *Vie des Pères* (« Que le soleill cler et sanz nue / Passait sa clarté a merveille »[46]), à maintes reprises chez Gautier de Coinci[47]. Le poète lyonnais l'emploie dans la LACTATION DU CHANOINE DE NEVERS (« C'est celle qui est resplandanz / Plus que non est soleuz luissanz », f. 64v), dans la MORT DE JULIEN L'APOSTAT (« Robe avoit plus blanche de neif / et plus reluisant de soleil », f. 69vb), dans la psychomachie du MOINE DE BOURGOGNE MORT SANS CONFESSION :

A vos la Virgine Marie,
d'angels molt bien en compaignie,
qui plus que soleuz estoit clere
et resplendanz plus que lumere.
(*Collection lyonnaise*, f. 95rb)[48]

Il lui arrive toutefois de l'utiliser pour d'autres personnages que Marie, particulièrement dans la VISION D'UN PRÊTRE DE ROME. En état de veille, le prêtre reçoit la visite de l'enfant défunt dans un halo de lumière :

Li prestres en son lit estoit
qui en veillant se reposoit.
A mie nuit li enfes vint ;
a grant clarté li apparit.
(*Collection lyonnaise*, f. 81vb)

De même, le successeur anglo-normand d'Adgar fera partiellement siennes ces comparaisons avec l'astre lumineux par excellence, mais les emploiera tant pour l'évêque qui apparaît pour instituer la fête de la Conception (*Deuxième Collection anglo-normande*, XL, v. 101) que pour Marie. En outre, la comparaison, héritée ou non du latin, prend, par sa répétition, une tournure formulaire :

Sa face fu <u>plus clere ke li solail du cel</u>,
Sa parole plus duce ke goute de mel.
(*Deuxième collection anglo-normande*, VI, vv. 113-114)[49]

Chescun de els out tel clarté

und bildhaften Vergleiche der okzitanischen und der französischen Versliteratur des Mittelalters, 1989, *s.v.* Sonne.

[45] [et levant les yeux il vit le visage de Notre-Dame, plus rayonnante que le soleil.]

[46] La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 126vc, CHEVALIER QUE NOTRE DAME APPELA SON CHAPELAIN.

[47] « Tes vis n'est pas oscurs ne torbles, / Ainz est plus clers a quatre doubles / N'est li solauz en plain esté. » (I Mir 31, vv. 45-47), « …Qui sor les angeles ert plus clere / Que li chierges sor les chandoiles / Ne li solaus sor les estoiles » (I Mir 37, vv. 382-386), etc.

[48] [Voici la Vierge Marie, en la très bonne compagnie d'anges ; elle était plus lumineuse que le soleil et resplendissait plus qu'une source de lumière.]

[49] [Son visage était plus clair que le soleil du ciel, sa parole plus douce que des gouttes de miel] ; source P.1174-14, « obviamque quandam honestissimam personam <u>ipso sole splendidiorem</u> habuisse talia sibi melliflue depromentem ».

Come solail en jur d'esté.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XXXVI, vv. 58-59)[50]

Enluminout la belté de li,
Cum fet le solail entur midi.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XLII, vv. 61-62)[51]

Le temple enlumenout de sa bealté
Cum fet le solail le jur de esté.
(*Deuxième collection anglo-normande*, LVIII, vv. 181-182)[52]

En un passage, la comparaison se déplace sensiblement :

Cum relut or en clarté del jur,
Ausi reluseit lur vesture.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XXXVII, vv. 64-65)[53]

L'éclat suprême viendrait de l'éclat de l'or sous les rayons du soleil. Sans doute voit-on ici affleurer la même sensibilité qui fait multiplier les épithètes minérales à Gautier de Coinci :

Que fera donques por la dame
Qui l'esmeraude est et la gemme,
Qui tant est pure, clere et fine
Que tout le monde renlumine ?
(I Pr 1, vv. 83-86)

Tu iez l'escharboucle et la jamme
Qui tant iez pure, clere et fine
Que toz paradys enlumine.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 31, vv. 40-42)

A la loenge de la dame,
De l'esmeraude, de la gemme
Qui tant est sainte et precïeuse,
Resplendissanz et glorïeuse (…)
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 30, vv. 1-4)

Connaissant l'influence des *Miracles de Nostre Dame* sur la *Collection lyonnaise*, on ne s'étonnera pas de retrouver pareilles images minérales dans le récit évoqué ci-dessus de la VISION D'UN PRÊTRE DE ROME. Au cours de son apparition, l'enfant conduit son père adoptif dans une église où tous deux sont témoins d'une messe céleste et du pardon accordé au prévôt de la ville, mort récemment. La lumière est

[50] [Chacun d'eux avait une clarté comparable à celle du soleil d'été] ; source P.175, « ex quorum corporibus profusa lux intima procul & in circumposita jubar jaculabatur. »

[51] [Sa beauté répandait sa lueur comme le soleil en plein midi] ; source P.1162, « Hec & faciei miraculo, que solis jubar obnubilaret luce sua ».

[52] [Elle éclairait le temple de sa beauté comme le soleil un jour d'été] ; source P.899, « sancta Maria ultra solis splendorem inedicibili claritate prefulgida ».

[53] [Leurs vêtements brillaient comme l'or à la lumière du jour] ; source P.150, « & vultibus & vestium cultibus insigne deitatis preferencium ».

une des caractéristiques des premières créatures célestes aperçues (les saintes Agnès, Lucie et Cécile occupées à nettoyer l'église) :

> (…) trois virges belles a devise ;
> richement eront coronees
> d'or, de pierres luisanz et chieres.
> (*Collection lyonnaise*, f. 82ra)[54]

La gradation permettant d'assurer la supériorité mariale se marquera ici encore par la conjonction des métaphores minérales et solaires :

> (…) Qui alloit dejoute la mere
> al roi del ciel qui est coronee
> et de preciouses perres paree :
> plus que li soleuz reluisoit.
> (*ibid.*, f. 82rb)

Jamais toutefois dans les exemples que nous venons de donner la comparaison ne va jusqu'à la métaphore ; l'explication en est simple : le soleil est traditionnellement image du Christ, plus que de sa mère[55]. Le compilateur du *Rosarius* opère un glissement, dont il sent la nécessité de se justifier :

> Cele qui est du soleil mere
> se au soleil je la compere
> nul a merveille ce ne tigne.
> (*Rosarius*, II, 33, ff. 223va-vb)

Avant d'ailleurs de créer un néologisme qui lui permet d'honorer la Vierge de ce titre glorieux sans tout à fait en dépouiller son Fils : « Diex est solaus, elle solaille » (f. 223vb). Dans ce jeu de balancier entre un luminaire masculin et un luminaire féminin, l'iconographie comme l'encomiastique emploient habituellement le couple du soleil et de la lune, comme on le lit chez Gonzalo de Berceo : « Tenié por sol af Fijo, la Madre por sstrella » (q. 117b). Le poète de la Rioja et l'auteur de la *Collection lyonnaise* sont toutefois les seuls à employer l'épithète « lune ». On la lit à deux reprises dans ce dernier recueil, dans le miracle de la MAGIE NOIRE et dans celui de la NONNE QUI N'EUT PAS LE TEMPS D'ACHEVER SA PÉNITENCE :

> Lune estes entre les esteiles.
> (*Collection lyonnaise*, f. 79vb)

---

[54] On relèvera un nouveau problème de rime ; la source de ce récit nous étant inconnue, nous ne pouvons suggérer de correction, sauf à s'inspirer de la citation suivante pour rétablir « d'or, de pierres luisanz parees ».

[55] On en trouvera l'attestation en langues vernaculaires dans les nombreuses épithètes que nous avons relevées à l'entrée « Mère du Soleil… » (voir Annexe 3) ; dans le miracle de l'IMPÉRATRICE, Gautier de Coinci utilise dans le même rôle la paire soleil / étoile : « Croire devons que mout est clere / Et mout d'esmeree matere / La sainte estoile ou s'asconsa, / Ou se repost, ou s'aombra / Li clers solaus et li clers rais / Qui esclarcist tous les cuers vrais » (II Mir 9, vv. 2265-2270).

Si co lune par sa beuté
passe les esteles del ciel,
issi la virgine Marie
sus totes choses reflambie.
(*ibid.*, f. 92va)

La lune n'est pas inconnue de l'euchologie mariale, mais elle est habituellement employée pour évoquer la maternité virginale[56]. Même quand ils font une lecture mariale du *Cantique des Cantiques*, c'est dans ce sens que les commentateurs lisent « quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens pulchra ut luna electa ut sol terribilis ut acies ordinata » (*Cant.* VI, 9)[57].

La *Collection lyonnaise* occupe une place un peu particulière dans le corpus, car le recueil s'ouvre sur les VISIONS D'ÉLISABETH DE SCHÖNAU. Dans la géographie des expériences mystiques d'Élisabeth, la lumière joue un rôle essentiel : lors de ses extases, Élisabeth dit en effet être transportée jusqu'au « lius de clarté », à lire vraisemblablement « l'uis de clarté » (f. 21va)[58], comme si la lumière marquait la frontière de l'entrée dans la sphère de la vision. De fait, elle est un élément très constant dans les mariophanies de cette collection. Le poète la mentionne aussi bien dans des récits mettant en scène la cour céleste[59] que lors de rencontres fort intimes, comme l'apparition nocturne à GONDRÉE ou celle à JEAN DAMASCÈNE :

En cel dormir ou ele estoit
vis li ere qu'ele veoit
<u>une grant clarté</u> devant li
et Nostre Dame qui li dit…
(*Collection lyonnaise*, f. 37ra)[60]

---

[56] Voir par exemple : « Lune plaine, non descroissans, (…) / Tous tans reonde et enterine » (citation du *Miserere* du Reclus de Molliens dans le *Rosarius*, I, 24, f. 5vb) ou la « Lune sanz lueur transitoire » des *Neuf joies* (également citées dans le *Rosarius*, II, 1, f. 100ra), derrière lesquelles on reconnaît sans difficulté la *luna indeficiens* des théologiens latins. Cette *luna indeficiens* s'oppose à la lune symbole d'instabilité que foule du pied la femme de l'Apocalypse (« amicta sole, et luna sub pedibus eius »), à propos de laquelle Adam de Perseigne explique : « Luna significat mutabilitatem et defectum temporalium » (*Sermo V*, in *PL*, vol. CCXI, col. 740). Gérard GROS a proposé d'autres rapprochements avec les vers du *Miserere* que nous citons ; voir « Vierge de lumière et *Miserere* chez le Reclus de Molliens », in *Pris-ma* 17/1 (2001), pp. 73-89, part. p. 77.

[57] Ainsi lit-on chez Amédée de Lausanne : « Pulchra ut luna, quia casta permanens in saeculum saeculi » (*Homilia II de Justificatione vel ornatu Mariae Virginis*, éd. BAVAUD, 1960, p. 74).

[58] La leçon du fr. 818 est « al lius de clarté », mais le texte latin donne « ostium luminis » ; une simple erreur de lecture a pu occasionner le passage de « a l'uis de clarté » à « al lius de clarté ».

[59] Voir le SIÈGE DE CONSTANTINOPLE (« A une part lor a mostré / une dame qui plus resplant / que li soleuz tant soit luisant », également dans la source : « conspiciebat quamdam inestimabilis claritatis feminam »), SAINT BON (« Une grant clarté venir vit (…) plus clere que nule gemme » ; source : « venit sullimis angelorum domina »). Dans la VISION DU PRÊTRE DE ROME, la lumière est portée par l'enfant qui conduit le vieillard vers la rencontre mystique, confirmant qu'elle est le signe premier de l'entrée dans un autre univers de perception.

[60] [Dans le sommeil où elle se trouvait, il lui sembla voir devant elle une grande clarté et Notre-Dame qui lui dit…]

Bien ne veilla ne ne dormoit.
Devant soi vit a grant clarté
- plus grant qu'en un bel jor d'eté-
venir la reïne del cel
et des anges un grant moncel. (...)
(*Collection lyonnaise*, f. 49rb)[61]

Aucune autre de nos collections ne confère à la lumière cette fonction liminaire. On retiendra par ailleurs que la lumière peut émaner dans la *Collection lyonnaise* de toute créature céleste, et que jamais elle ne provoque la crainte.

Il en va tout autrement dans la *Vie des Pères*, surtout en ses rédactions les plus récentes (deuxième et troisième rédactions largement diffusées, ainsi que l'interpolation B). Les derniers récits de l'interpolation B contiennent de façon systématique de ces mariophanies lumineuses. Nous avons cité ci-dessus une comparaison de la clarté avec le soleil. Dans le même récit du CHEVALIER QUE NOTRE-DAME APPELA SON CHAPELAIN, le narrateur prend la peine de souligner la permanence de la clarté :

Apres mout pou de temps avint
que la mere Dieu li revint ;
en biauté, en clarté si grant
apparut com ot fet devant.
(*Vie des Pères*, Interpolation B, VIII)

Les deux récits suivants, la PARTURIENTE JUIVE et le PAUVRE CHARITABLE évoquent de même cette clarté[62]. Mais dans les récits non interpolés, le lecteur est tout autant frappé par le caractère ineffable, voire insoutenable, de la lumière que par sa récurrence. Les récits s'enchaînent en redisant cet aspect merveilleux :

Une dame en conduit l'avoit,
qui si biele et si clere estoit,
a grant paine souffrir pooient
la grant clarté qu'en lui veoient.
(*Vie des Pères*, XLVI, vv. 20726-20737)[63]

Une apparition d'une blancheur éclatante est au cœur du chapitre XLVIII (MÈRE MEURTRIÈRE), puis de la PRIÈRE MIMÉE PAR LA COUR CÉLESTE :

---

[61] [Il ne veillait ni ne dormait vraiment. Il vit devant soi dans une grande clarté, plus grande qu'en un beau jour d'été, venir la reine du ciel et une grande troupe d'anges.]

[62] Certaines de ces mariophanies sont simplement dans le prolongement de ce que nous avons pu observer ailleurs : « (...) une dame devant lui vint / de qui si grant clartez issoit / que li leuz en resplandissoit. » (*Vie des Pères*, XVIII, vv. 8607-8609) ; « Dedenz la cambre en est entree, / qui toute en fu enluminee. » (*Vie des Pères*, XLVIII, vv. 21776-21777) ; « Cest liex fu si enluminez /et si tres bele la clartez (...) » (*Vie des Pères*, LXIV, vv. 22796-22798).

[63] [Une dame le conduisait, qui était si belle et si rayonnante qu'on pouvait difficilement endurer la clarté qu'on voyait en elle.]

Il vit Nostre Dame devant,
si tres biele et si avenant,
si clere et si enluminee,
d'une coroune corounee,
que langhue dire ne porroit
la riquece qui i estoit.
D'angles estoit environnee
la tres douce dame houneree.
Sour un siege sist, si bien fait,
si presciex et si pourtrait
con des oevres de paradis.
(*Vie des Pères*, L, 22826-22835)[64]

La clarté est d'ailleurs l'élément le plus marquant, au terme d'une gradation, de la mariophanie finale après la mort du jeune FIANCÉ DE LA VIERGE :

(…) vers le ciel gardent, venir voient
aval si biel compaignie
et de clarté si raemplie
que langhe ne porroit conter,
et si oient entour canter
si douce vois et si serie,
mieudre que nule melaudie.
Mout fu tost demourés li dex
quant la clarté aproça d'ex.
Une dame virent venant,
si tres biele et si avenant
plus blanche estoit que flour de lis
li cors de li et touz ses vis.
La grant clarté qu'en li estoit
nus d'aus souffrir ne le pooit,
ainçois furent si esbahi
cascunz a la terre caï
(*Vie des Pères*, LVI, vv. 25343-25359)[65]

Les apparitions lumineuses de la *Vie des Pères* suscitent de saints effrois qui semblent les conditions préalables à la conversion du cœur des hommes, à leur ouverture au message divin. Le rapprochement est patent avec les manifestations vétéro-testamentaires de la gloire de Dieu, devant laquelle on se voile la face. Pensons par exemple à Moïse face au buisson ardent (*Ex.* 3, 6) ou aux visions d'Ézéchiel : « haec visio similitudinis gloriae Domini et vidi et cecidi in faciem

[64] [Il vit devant Notre-Dame, si belle et charmante, si claire et lumineuse, portant une couronne dont nulle bouche ne pourrait décrire la richesse. La très douce et honorable dame était entourée d'anges. Elle était assise sur un siège précieux et bien décoré comme il convient aux œuvres paradisiaques.]

[65] [Ils regardent vers le ciel et voient descendre une belle compagnie, si lumineuse qu'aucune langue ne saurait le conter ; ils entendent autour d'eux des chants très doux et très sereins, plus beaux que toute autre mélodie. Leur deuil se trouva aussitôt suspendu quand la clarté s'approcha d'eux. Ils virent venir une dame très belle et charmante ; son corps et son visage étaient plus blancs qu'une fleur de lis. Aucun d'eux ne pouvait endurer la vive lumière qui émanait d'elle ; ils en furent au contraire tous si effrayés qu'ils tombèrent à la renverse.]

meam » (*Ez.*, 2, 1). Un élément toutefois de ces théophanies bibliques reste sans équivalence dans les contes de la *Vie des Pères*, c'est le recours aux images ignées[66].

On les voit poindre dans « Fou » (miracle de l'EXCOMMUNIÉ) :

Cil s'esbahi de la clarté
dont il i ot a tel plenté
qu'il li sembla ke li leuz arsist.
(*Vie des Pères*, X, vv. 5007-5009)

Ce n'est toutefois là que notation fugitive qui n'a pas la même portée que le flamboiement quasi permanent des mariophanies chez Gautier de Coinci. Bien sûr on pourra relever des vers de Gautier conformes à ceux cités ci-dessus. Ainsi lors du SIÈGE DE CONSTANTINOPLE :

Tout enlumine et tout esclaire
La contree, ce li est vis,
De la clarté de son cler vis.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 12, vv. 126-127)[67]

Comme l'auteur de la *Vie des Pères*, Gautier de Coinci n'hésite pas à prêter une force aveuglante à la clarté mariale[68] Pourtant le plus souvent c'est par la comparaison à quelque astre qu'est donné à imaginer l'éclat de la figure mariale.

A grant clarté i descendi ;
La chapele si resplendi
Comme s'il fust plains mïedis.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 37, vv. 363-365)[69]

Si vestement aussi reluisent
Et resplendissent com la raie
Qui au matin en esté raie.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 41, vv. 194-196)[70]

---

[66] Citons quelques passages de la première vision d'Ézéchiel : « et vidi et ecce ventus turbinis veniebat ab aquilone et nubes magna et ignis involvens et splendor in circuitu eius et de medio eius quasi species electri id est de medio ignis » (*Éz.* 1, 4), « et similitudo animalium aspectus eorum quasi carbonum ignis ardentium et quasi aspectus lampadarum haec erat visio discurrens in medio animalium splendor ignis et de igne fulgor egrediens » (1, 13), « et vidi quasi speciem electri velut aspectum ignis intrinsecus eius per circuitum a lumbis eius et desuper et a lumbis eius usque deorsum vidi quasi speciem ignis splendentis in circuitu » (1, 27).

[67] [Il lui semble qu'elle illumine et éclaire toute la région de la clarté de son clair visage] ; source P.1714, « vidit quandam ineffabilis pulcritudinis dominam niveis vestibus indutam a summo celo procedentem cum inestimabili multitudine virorum vestibus albis indutorum » ; on pourra se reporter aux vers 279 sqq. de II Mir 29, à II Mir 9, vv. 2199-2201 (« Si tres clere, ce li est vis, / De la clarté de son cler vis / Toute la mers est esclarcie ») ou encore à I Mir 10, vv. 806-807 (« Qui plus reluist et plus est clere / Que clers solaus a miedi ».

[68] « La grant clartez de son cler vis / M'a ja les ieus toz esbloez » (I Mir 17, vv. 646-647) ou encore « Si grant clarté i a veüe / Que grant peür en a eüe » (I Mir 19, vv. 217-218).

[69] [Elle descendit dans une grande clarté ; la chapelle resplendit comme s'il était midi] ; source P.1226, « venit clemens et pia virgo Maria ».

[70] [Ses vêtements reluisent comme le rayon qui brille au matin.]

Et pour la seconde apparition à la PUCELLE D'ARRAS, Gautier double la métaphore cosmique d'une référence plus terrestre, inspirée par le cadre architectural du prodige. Alors que la malade est en incubation,

> L'eglyse voit si esclarcie
> Qu'il samble bien que mil estoiles
> Ait la dedenz et mil chandoiles
> Et mil tortis toz embrasez.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 27, vv. 348-351)[71]

De fait, Gautier est le poète qui a poussé le plus loin et avec le plus d'audace la métaphore ignée. Dans le portrait de la Vierge du SACRISTAIN VISITÉ, le poète l'enchevêtre aux images cosmiques et minérales :

> Au moigne, luez qu'endormis fu,
> Sambla por voir que plains de fu
> Fust li mostiers et plains de flamme,
> Car devant lui vint une dame
> Qui fu plus clere que solaus
> A mïedi quant est plus haus.
> Et fu d'une robe vestue
> Qui toute fu a or batue,
> Plaine de pierres precïeuses
> Si cleres et si glorïeuses
> Toz li mostiers resplendissoit
> De la lueur qui en issoit.
> Plus avoit blonz les crins et sors
> Et plus luisanz que n'est fins ors,
> Et si tres cler si oel estoient
> Que deus estoiles resambloient.
> Resplendissant avoit la face
> Plus qu'esmeraude ne thopace.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I, Mir 31, vv. 79-96)[72]

L'image du feu souligne la sainteté mariale, comme elle peut manifester les sentiments d'une Vierge courroucée :

> La face avoit plus enflamee
> N'est en fornaise charbons vis.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 43, vv. 259-265)[73]

---

[71] [Elle voit l'église tellement illuminée qu'il semble bien qu'il y ait là mille étoiles, mille chandelles et mille cierges tous enflammés.]

[72] [Dès qu'il fut endormi, il sembla au moine – sans mentir – que l'église était pleine de feu et de flammes, car devant lui vint une dame plus claire que le soleil à midi, lorsqu'il est le plus haut. Elle était vêtue d'une robe en or battu, pleine de pierres précieuses si claires et glorieuses que toute l'église resplendissait de la lumière qui venait d'elles. Elle avait les cheveux plus blonds, plus dorés et plus brillants que de l'or fin, et ses yeux étaient si clairs qu'on aurait dit deux étoiles. Elle avait le visage plus brillant qu'émeraude ou topaze.]

[73] [Elle dormait une nuit près de son époux, très heureuse. Incapable de dire un mot, elle vit l'image qu'elle avait si souvent servie et invoquée de bon cœur. Elle avait le visage plus enflammé que du charbon ardent dans la fournaise.]

Pourtant, malgré le très net enrichissement du lexique, Gautier constate l'impuissance du poète à dire avec toute l'efficacité souhaitée l'éclat de la Vierge. Il regrette cette insurmontable aphasie dans le miracle de SAINT BON. Le cortège céleste y est enveloppé, comme dans les autres versions, par la lumière céleste :

> Tel clarté voit sor lui descendre
> Qu'il ne voit goute, ce li samble.
> Toz li cors li fremie et tranble,
> Car bien li samble que l'eglise
> De toutes pars soit toute esprise.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 36, vv. 40-44)[74]

Le poète s'efforce de jouer de la surenchère lorsqu'apparaît Marie, mais après pareille hyperbole, il ne lui reste d'autre choix que d'avouer son incapacité à trouver les mots qui conviennent :

> Lors voit, ce li samble, espartir
> Et tel clarté ferir laiens
> Que la premiere fu nïens.
> Cele clartez vint dou cler vis
> La mere au roi de paradys,
> Qui en l'eglise est luez entree
> Comme royne coronee.
> Si grant clarté entor li a
> La mere au roy qui tot cria
> Qu'il n'est langue qui ja le die.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 36, vv. 66-75)[75]

Les lecteurs et émules médiévaux de Gautier de Coinci ont manifestement été marqués par ce goût des mariophanies spectaculaires ; on en trouve quelque écho dans les *Miracles de Notre-Dame de Chartres*[76] de Jean le Marchant – c'est d'autant plus surprenant que le poète ne mentionne jamais par ailleurs de lumière céleste. L'une est une apparition à un FIANCÉ DE LA VIERGE, SAINT EDMOND, donateur d'un fermail à Marie :

> Entor mie nuit s'esveilla,
> Mes de ce moult se merveilla
> Qu'il vit dever le ciel descendre
> Unne grant clarté et porprendre
> La granche en chacune partie,
> Dom la granche fu esclardie
> Et de la clarté enluminee

[74] [Il lui semble voir descendre sur lui une telle clarté qu'il ne voit plus rien. Tout son corps tremble et frémit, car il lui semble bien que l'église soit en tout point envahie par les flammes.]

[75] [Il lui semble alors voir des éclairs, comme si éclatait une clarté telle que la première n'était rien en comparaison. Cette clarté venait du clair visage de la mère du Roi de paradis qui est entrée dans l'église, couronnée comme une reine. La mère au Roi créateur de toute chose a autour d'elle une si grande clarté que personne ne peut le dire.]

[76] JEAN LE MARCHANT, *Miracles de Nostre Dame de Chartres*, éd. Pierre KUNSTMANN, 1973.

Com s'el fust de feu esbrasee.
(Jean le Marchant, XXIII, vv. 277-284)[77]

La comparaison avec un incendie est ici un apport de Jean, ce qui n'était pas le cas quelques pièces avant, quand Jean le Marchant racontait comment Marie avait pris possession d'une église. Alors, les images très largement inspirées par la Pentecôte, et donc évocatrices d'un feu plus riche symboliquement, venaient bien du modèle latin :

Et qu'il virent apertement
Un semadi, enprés complie,
Que l'iglise fu raëmplie
D'une clarté, d'une lumiere
- ne sei par voste ou par verriere.
Dedans l'iglise descendi,
Dom l'iglise si resplendi
Que tuit en furent esbahi
Et li oil de cels esbloï
Qui celle clarté regardoient,
Et li cierge, qui cler ardoient,
Toute leur clarté en perdirent.
Et ovec un escrois oïrent
Qu'avis leur fu qu'eüst tonné.
(Jean le Marchant, XVIII, vv. 14-27)[78]

À partir de Gautier de Coinci et de la *Vie des Pères*, la mariophanie devient un phénomène spectaculaire et intimidant ; comme tout songe, elle induit une perception exacerbée voire traumatisante[79]. Le trait court dans diverses versions de l'ABBESSE GROSSE :

Tant par fu bele que telz vint
Con je sui bien nel retrairoient

[77] [Il s'éveilla vers minuit, mais s'étonna fort de voir une grande clarté descendre du ciel et inonder la grange ; la grange fut éclairée et illuminée de clarté, comme si elle avait été embrasée] ; source : « accidit ut circa mediae noctis tempus evigilans claritatem magnam de celo descendere et totam subito granicam immenso perfundi lumine prospexisset ».

[78] [Et ils virent ouvertement, un samedi, après complies, que l'église fut remplie d'une clarté, d'une lumière dont je ne sais si elle entra par la voûte ou par un vitrail. Elle descendit dans l'église ; et l'église en resplendit tellement que tous furent étonnés. Les yeux de ceux qui regardaient cette lumière furent éblouis, et les cierges, qui dégageaient une lueur vive, en perdirent leur clarté. En même temps, on entendit un fracas tel qu'on crut qu'il avait tonné] ; source « apropinquante jam hora noctis dominice quidam fulgoris radius simul in Carnotensem descendit ecclesiam, qui eam tanti luminis claritate replevit ut cerorum ardentium lumina superaret, intuentium in se reverberans aciem oculorum. Protestantur etiam adhuc et ipsi fideles qui ibidem tunc aderant non solum vidisse radium sed et sonum quendam audisse ita ut plerique eorum dicerent se potius audisse tonitruum ».

[79] Pour des comparaisons avec d'autres types de songes, voir Claude CAROZZI, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, 1994 ; Maria Pia CICCARESE, *Visioni dell'aldilà in Occidente*, 1987 ; Claude LECOUTEUX, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge*, 1992, pp. 121-144.

Et li doi angele cler estoient
Plus que solaus n'est en esté.
L'abeesse a grant piece esté
De la clarté en grant freür.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 20, vv. 122-127)[80]

Apareció.l la Madre del Rey de magestat,
dos ángeles con ella de muy gran claridat.
(…)
De la gran claridat fo mucho embargada.
(*Milagros de Nuestra Señora*, q. 529 c-d et 530c)[81]

Quant l'abeesse a lés lui si grant clarté veüe,
De la paour qu'el a tout le sanc li remue.
(Jean de Saint-Quentin, *Dit* X, vv. 85-86)

La remarque était pourtant absente du modèle latin, et de nouveau on trouve une preuve de l'influence des *Miracles de Nostre Dame* sur les œuvres plus récentes. Le fait est tout à fait assuré pour les *Milagros de Nuestra Señora ;* quant à Jean de Saint-Quentin, s'il suit visiblement la trame de la *Vie des Pères* – où l'abbesse n'est effrayée par aucune lumière – il a pu puiser ce détail dans les *Miracles de Nostre Dame* dont nous avons vu qu'ils circulaient souvent conjointement avec la collection anonyme.

Il faut veiller toutefois à ne pas grossir le trait, et un arrêt sur les textes liés au sanctuaire de Soissons permettra de mieux jauger la part de la lumière dans les *Miracles de Nostre Dame* et dans l'une des œuvres héritières, les *Cantigas de Santa María*. Gautier de Coinci comme le poète alphonsin travaillent d'après les *Miracula Sancte Marie Suessionensi* d'Hugues Farsit, œuvre latine saturée de métaphores lumineuses ; le deuxième miracle de la collection, qui tient en une phrase, ne place-t-il pas toute l'histoire du sanctuaire sous ce signe éclatant ?

Aiunt a quibusdam ex languentibus pridie hujus beneficii coelitus dari visas esse claritates copiosas, coelitus per fenestras ecclesiae vitreas illapsas, quasi quaedam praeconia largitionis sequentis. (chapitre II)

Offrandes de luminaires, miracles cosmiques (étoiles chassant les nuages), interventions de Marie pour guider des pèlerins dans la nuit, guérisons de cécités… tout concourt à faire de l'embrasement artistique projeté pour l'embellissement de la cathédrale l'image de la gloire mariale.

Gautier conserve les notations lumineuses des quatre chapitres qu'il a choisi de traduire, voire les amplifie. La brève notation du PIED COUPÉ (« in una noctium dormienti apparuit cum tanto splendore qualem mortales oculi ferre non poterant »)

[80] [Elle était si belle qu'à vingt, nous ne parviendrions pas à en témoigner. Et les deux anges étaient plus clairs que le soleil en plein été. L'abbesse est restée un long moment effrayée de la clarté.]

[81] [La Mère du Roi de majesté lui apparut, accompagnée de deux anges d'une grande clarté. (…) Elle fut vivement gênée par la grande clarté.]

occasionne une douzaine de vers où se mêlent tendresse amoureuse et crainte respectueuse :

> Une nuit endormis se fu.
> La douce mere au roy Jhesu,
> Qui roïne est de tout le mont,
> De paradis lassus amont,
> Ce li sambla, descendre vit
> En sa maison et en son lit.
> Tant par fu bele, c'est la somme
> Qu'il n'est bouche ne langue d'omme
> Qui raconter le vos seüst
> Ne n'est ielz d'omme qui peüst
> Esgarder son vis ne veoir,
> Tant par est clers de grant pooir.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 25, vv. 353-364)[82]

Gautier fait sienne avec jubilation les allusions à cette fabuleuse lueur, mais il ne retient aucun des récits centrés sur la question de la cécité ni de l'aveuglement temporaire. Il hérite de la mention de clarté et l'amplifie, l'enrichit de ses talents rhétoriques.

Alphonse X en revanche gomme progressivement ces traits de ses traductions au fur et à mesure qu'avance son projet. C'est à bien à Hugues Farsit qu'il emprunte la première notation lumineuse, en traduisant le chapitre où Marie apparaît à des pèlerins en route vers Soissons, égarés dans une forêt à la tombée de la nuit. La luminosité est l'analogie, très simplement matérielle, du rôle effectif de Notre-Dame de Soissons dans la vie des pèlerins :

> viron mui gran lume (...)
> viron huna mui bela
> moller (...)
> mas tina na man' un baston
> que resprandecia.
> (*Cantigas de Santa María*, 49, vv. 48, 53-54, 58-59)[83]

L'appauvrissement est toutefois remarquable : comme la fée de quelque lai breton, Marie porte un bâton qui sert de flambeau à toute la compagnie. L'interprétation

[82] [Une nuit tandis qu'il dormait, il lui sembla voir descendre, du paradis, du ciel dans sa maison et sur son lit, la douce mère du roi Jésus, reine du monde entier. Elle était si belle, à dire vrai, qu'aucune bouche humaine ne saurait vous le raconter. Et nuls yeux d'homme n'auraient pu observer ni regarder son visage, tant était grande sa clarté.]

[83] [ils virent une grande lumière (…) ; ils virent une très belle femme (…) ; mais elle tenait dans sa main un bâton qui replendissait.] ; source Hugues Farsit, ch. XVIII, « vident candorem claritatis immensae, et ob noctis caliginem multo amplius notabilem, plurimum tamen blandimenti magis quam horroris pollicentem. Et in medio splendoris illius intuentur quasi imaginem femineam speciei Virgineae… » [Ils voient une lumière d'une immense clarté, et rendue encore plus remarquable par l'épaisseur de l'obscurité, annonciatrice de beaucoup plus de réconfort que de crainte. Et au milieu de cette lueur, ils voient l'image d'une femme, ayant les traits de la Vierge…]

spirituelle très manifeste dans le texte latin demande maintenant un effort, d'autant que le refrain n'encourage guère la méditation : « Ben com' aos que van per mar / a estrela guia, / outrossi aos seus guiar / vai Santa Maria. ». Cantonnés dans une analogie entre les dangers de la navigation et ceux du pèlerinage sur la terre ferme, les auditeurs ne sont guère invités à exploiter symboliquement l'image de l'étoile.

Traduisant plus tard le chapitre XI, Alphonse X ne garde plus rien des lignes suivantes : « Erat autem species gloriosae Virginis tam in vestimentis quam in facie candore admirabili, quales coelestes et lucis aeternae incolas dignum est apparere »[84]. Les mariophanies lumineuses n'ont pas disparu des *Cantigas de Santa María*[85] ; elles y sont simplement moins systématiques. Il est rare qu'elles y soient spectaculaires. Souvenons-nous pourtant de ce que nous avions constaté au sujet des images cultuelles : au relatif silence des textes correspondait une constante figuration dans les miniatures, indice de l'évidence de leur présence dans tous les miracles. Il pourrait bien en être de même pour les mariophanies. En effet, le Códice Rico peint systématiquement deux anges aux côtés de la Vierge des apparitions ou visions ; ne pourrait-ce être un moyen de donner à voir la lumière diffuse autour de la figure mariale, non sans quelque analogie avec les sphères dorées placées dans le manuscrit fr. 818 de la Bibliothèque nationale ? Le nimbe et la couronne auront pu sembler insuffisants à conférer à Marie toute la gloire qui lui revient. Les anges présents près d'elle, même quand le texte ne les appelait pas[86], rendent visible la place exceptionnelle de Marie dans la hiérarchie céleste. Ils jouent ainsi le rôle qui reviendrait à la lumière dans les textes.

Parcimonie n'est donc pas nécessairement synonyme de disparition des mariophanies lumineuses. On a plutôt le sentiment que pour les auteurs de la deuxième moitié du XIIIe siècle ou du début du XIVe, le halo lumineux est une évidence. Les poètes ne s'y attarderont donc que dans quelques cas exceptionnels, à

---

[84] [Les vêtements et le visage de la glorieuse Vierge étaient d'un éclat admirable, comme il convient aux créatures célestes et aux habitants de la lumière éternelle.]

[85] Mentionnons les apparitions à l'EXCOMMUNIÉ et à son compagnon, le fou d'Alexandrie (« e chegaron tantos / que todo o lugar foi alumenado », 65, vv. 152) ; celle à PEDRO DE SOLARANA (« claridade sobeja », 69, v. 31); la vision des agresseurs du CHEVALIER AU ROSAIRE (« virono todo / cercado de lume celestial », 121, v. 32) ; l'apparition publique pour la guérison du PIED COUPÉ (« e per huna vidreira con craridade / entrou na eigreja a de gran bondade », 134, vv. 31-32) ; l'apparition à l'ÉCUYER PRISONNIER (« pareceu-ll'a Groriosa / que alumenou a carcer, tan muito vero fremosa », 227, vv. 40-41) ; la vision du chevalier à la LANGUE TRANCHÉE (« e viu enton en dormindo a Virgen santa / que lle pareceu mais crara que o sol en ouriente », 174, vv. 28 et 30) ; la vision de l'architecte chargé des COLONNES DE CONSTANTINOPLE (« mostrou-sse con claridade / ao maestr' u durmia », 31, vv. 47-48) ; la vision qui mettra fin à l'ÉRUPTION DU VÉSUVE (« Santa Maria se mostrou / a unu bon ome con gran resprandor », 307, vv. 32-33).

[86] Ainsi au f. 120r du Códice Rico Escorial, Marie est accompagnée d'anges quand elle vient expulser les démons. Le texte alphonsin s'en tient à la seule mariophanie : « E a Groriosa tan toste chegou / e ant' aquel frade logo se parou » (*Cantigas de Santa María*, 82, vv. 36-37).

connotation mystique, comme la vision de la communion des saints de la cantiga 261 :

> E pois nove dias foi acabar,
> huna noite quiso Deus que veer
> o podesse ; ca viu gran lum' entrar
> per huna estr' e per outra passar,
> como per pont', e passada fazer
> (...)
> Per y os santos.
> (*Cantigas de Santa María*, 261, vv. 36-42)[87]

Ce qui disparaît bel et bien, c'est la valeur spectaculaire et intimidante soulignée dans la *Vie des Pères*, et dans une moindre mesure les *Miracles de Nostre Dame*.

3- Ave Stella Maris

Si l'on s'en tient à la théorie de l'Aréopagite, quel que soit le moyen employé pour faire circuler la lumière divine, Marie n'en est qu'un vecteur, et non la source. Elle porte en elle cet éclat, comme elle a porté à l'humanité la lumière du Salut. Gautier de Coinci accorde à cette idée une place tout à fait singulière par rapport aux autres poètes, grâce à trois épithètes, le conduit (la *doie*)[88], le pont et la fenêtre.

La première épithète fait office d'équivalent vernaculaire à la célèbre image de l'aqueduc employée par Bernard de Clairvaux :

> Descendit per aquaeductum vena illa caelestis, non tamen fontis exhibens copiam, sed stillicidia gratiae arentibus cordibus nostris infundens, alii quidem plus, alii minus.
> (Bernard de Clairvaux, *Sermo in Nativitate beatae Mariae*)[89]

La grâce divine coule sur la terre et sur l'humanité grâce à la participation de Marie au projet divin. Marie, qui a porté le Christ Dieu fait homme, peut aussi porter tous les dons de Dieu à ses créatures. Comme saint Bernard, Gautier de Coinci dit au présent – et dans un présent qui est celui de l'éternité – l'abondance de biens

---

[87] [Et au bout de neuf jours, Dieu voulut lui accorder sa vision : elle vit une vive lumière entrer d'un côté et passer de l'autre, comme un pont, et les saints marcher dessus.]

[88] On les retrouve très ponctuellement chez ses émules les plus proches, mais elles sont véritablement la marque propre du Prieur bénédictin.

[89] *Sancti Bernardi Opera*, t. V, p. 277 ; [Ce filon d'eau céleste est descendu à nous par un aqueduc, non pas avec l'abondance d'une fontaine, mais, laissant tomber la grâce goutte à goutte dans nos âmes arides, aux unes moins, aux autres plus.°

transmis ainsi par la Vierge, « dois de misericorde », « dois de douceur », « dois de pais et de concorde », « dois qui tout cure et monde ». À ce sens théologique s'ajoute chez le Prieur bénédictin le plaisir associé à la source d'eau vive, en particulier dans l'expression « dois de douceur » :

> C'est la fontainne, c'est la dois
> Dont sort et vient misericorde,
> Douçours, pitiez, pais et concorde.
> C'est li tuiaus, c'est li conduis
> Par ou tous biens est aconduis.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 102-106)[90]

La « fenestre du ciel » - ou la porte – comme le « pont » (que d'ailleurs Gautier emploie souvent dans les mêmes vers) ont un fonctionnement sensiblement différent. La « fenestre » est d'un emploi décalé par rapport à la tradition mariologique dans laquelle la verrière, que traversent sans la briser les rayons du soleil, est plutôt métaphore de virginité[91]. La transparence de la fenêtre sert ici à exprimer la totale diaphanéité de la figure mariale :

> Rose, gemme esmeree qui fenestre iés et porte
> De gloire pardurable (...)
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Prière 37, vv. 21-22)

Mais l'image est à double sens : la fenêtre – ou la porte – n'est pas seulement ce qui laisse parvenir à nous quelque éclat de la gloire divine, elle est la voie d'accès à la contemplation de cette même gloire dans l'au-delà, la porte – pas trop étroite – vers le Paradis :

> Ele est dou ciel porte, pons et fenestre ;
> Cui metre i vielt, par defors ne remaint.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 4, vv. 39-40)

Le pont de lumière qui dans la cantiga citée plus haut conduit la communion des saints vers le lit de la chrétienne emporte aussi l'âme de cette dernière vers la vision béatifique.

Gautier de Coinci est le seul à insister autant sur le rôle d'intermédiaire de Marie. Il partage en revanche avec ses héritiers l'idée que Marie étant la plus proche de Dieu dans la hiérarchie céleste, la luminosité pourra devenir le moyen de l'identifier lors d'une apparition. Parfois, elle est même le seul signe visuel de la mariophanie. Ainsi en est-il dans l'histoire de la PARTURIENTE JUIVE, présente dans

---

[90] [Elle est la fontaine et la source d'où jaillit et vient toute miséricorde. Elle est le tuyau et le conduit par où passe tout bien.]

[91] Voir les *Neuf Joies* : « Lors fus ausi com la verriere / Par ou li raiz dou soloil passe : / El n'est pas por ce mainz entiere, / Qu'il ne la perce ne ne quasse » (in *Rosarius*, II, 1, f. 100vb).

une interpolation de la *Vie des Pères* et dans les *Cantigas de Santa María*. Les deux narrateurs insistent sur l'éclat de la lumière qui accompagne le message céleste :

> Car des cieux une grant lumiere
> Descendue est soudainnement
> Qui sus la juive resplent.
> Une vois vint o la lumiere
> Qui li dist (…)
> (*Vie des Pères*, Interpolation B, 9)

> (…) ll'ouve log' enviada
> (…)
> Tamanna craridade
> ben come se o sol entrasse
> aly (…)
> (*Cantigas de Santa María*, 89, vv. 36-40)[92]

Dans les deux cas, la voix recommande à la parturiente d'invoquer Marie, la sainte des chrétiens. Non baptisée, pas encore convertie, la parturiente juive n'est pas prête à se trouver face à face avec Marie en personne[93]. Nous l'avons dit, il existe des degrés dans la capacité visionnaire : le PAPE LÉON, purifié par sa pénitence, peut voir Marie directement ; l'assemblée ne verra qu'une lueur :

> Cil qui estoient amassé
> aperçurent bien la clarté ;
> la parolle et la vois oirent
> mais nule rien non entendirent.
> (*Collection lyonnaise*, f. 40vb)[94]

Il faut pour qu'ait lieu la rencontre une prédisposition de l'âme humaine ; la douleur, le repentir sont autant de moyens de rendre plus diaphane l'enveloppe

---

[92] [<La Reine des Cieux> lui envoya alors une clarté aussi vive que si le soleil était entré dans la pièce.]

[93] Le cas des JUIFS DE TOLÈDE est moins ambivalent, le discours étant celui d'une mère qui se plaint des tourments infligés à son fils : « quedam vox elapsa de celo divinitus audita est, que de filio sui unico, tocius mundi salvatore, verberibus & conviciis ac demum morte crucis a judaico populo male vexato, sic conquesta est » (P.16-883) ; « Une voiz del ciel clere oïrent / Ki se pleineit pur sun fiz cher / Ki reinst tut le mund del aversier (…) » (*Gracial*, XX, vv. 52-54) ; « Le poeple oï une voiz clere / Enz icel eir de la duce mere ; / La voiz fu haute duce & pleine, / Si se pleinout de grant aleine / De la hunte de sun fiz & de sei / Ke Gyus firent & la lur lei » (*Deuxième Collection anglo-normande*, XXXII, vv. 21-26) ; « Otra vez crucifigan al mi caro Fijuelo » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 420a) ; « E a voz, come chorando, dizia : 'Ay Deus, ai Deus, / com' é mui grand' e provada a perfia dos judeus / que meu Fillo mataron (…)' » (*Cantigas de Santa María*, 12, vv. 16-17) ; « Une vois est venue del cel / Si se grausa de son fil » (*Collection lyonnaise*, f. 60va). Seule la version provençale laisse planer quelque doute : « Oi ! Oi ! Oi ! Qual malvastat que es entre los homes signatz del signe del creador ! » (*Collection en prose provençale*, phr. 7). De fait, aucune version ne mentionne de lumière, comme si l'univocité du discours la rendait superflue. De surcroît, le prodige a lieu le jour de la fête de l'Assomption. La même évidence est à l'œuvre dans le miracle du PAUVRE CHARITABLE.

[94] [Ceux qui étaient rassemblés virent bien la clarté ; ils entendirent le discours et la voix, mais ils n'en comprirent pas un mot.]

charnelle et de permettre la *visio spiritalis*. Pour qui n'est pas totalement préparé à cette manifestation céleste, la lumière est le signe perceptible à la *visio corporalis*.

Signe suffisamment univoque aux yeux de nos auteurs pour qu'un luminaire se fasse substitut de la présence mariale. Lorsque l'ABBÉ EN MER implore Marie d'envoyer son aide aux voyageurs pris en pleine tempête, c'est un cierge qui apparaît au sommet du navire, éclairant et apaisant l'étendue marine : « ecce in summitatem navis lux magna cerei instar apparuit » (P.1648). L'appel à Marie ouvre la voie à la lumière, de même que l'appel de Gabriel à la jeune femme ouvrit autrefois la voie à l'incarnation de la vraie lumière. Le sens symbolique, d'autant plus net qu'il est question ici d'une navigation périlleuse, est particulièrement prégnant. Deux auteurs romans restent très près de leur source :

> Apertement chascuns d'ialz vit
> Aussi com un grant cierge espris
> Qui descendi de paradys.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 35, vv. 68-70)

> Mas no se guardero que ella summitat de l'albre de la nave va veire
> una clardat a maneira d'un gran tortetz.
> (*Collection en prose provençale*, phr. 131)[95]

Les enlumineurs des *Miracles de Nostre Dame* suivent unanimement le texte. En raison peut-être d'une légère modification apportée par Alphonse X, les artistes du Códice Rico Escorial figurent une Vierge couronnée et nimbée dressée au sommet du mât (f. 54v). Le poète galicien, comme l'auteur lyonnais, ne conservent en effet que l'idée de lumière sans analogie avec le cierge :

> … Quant el sormont de lor veler
> Virent une clarté ester.
> (*Collection lyonnaise*, f. 29rb)[96]

> (…) e viron en cima mui gran lume,
> que alumenava mui mais que outras craridades.
> (*Cantigas de Santa María*, 36, vv. 32-33)[97]

En bout de chaîne, les enlumineurs du Códice Rico rendent manifeste l'analogie initiale entre le luminaire et la Vierge. Quelques pièces plus loin, dans un récit pour lequel nous n'avons pas de source, le poète alphonsin établit une analogie entre le cierge et une mariophanie, comme entre le cierge et une amulette mariale, image miniature dotée de pouvoirs comparables à ceux d'une image cultuelle. Le héros de la cantiga 123 est en effet un moine agonisant dont la peau se met brusquement à noircir. Un de ses frères apporte alors un cierge (« candea da

[95] [Mais ils ne prêtèrent pas attention à la présence au sommet du mât du navire d'une lumière semblable à un grand cierge.]
[96] [Quand ils virent une lumière se tenir au sommet de leur mât.]
[97] [Et ils virent au sommet une très grande lumière qui éclairait plus que tout autre luminaire.]

Virgen ») et le mourant retrouve son apparence première. Il apparaît quelque temps après sa mort pour expliquer le prodige :

> « Porque me torvei todo quando morri,
> esto foi porque os diaboos vi ;
> mais poi-la candea adusseron y,
> fugiron en todos. »
> (*Cantigas de Santa María*, 123, vv. 40-43)[98]

Le récit est exactement identique à ce qu'on lit ailleurs à propos de Marie en personne, dont la seule présence physique suffit à faire fuir les démons[99]. L'auteur anonyme de la paraphrase de l'*Ave Maria* insérée au chapitre II, 16 du *Rosarius* emploie avec la même valeur l'épithète[100] :

> C'est la clarté, c'est bien le cierge
> devant cui toute oscurté fuit.
> (*Rosarius*, II, 16, f. 164va)

En ce sens, tout objet lumineux peut devenir image de Marie, agent et signature de son action miraculeuse[101].

Mais reprenons le miracle de l'ABBÉ EN MER : en raison du thème de la navigation périlleuse, les deux poètes de langue d'oïl convoquent soit juste avant le miracle (I Mir 35, v. 44), soit dans l'action de grâce qui le suit (*ib.*, v. 203 ; *Collection lyonnaise*, f. 29rb) l'épithète « estoile de mer ». L'image est une des plus anciennes dans la littérature mariale et ses fondements sont vétéro-testamentaires : la prophétie de Balaam n'annonce-t-elle pas « orietur stella ex Iacob et consurget virga de Israhel » (*Num*. 24, 17) ? Comme l'étoile qui a guidé les mages vers le Dieu fait homme, Marie est l'étoile qui conduit l'humanité vers la nouvelle Alliance et la rencontre avec le Christ. La fonction première de l'étoile est en effet moins d'éclairer que de guider, et très tôt c'est sous la forme « stella maris » qu'elle est

---

[98] [« Si mon teint se troubla à ma mort, ce fut parce que je vis les diables. Mais quand on eut apporté le cierge, ils s'en fuirent tous. »]

[99] Voir ci-dessous, chapitre 9, pp. 396 sqq.

[100] Marie peut également se donner à deviner derrière des cierges qui ne se consument pas ; ils sont alors signe de sa maternité virginale. Les luminaires offerts pour l'Assomption à Saint-Jean de Latran ont ainsi la propriété de brûler sans rien perdre de leur substance, comme le corps de la Vierge a donné la vie, puis a quitté ce monde, sans jamais connaître la corruption : « Adonc prent son cirge chascuns ; / si le porte a sa maisun. / Quant il l'a porté a l'ostel, / tantost le fait contrepeser / vooir com el moster arsit : / la balance li mostre bien / qu'il n'est ameindrez de rien. » (*Collection lyonnaise*, f. 89rb).

[101] María Isabel PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO a dressé la liste des symboles lumineux dans les *Cantigas de Santa María*, en y associant les guérisons de cécité (« La imagen de la Virgen María en las Cantigas de Alfonso X », in *En la españa medieval*, 15 (1992), pp. 297-320) ; elle relève les cantigas 5, 36, 49, 82, 91, 121, 190, 227, 231, 241, 253, 273, 295, 369, 388, 397.

entrée dans l'encomiastique mariale[102]. Les deux formes, avec ou sans complément, ont une égale fréquence dans notre corpus roman. En dehors même de toute perspective eschatologique, Marie guide les humains dans la dangereuse navigation ici bas et c'est bien la métaphore très classique de la navigation périlleuse qui justifie la fréquence de l'épithète dans notre corpus. On la trouve même chez Adgar, qui utilise pourtant peu les périphrases. Le CLERC LUXURIEUX NOYÉ l'emploie dans sa prière du plus grand péril :

> « (...) Dame, sainte Marie,
> Ne recordez pas ma folie !
> O duz port de tuz perilliez,
> O plenté de tuz mesaisiez,
> Esteille de mer desiree,
> Mere Dieu, reïne honuree,
> Aidez mei a vostre plaisir ! »
> (*Gracial*, XVII, vv. 53-59)[103]

Voici le texte latin utilisé par Adgar :

> « O, inquit, singulare post Deum refugium, te invoco, o integerrima virgo et beatissima mater Filii Dei ! Domina mea Maria, subveni misero, succurre perituro ! Recordare quia etsi secus quam deberem vixerim, tui memoriam venerandam celebrare non neglexi. »[104]

On constatera que l'épithète « esteille de mer » en est précisément absente. En soi, la prière dans la version d'Adgar est beaucoup plus polysémique et spirituellement satisfaisante, puisqu'elle mêle indistinctement le sens concret immédiat (la noyade) et le sens symbolique, perceptible pour l'auditeur dans la convocation de l'image « esteille de mer ». L'épithète est donc appelée par une crainte essentielle, la peur de la damnation.

De même, alors que Théophile est plongé dans les ténèbres de la possession diabolique, c'est bien de ces qualités mariales de refuge et de salut qu'il a besoin. Adgar enchaîne au seuil de la première apparition mariale les relatives glosant ce signifié, comme pour atténuer aussi les traits violents de la rencontre qui va suivre :

---

[102] L'hymne *Ave Stella Maris* est la plus ancienne hymne mariale ; voir Joseph SZÖVERFFY, *A Concise history of medieval Latin hymnody : religious lyrics between Antiquity and Humanism*, 1985, p. 16, mais aussi Dominique IOGNA-PRAT, « Le culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve », in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996, pp. 65-98. Pour se faire quelque idée de la fréquence de « maris stella » dans la littérature mariale latine, on se reportera à l'*Index marianus* de la *Patrologie Latine*.

[103] [« Madame sainte Marie, oubliez ma folie ! Doux port de ceux qui sont en danger, abondance de tous les miséreux, étoile de mer tant chérie, Mère de Dieu, reine très honorée, secourez-moi, s'il vous plaît ! »]

[104] [« Ô unique refuge après Dieu, dit-il, je t'implore, ô très intègre vierge, et bienheureuse Mère du Fils de Dieu ! Marie, ma dame, viens à l'aide du malheureux que je suis, secours-moi dans le danger ! Souviens-toi que si j'ai vécu autrement qu'il ne convenait, je n'ai pas oublié de célébrer ton nom très vénérable. »]

(...)
Ki est aïe a tut le munde,
Ki grace en tutes riens habunde,
Ki est refui a tuz pecheurs,
Ki est a crestiens succurs,
Ki est aïe a tuz erranz,
Ki est tut tens od ses bienvoillanz,
Ki conseille les orphenins,
Ki est veie de pelerins,
Ki est appel de tuz chaitifs,
Ki cumfort dune a ses amis,
Ki est esteile desiree,
Mere Dieu el ciel corunee
(*Gracial*, XXVI, vv. 517-528)

De nouveau revient notre épithète, en une reprise presque littérale, dans une série de vers dont le cœur est toujours la notion de protection et de consolation. De nouveau, elle se trouve jointe aux images du refuge et du port ; quelques vers plus loin, Théophile interpelle Marie en ces termes : « dulce hafne, refui, seür port » (*ib.*, v. 581). Pour Adgar, les deux groupes d'épithètes, « étoile » et « refuge » ou « port » vont de pair, ce qui souligne la singularité d'Adgar dans notre corpus : chez lui, l'invocation de Marie comme « esteille de mer » est très motivée par le sens concret de l'expression. Adgar, qui raconte plusieurs navigations périlleuses, est conscient de l'importance des étoiles pour parvenir au bon port. N'est-il pas le seul à joindre à l'épithète l'adjectif « desiree » ? Que le ciel vienne voiler l'étoile, et le navigateur sera condamné à l'errance voire au naufrage. Si l'étoile se montre, elle ne peut que conduire le voyageur au bon port, le port de salut.

Les autres poètes employant l'épithète « étoile » connaissent aussi « port » et « refuge », mais ne les utilisent pas nécessairement conjointement. L'épithète se lit plusieurs fois assez souvent chez Alphonse X : « estrela mui crara » (*Cantigas de Santa María*, 51, v. 31[105]), « estrela do mar » (*Cantigas de Santa María*, 94, v. 126[106] ; 112, refrain ; 180, v. 52[107]), et au refrain de la cantiga 100 :

Santa Maria,
Strela do dia,
mostra-nos via
pera Deus e nos guia.
(*Cantigas de Santa María*, 100, refrain)[108]

Elle fait partie des rares épithètes présentes dans les premiers contes de la *Vie des Pères* (« estoile marine », conte III, v. 997), se lit dans le prologue des *Milagros de*

[105] Variante de l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE.
[106] Miracle de la SACRISTINE.
[107] C'est bien le seul cas où le lien thématique est patent, puisqu'il s'agit d'une cargaison protégée lors d'une tempête.
[108] [Sainte Marie, étoile du jour, guide-nous et montre-nous le chemin vers Dieu.]

Nuestra Señora (« La benedicta Virgen es estrella clamada, / estrella de los mares, fuïona deseada », q. 32ab) puis de nouveau dans le miracle de l'ABBESSE GROSSE (« estrella de la mar », q. 501b et q. 518c) et dans THÉOPHILE (q. 806c), très fugitivement dans la *Collection lyonnaise* (« La virge est par droit appellee / estoile de mer & nomee », f. 92rb) au cœur d'un récit qui met en jeu le salut de l'âme, l'histoire de la NONNE QUI MOURUT AVANT D'AVOIR ACHEVÉ SA PÉNITENCE. Elle est très souvent convoquée sans motivation particulière chez Gautier de Coinci et dans le *Rosarius*.

Citée uniquement en latin dans les *Miracoli della Vergine* (« tu es maris stella », IX), elle est absente des *Dits* de Jean de Saint-Quentin, et surtout de la *Deuxième Collection anglo-normande*. Pourtant, l'anonyme anglo-normand n'hésite pas à dire que Marie est la lumière des hommes, leur apportant la clarté vitale de la foi :

> « Si m'ad si enluminé
> E de sa grace encuragé. »
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, XXXIV, vv. 59-60)

Nouvelle Ève – l'antithèse Ave/Eva s'exprime pour la première fois dans l'hymne *Ave Maris Stella* – Marie fait briller sur l'humanité une clarté nouvelle. Au-delà des récits de miracles, c'est en ce qu'elle apporte à chacun l'éclat de la foi en Christ qu'elle peut être dite « étoile ». Comme le dit Innocent III dans un sermon pour l'Asssomption : « Merito per auroram designatur Virgo Maria, quae finis damnationis et origo Salutis fuit »[109].

La lumière émanant de la figure mariale a ainsi une double mission : elle manifeste aux yeux des hommes la gloire exceptionnelle de la sainte – et c'est là sa vraie royauté – et sa parfaite pureté qui font d'elle le stade ultime avant la vision béatifique ; mais surtout, elle la reconnaît comme flambeau guidant la chrétienté vers le port du Salut. On comprend mieux dès lors pourquoi le corpus nous donne à lire des textes extrêmement lumineux. Ces éclats ont une fonction spectaculaire qui n'est pas étrangère aux développements contemporains de la narration profane. Ils ont aussi valeur symbolique et ponctuent des œuvres essentiellement optimistes[110], puisqu'il ne peut y avoir miracle que si triomphe la lumière divine sur une autre lumière, lumière noire du Diable, qui ne produit paradoxalement aucune clarté.

Le *Rosarius* pourtant associe très ponctuellement Marie à un végétal sombre, la cannelle, plante représentative du deuil et de la contrition. Le narrateur s'étonne

---

[109] Innocent III, *Sermo in Assumptionem*, in *PL*, vol. CCXVII, col. 581.

[110] Qu'on se reporte à l'étude de Brigitte Cazelles montrant comment Gautier de Coinci déculpabilise le chrétien, ou du moins lui donne de réels espoirs de salut, malgré ses fautes ; Brigitte CAZELLES, *La Faiblesse chez Gautier de Coinci*, 1978.

lui-même de son audace, mais la générosité et la sainteté de Marie enseignent aussi cette contrition parfaite qui pleure non sur ses propres fautes mais sur celles de l'humanité, qui baisse les yeux par amour et révérence de la divinité :

> Par la couleur noire et de cendre
> Je puis trop bien penance entendre
> Qui grant fu en dame Marie
> Combien que pechié n'eust mie,
> Car cil doivent penance faire
> Qui a Dieu vouloir sont contraire.
> (*Rosarius*, I, 32, f. 41vb)[111]

Les chemins sur lesquels Marie a pour mission de guider les héros de nos récits sont loin d'être linéaires et passent par des moments d'ombre. Dans l'obscurité s'opère la purification qui rend capable de contempler dans leur plénitude les gemmes de la figure mariale. La rencontre avec l'image de la Vierge n'est qu'une étape sur l'itinéraire qui conduit vers Dieu.

[111] [Par en la couleur noire et cendrée, je peux bien deviner la pénitence, profonde de la part de la Vierge, bien qu'elle soit sans péché ; ceux-là en effet doivent faire pénitence qui sont opposés à la volonté divine.] Honorius Augustodunensis fait le même commentaire du *cinnamomum* du *Cantique des Cantiques* (4, 14) : « Est autem arbor aromatica cinerei coloris, et significat poenitentes, quibus iterum haec gloriosa cinnamomum fuit, cum eis remedium vitae Jesum profudit. » (*Sigillum Mariae*, in *PL* vol. CLXXII, col. 499)

Chapitre 7

Marie et la Trinité

Les métaphores lumineuses n'en laissent pas moins d'être des épithètes problématiques en ce qu'elles prêtent plus à Marie que ce que la théologie devrait lui reconnaître. Il n'est pas question ici de ces expressions lyriques, notamment galiciennes, où le substantif *lume* est accompagné d'un complément – « lume dos confessores », « lume dos martires »… - qui sont à la croisée de l'encomiastique mariale et de l'érotique courtoise[1]. Invoquer l'être aimé comme la lumière de son être n'est jamais qu'une manière hyperbolique d'exprimer son attachement à la personne. Il s'agit bien plus de ces dont on s'attendrait davantage qu'elles qualifiassent le Christ : c'est ce que nous avons signalé pour le soleil. Elles posent en effet la question de l'articulation du culte marial[2] avec le dogme trinitaire[3].

---

[1] Voir entre autre Afons' Eanes do Coton (cantiga 2, 3), « Ai, meu amigu' e meu lum' e meu ben », Fernan Fernandez Cogominho (cantiga 40, 1), « Ay mia senhor, lume dos olhos meus ! », etc. (éd. sous la direction de Mercedes BREA, *Lírica profana galego-portuguesa*, 1996).

[2] Il y aurait beaucoup à dire sur la catéchèse délivrée par les images de la Vierge. Nous nous en tenons volontairement à un point précisément, sans aborder les questions de l'Eucharistie, de la christologie, de la confession et de la pénitence, ou encore de la rédemption qui occupent pourtant une place prégnante dans les récits. Le miracle a pour fin véritable d'ouvrir aux hommes la *visio intellectualis*, de leur faire découvrir les mystères divins. Brigitte CAZELLES a montré que la principale faiblesse des hommes était de rester aveugles à la divinité, aux machinations du Diable, à leur condition de pécheurs. C'est là précisément qu'il y a un rôle à jouer pour Marie, elle qui apporte la lumière aux hommes : « Notre Dame vient à l'aide des pécheurs pour leur dévoiler la vérité de leur condition et leur indiquer la voie du salut. Quand le pécheur découvre l'étendue de sa faute, alors seulement devient-il à même d'opter entre l'esprit et la chair. L'éveil de la conscience n'est possible qu'après l'intervention mariale ; la pratique de la vertu consiste alors à s'abandonner entre les mains de Notre Dame. » (Brigitte CAZELLES, *La Faiblesse chez Gautier de Coinci*, Stanford, 1978, p. 14, dans un chapitre intitulé « Le rôle de la Vierge dans le dualisme chrétien »).

[3] Le problème a été posé avant nous par de nombreux théologiens et historiens ; il ne concerne pas uniquement le Moyen Âge, mais bien toute l'histoire du christianisme occidental. Pour s'en tenir à l'art et à la littérature, voir les réflexions de Barbara NEWMAN, *God and the Goddesses. Vision, Poetry and Belief in the Middle Ages*, 2003, part. ch. 6, pp. 245-290.

1- Confessions trinitaires

En préambule, il vaut la peine de chercher dans le corpus les évocations de ce dogme. Un terrain privilégié nous est fourni par le miracle de THÉOPHILE, qui contient dans toutes les versions – à l'exception de celle d'Alphonse X – une profession de foi prononcée par Théophile devant la Vierge. Le modèle est en outre le même pour tous nos auteurs[4].

Bien que christocentrique, le *credo* de la version de Paul Diacre met au premier plan la Trinité, et Marie n'apparaît qu'en tant que génitrice du Dieu fait homme. La profession de foi constitue un morceau autonome dans lequel Marie n'apparaît que très fugitivement comme allocutaire (« cum carne, quam ex te, castissima, suscepit »). Le Père et l'Esprit sont nommés dans leur relation avec ce Fils incarné, mais les parties du Symbole de Nicée propres à ces deux hypostases sont absentes. On peut faire les mêmes remarques sur le texte lyonnais, qui suit très fidèlement le latin. Quant au prêtre de la Rioja, il fait précéder les deux quatrains christocentriques d'un quatrain définissant rigoureusement la Trinité, « Padre, Fijo e Spíritu » et affirmant la parfaite égalité des trois personnes. En revanche, la plus ancienne traduction comporte une troublante disparition : si le Théophile d'Adgar confesse un Dieu trin, il ne mentionne plus du tout l'Esprit. Le Fils y est dit né avant tous les siècles du Père, et conçu en la Vierge Marie. Le « de Spiritu Sancto conceptum ex sancta et immaculata virgine Maria » est réduit à cinq mots : « de vus, dame, de virge ». Nul besoin de forcer le texte pour voir se reconstituer une toute nouvelle trinité, Dieu le Père, Marie la Mère et Jésus le Fils. L'infléchissement mariolâtre prend une forme tout aussi sérieuse chez Gautier de Coinci, bien que par des voies divergentes : chez le prieur, l'Esprit est agent de l'Incarnation, mais c'est le Père qui disparaît, et la croyance au dogme trinitaire n'est plus posée en préambule. Pourtant, là encore se reconstitue une trinité, avec Marie comme troisième personne. La Vierge est hissée au même plan que son divin Fils par l'anaphore « Bien croi », qui introduit tout aussi bien la proposition sur l'action du Saint Esprit ou celles sur les grandes étapes de la vie du Christ que les dernières lignes que voici :

> « Bien croi et sai, quez que je soie,
> Que ta volentez est la soie
> Et que la seue est la tiue.
> Haute pucele douce et piue,
> Bien croi et sai de cuer et d'ame
> Que del ciel iez clez et serre.
> Dame iez del ciel, dame iez de terre,

[4] Nous en donnons les textes intégraux en annexe 4.

Dame iez d'aval, dame iez d'amont. »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 1187-1194)[5]

Autant dire que la volonté de chanter dignement la figure mariale met à mal les fondements mêmes de la foi chrétienne, même dans des vers aussi contrôlés que ces *Credo*.

Que Gautier omette le Père pour nommer l'Esprit mérite l'attention, car cela souligne une sensibilité du Prieur à l'Esprit qui est absolument étrangère à ses confrères[6]. La norme est en effet la quasi disparition de la troisième hypostase du corpus miraculaire. Lorsque l'anonyme anglo-normand parle de l'Incarnation, il ne mentionne que le Fils, omettant le rôle des autres personnes de la Trinité :

« (…) Quant le fiz Deu a mei se prist
Pur salver humeine nature. »
(*Deuxième collection anglo-normande*, XVI, vv. 86-87)[7]

« (…) Del salu ke l'angel me dist,
Kant le fiz Deu de mei char prist. »
(*Deuxième collection anglo-normande*, XVII, vv. 63-64)[8]

Non que les invocations ni les symboles trinitaires soient totalement absents[9], mais ils subissent des infléchissements qu'on ne peut ignorer. Quelques rituels de triple récitation de prière, trois poissons pour colmater la brèche d'un navire (*Cantigas de Santa María*, 339), trois apparitions à Théophile, voici bien souvent ce dont il faudra se contenter. Le poète alphonsin ne nomme pas même les trois personnes dans son poème sur la trinité ; il faut dire que la reconnaissance du dogme au seuil du poème ouvre la porte à la contemplation d'un tout autre mystère, celui de la triple virginité mariale, *ante*, *in* et *post partum*[10] :

---

[5] [« Malgré mon indignité, je crois, je sais que ta volonté est la sienne, que la sienne est la tienne. Noble pucelle, douce et pleine de pitié, je crois, je sais en mon for intérieur que tu es la clé et le verrou du ciel. Tu es dame du ciel, dame de terre, dame d'ici-bas, dame de là-haut. »]

[6] La fréquence des mentions de l'esprit est particulièrement élevée chez Gautier. Nous y reviendrons en fin de chapitre.

[7] [… quand le Fils de Dieu vint en moi pour sauver la nature humaine.]

[8] [… du salut que m'adressa l'ange quand le Fils de Dieu prit chair en moi.] Lors du commentaire du psaume Beati immaculati (CHAMP FLEURI), le même auteur gomme toute mention de la Trinité, et l'on cherchera en vain la traduction de « quem in honore sancte Trinitatis diatim psallebat ».

[9] On pourrait cependant relever qu'il n'y a pas d'invocation au Dieu trin au prologue des *Milagros de Nuestra Señora* telle qu'on peut en lire en ouverture du *Poema de Santa Oria* du même Gonzalo de Berceo : « En el nomne del Padre que nos quiso criar / e de don Jhesu Christo qui nos vino salvar, / e del Spíritu Santo, lumne de confortar, / De una santa virgen quiero versificar. » (éd. DUTTON, Londres, 1981, vv. 1-4). On lit en revanche une longue profession de foi trinitaire en prologue de la *Vie des Pères* : « Aÿde Diex ! rois Jesucris, / Peres et Filz, Sainz Esperis » (vv. 1-2), « Dex rois ki mainz en Trinité, / trois personnes en unité » (vv. 179-180)..

[10] Voir le chapitre suivant.

Como Deus é comprida Trinidade
sen enader nen minguar de ssi nada,
est' é cousa çerta e mui provada,
tres pessoas e una Deidade,
segund'esto quero mostrar razon
per que sábian quantos no mundo son
de como foi virgen Santa Maria
en tres guisas duna virginidade.

Ca ela foi virgen na voontade
e ena carn' ante que fosse dada
a Joseph, con que foi esposada,
e foi virgen tenendo castidade,
e ar foy-o en aquela sazon
que foi prenn' e pariu fillo baron,
e ficou virgen como xe soya ;
e assi foron tres en unidade. (...)
(*Cantigas de Santa María*, 414, vv. 2-17)[11]

Le plus souvent, la mention de la Trinité se mue en quaternité. Ainsi Adgar peut écrire au seuil de son recueil :

El nun del Pere faz l'escrit,
Del Fiz e del Saint Esperit,
De la dame sainte Marie
Ki desuz Deu est nostre aïe.
(*Gracial*, Prologue, vv. 27-30)

Toute la question est de déterminer à quel substantif se rattache le complément du nom « de la dame sainte Marie », qui d'un point de vue purement grammatical pourrait tout aussi bien se rattacher à « escrit » que clore la série « pere », « fiz » et « saint esperit ». La syntaxe conserve une ambivalence qu'il n'est peut-être pas indispensable de chercher à surmonter. Ne lit-on pas jusque chez le très savant Jean de Meun « La verron le filz Dieu et sa tres douce mere / Et son saint esperit et son glorieus pere »[12] ?

Notre propos n'est pas d'évaluer – et encore moins de juger – les convictions religieuses profondes de nos auteurs. Les textes que nous lisons répondent à un projet apologétique qui implique une rhétorique de l'excès, et donc de la distorsion. On trouverait sans difficulté les mêmes silences ou abus, voire les

[11] Nous avons modifié le texte et la ponctuation des vers 4 et 5, qui ne nous semblaient pas offrir un sens satisfaisant dans l'édition de Walter METTMANN ; [De même que Dieu est parfaite Trinité, sans rien perdre ou entamer de sa substance – c'est là chose certaine et assurée –, trois personnes et un Dieu, nous voulons démontrer à tous les hommes de la terre en quoi la sainte Vierge Marie fut vierge de trois manières de la même virginité. En effet, elle fut vierge en sa volonté et en sa chair avant d'être donnée en mariage à Joseph, qu'elle épousa ; elle fut vierge par sa vie de chasteté, et elle fut même vierge au moment où elle conçut et enfanta un enfant mâle ; et elle resta vierge comme auparavant. Ainsi elle fut trine en unité.]

[12] *Testament*, vv. 1849-1850, cités dans le *Rosarius*, f. 43vb.

mêmes contradictions[13] dans les écrits théologiques ou homélitiques. Dans le corpus miraculaire, ces « déviances » peuvent en outre être suscitées par le processus de marialisation.

2- Marialisation(s)

Quand Paule Bétérous créa le substantif « marialisation », elle souhaitait en effet rendre compte de la genèse du corpus miraculaire marial. Loin d'être des créations *ex nihilo*, les miracles de la Vierge, apparus tardivement dans l'histoire du christianisme, sont dans leur très grande majorité des récritures de prodiges attribués auparavant à d'autres saints. Le processus est particulièrement connu pour le corpus des miracles de Jacques le Majeur. Le PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, le LARRON PENDU… se lisent dans le *Liber sancti Jacobi*. La trame de l'EMPEREUR ENSEVELI est rigoureusement identique à celle du chapitre V du *De bono suffragiorum* de Pierre Damien[14] qui prouve l'efficace des prières pour les défunts et ne mentionne jamais Marie.

Pareil processus peut concerner des miracles christiques comme le révèle la présence simutanée dans la *Collection lyonnaise* de deux récits d'images blessées, l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES (ff. 99ra-99va) et le CRUCIFIX BLESSÉ (ff. 99va-101ra), le premier très manifestement récriture du second. L'histoire de l'IMAGE EN GAGE est de même un miracle christique progressivement marialisé[15], qui garde dans notre corpus quelques traces de sa genèse : si le miracle met en jeu une Vierge à l'Enfant, c'est souvent l'Enfant qui prend la parole pour attester la sincérité du marchand. Voyons comment se répartissent – ou plus exactement se confondent – les rôles dans le texte de Gonzalo de Berceo : lorsque le marchand rend grâce pour avoir obtenu l'argent du prêteur juif, il commence par prier Dieu (quatre phrases commençant par l'anaphore « Sennor… », *Milagros de Nuestra Señora*, 23, q. 655 à q. 658), mais finit par Marie (« Reina de los Cielos, Madre del Pan de trigo », q. 659). La suite du texte associe systématiquement les deux personnes : « con Dios e la Gloriosa creció la su substancia » (q. 661c), « Será por mí reptado el mi Redimidor / E la su Madre sancta, la de Rocamador » (q. 664c-d). Enfin, le passage se clôt sur deux strophes de prière à Jésus suivies d'une prière à Marie :

« Ambos, tú et tu Fijo fuestes en el mercado,

[13] La littérature mariale cultive le paradoxe et aime les contradictions : un même symbole peut faire l'objet de commentaires radicalement opposés ; voir par exemple l'Annexe 3, *s. v.* mandragore.

[14] *PL*, vol. CXLV, col. 567 ; voir Catherine VINCENT, *Fiat Lux. Lumières et luminaires dans la vie religieuse du XIIIe au XVIe siècle*, 2004.

[15] Voir Erik BOMAN, *Deux miracles de Gautier de Coinci*, 1935.

ambos sodes fianzas al trufán renegado ;
sea la mercet vuestra e sea cras pagado,
por mal siervo non sea el buen Sennor reptado.

Yo a vos lo comiendo cuento qe he pagado,
yo por quito me tengo ca a vos lo he dado ;
yo Madre a ti ruego, tú ruega al Criado,
comoquiere, cras sea el trufán entergado. »
(*Milagros de Nuestra Señora*, 23, qq. 670-671)[16]

Aussi est-ce la statue du Christ qui parle et non celle de Marie (« Fabló el crucifixo », strophe 694a). Le récit occupe encore une place intermédiaire entre miracle christique et miracle marial ; à la génération suivante, c'est bien Marie qui prendra la parole pour défendre son fidèle (*Cantigas de Santa María*, 25)[17].

Plus fondamentalement, le *Nouveau Testament* donne la matrice de la majorité des miracles de guérison, ou d'abondance soudaine. Un auteur appuie très fortement l'analogie, Alphonse X, soit par des reprises littérales des évangiles, soit par l'exposition au refrain des parallélismes. Il n'hésite pas à poser une audacieuse équivalence entre l'apparition de la Vierge à une mère aux intentions meurtrières et les apparitions du Christ aux disciples après sa résurrection :

[…] pareçeu-lle logo,

---

[16] [« Ton Fils et toi, vous avez été tous deux parties prenantes dans le marché ; vous êtes tous deux les garanties reçues de cette espèce de renégat ; ayez pitié de moi, et il aura demain son argent, et que le Seigneur ne soit pas pris en otage à cause d'un de ses mauvais serviteurs ! Je vous remets l'argent ; je le tiens pour versé. Je m'estime quitte puisque je vous l'ai donné. Je t'implore, mère ; implore ton Fils. Que ce truand soit satisfait demain, par quelque moyen que ce soit. »]

[17] On pourrait invoquer l'exemple de la FAMINE DE JÉRUSALEM. Le texte de Grégoire de Tours dit que les moines prièrent Dieu toute la nuit et trouvèrent au matin leurs greniers pleins de vivres : « (…) mane orto ita reperiunt cuncta horreorum habitacula repleta tritico. (…) Gratias egerunt Deo ». Au détour d'une phrase était précisé que le monastère était placé sous la protection de Marie : « nec enim potest fieri ut deficiat triticum in ejus monasterio quae frugem vitae ex utero pereunti intulit mundo ». L'auteur lyonnais en tire les conséquences en associant nommément Marie aux requêtes des moines et au miracle : « La Virge ne porroit soffir / qu' a ses moines fromenz faillist : / de virginal ventre saillit / li fromenz par qui li monz vit./ (…) Al matin lor vint hom conter / que tuit eront plein lor graner./ Graces en rendont Jhesu Crist / et a sa mere autresi » (*Collection lyonnaise*, f. 34va). Chez Alphonse X, le miracle est devenu uniquement marial : « E outro dia acharon tanto pran / que os orreos foron chenos de pran / que lles deu Santa Maria sen prender y afan / ond' o convent' ouve quanto en mester avía. » (*Cantigas de Santa María*, 187, vv. 29-32). L'auteur du *Rosarius* adopte un propos plus ambigu, puisque Marie est associée aux prières dans un premier temps, mais que la requête ultime et le miracle ne mentionnent que Dieu. Marie est de nouveau présente, comme agent du miracle, dans l'action de grâce : « '[C]hiers freres, prions humblement / Damedieu et sainte Marie. / [J]e cuit qu'el ne nous faurra mie : / Ne puet estre qu'en son grenier / Ne truisse preudons a mengier.' (…) / [L]i moigne sont en oroison / [E]t getent larmes a foison, / Que leur necessité leur doint / [D]amedieu, quar fain grief les point. / [P]ar une nuit entierement / [P]rierent Dieu devotement. / [Qu]ant leur oroisons faites ont, / [A]u matin au grenier s'en vont ; / [D]e bonne heure la sont tourné / [E]t l'ont trouvé tel atourné / Que plein dusques […] estoit / De froument; Dieu mis l'i avoit. / Loent Dieu et dame Marie » (*Rosarius*, II, 21, f. 183va).

seend' as portas serradas, | e diss' [...]
(Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 399, vv. 37-8)[18]

Il prend appui sur la maternité divine de Marie pour lui transférer tous les pouvoirs du Christ, et plus généralement de Dieu. Qu'on en juge par cette série de refrains[19] :

A Madre do que livrou
dos leones Daniel,
essa do fogo guardou
un menyno d'Irrael.
(*Cantigas de Santa María*, 4, refrain)[20]

A Madre do que a bestia | de Balaam falar fez
ar fez pois huna ovella | ela falar huna vez.
(*Cantigas de Santa María*, 147, refrain)[21]

A Madre do que o demo | fez no mudo que falasse,
fezo a outro diabo | fazer como se calasse.
(*Cantigas de Santa María*, 343, refrain)[22]

Ceci vaut pour la grande majorité des miracles spectaculaires (guérisons, prodiges naturels) ; les auteurs de miracles, latins ou romans, renouvellent dans le quotidien des hommes ceux opérés par le Christ dans les temps anciens. De Marie, plus proche, très humaine en même temps que quasi divine, les hommes attendent des interventions continues qu'ils n'oseraient demander à Dieu. De loin en loin, les poètes rappellent que le véritable opérateur du miracle est Dieu, que Marie n'est qu'un agent[23]. Mais l'enthousiasme de la louange l'emporte sur le dogme et l'on prête à la sainte ce qui revient à son divin Père et Fils.

---

[18] [Elle lui apparut alors, tandis que les portes étaient fermées, et lui dit…] ; l'intertexte évident est *Je.* 20, 20. Voir entrée Elvas dans l'index des motifs miraculaires.

[19] La liste n'est pas exhaustive ; voir aussi les cantigas 13, 27, 113, 156, 398, etc.

[20] [La mère de celui qui a protégé Daniel des lions a protégé du feu un enfant d'Israël.]

[21] [La mère de celui qui a fait parler la bête de Balaam a fait un jour parler une brebis.]

[22] [La mère de celui qui fit parler le démon entré dans l'homme muet fit taire un autre démon.]

[23] En théorie, tout miracle est accompli par Dieu. Les saints remplissent deux fonctions : ils sont les intercesseurs des hommes auprès de Dieu ; ils peuvent être les messagers voire les instruments de la puissance divine auprès des hommes. Adgar est à coup sûr l'auteur le plus vigilant à bien marquer cette répartition des rôles. Marie n'est que la plus exceptionnelle des saintes, et donc la plus proche de Dieu, avant les anges, dans la hiérarchie céleste. Mais même chez le très mariolâtre Gautier de Coinci, on lit en ouverture des *Miracles* : « Li pooirs Dieu est touz sa mere : / Com a seignor et com a pere / Sovent li deprie et demande / Et a la fois li recommande / Com a celui qu'ele norri. […] / Comment feroit por saint Eloi, / Por saint Joce ou por saint Romacle / Li rois dou ciel nul haut miracle / S'il nel faisoit por la pucele / Qui l'alaita de sa mamele ? / Quant por les autres ne fine onques, / Qui me dira que fera donques / Por la puissant dame celestre / Qui jor et nuit siet a sa destre ? » (*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 63-67 et 74-82).

3- La Vierge-Église ou le Conseil Éternel

On lui prête surtout un rôle essentiel de l'Esprit, guider les hommes sur les chemins de la conversion, soit que le miracle marial vienne encourager, en la récompensant, un début de conversion, soit qu'il occasione la mutation totale d'un cœur choisi par Dieu. JUITEL, vie de CATHERINE D'ALEXANDRIE, IMAGE DU SARRASIN, IMAGE EN GAGE… presque toutes les collections[24] contiennent au moins un récit de conversion au christianisme d'un mécréant ou d'un païen.

Mais plus généralement, nous avons vu Marie appelée à jouer le rôle de guide pour les esprits des hommes. Écoutons l'invocation liminaire du chant XXIII du *Paradiso* de Dante :

> Vergine Madre, figlia del tuo figlio,
> umile e alta più che creatura,
> termine fisso d'etterno consiglio…

La notion est également mentionnée par Gonzalo de Berceo dans les *Loores de la Virgen*[25] et chez Alphonse X, dans la cantiga 253. Elle ne donne pas lieu à une grande profusion d'épithètes, et produit à première lecture des miracles qui sont certainement moins spectaculaires que les miracles qui touchent à la chair ou à la matière. Pourtant, Marie agit sur les esprits, soit par le biais de la seule suggestion spirituelle, soit par le dialogue. Elle accorde son conseil à DUNSTAN parti en ambassade auprès des Danois :

> Bien parut que sainte Marie
> Li fud en tel fait en aïe,
> Que li abés par sun escu
> Refrena lur male vertu.
> (*Gracial*, XXXI, vv. 69-72)[26]

Elle inspire les vers qui se refusaient au poète (cantiga 202) : Marie assume ici la figure de l'inspiratrice, de la muse. En l'absence de mariophanie, il peut même paraître douteux qu'il s'agisse réellement d'un miracle. On le reconnaîtra seulement à la nature des effets de cette inspiration : incitation au culte marial lui-même, ou conversion du cœur. La prière à la Vierge permet qu'advienne la lumière salvatrice. Alphonse X nous donne à entendre ainsi le sens métaphorique de l'ABBÉ EN MER :

> E u singravan pelo mar, atal foi ssa ventura
> que sse levou mui gran tormenta, e a noit' escura

---

[24] Seule la *Collection en prose provençale* échappe à cette règle.

[25] James W. MARCHAND, Spurgeon W. BALDWIN, « Singers of the Virgin in thirteenth century Spain », in *Bulletin of Hispanic Studies*, 71/2 (1994), pp. 169-184.

[26] [On vit bien en cette occasion que Marie lui accorda son assistance, car l'abbé, tendant son bouclier, réfreina leurs intentions mauvaises.]

se fez, que ren non lles valia siso nen cordura,
e todos cuidaron morrer, de certo o sabiades.
(*Cantigas de Santa María*, 36, vv. 10-13)[27]

L'homme est ici en danger parce qu'il ne peut trouver aucun secours dans ses facultés intellectuelles (« non lles valia siso nen cordura »). Le discours que leur adresse l'abbé va dans ce même sens :

« … Tenno que fazedes ora gran folia,
que ides rogar outros santos, e Santa Maria,
que nos pode desto livrar, sol nona ementades. »
(*Ibid.*, vv. 21-23)[28]

La « folia » pourrait bien être comme dans le psaume l'oubli de Dieu, ou plus exactement ici l'oubli de la Vierge : « sol nona ementades ». Étymologiquement, il faut bien entendre « vous ne la faites même pas venir à votre esprit ». L'idée se profile ici que la solution vient de l'esprit, mais que celui-ci reste provisoirement impuissant, parce qu'il lui manque quelque chose d'essentiel, le souvenir de Marie, sa présence mentale. Aussi, de façon collective, ils vont l'évoquer, au sens de l'évocation antique des esprits : « dun coraçon e duna voontade ». La fin du miracle montre qu'il existe une connexion entre la vision spirituelle que représente l'évocation de Marie et la vision matérielle de l'irruption du calme.

Le récit alphonsin nous offre ici une clé pour lire tous les miracles sans réelle mariophanie, qui ne sont provoqués que par l'énoncé du nom de la Vierge, auquel se résument beaucoup de prières du plus grand péril. Si les hommes sont sauvés *in extremis*, que ce soit en leur chair ou en leur âme, c'est qu'en prononçant le nom de Marie, ils rendent manifestes une présence de la sainte à leur côté qui n'avait jamais cessé.

Les images sont appelées à jouer en ce domaine un rôle essentiel. Après des années d'oubli relatif du service marial, la SACRISTINE bascule dans le plus vif repentir après avoir revu en songe la statue de la Vierge à l'Enfant qu'elle saluait quotidiennement autrefois. Ailleurs, comme dans la cantiga 207, l'image opère le miracle pour contraindre le fidèle au souvenir de sa foi. Ici un chevalier vient de capturer le meurtrier de son fils. Faisant halte dans une église, il se trouve face à une image de la Vierge qui prend la parole pour mettre un terme à la vendetta :

E e levando-o preso | en huna eigreja entrou
e o pres' entrou pos ele, | e el del non sse nembrou ;
e pois que viu a omagen | da Virgen y, [o] soltou,

[27] [Alors qu'ils voguaient sur la mer, voici quelle fut leur aventure : une grande tourmente se leva et il se fit une nuit obscure. Leur intelligence ni leur astuce ne leur étaient d'aucun secours et tous crurent mourir, soyez-en sûrs.]

[28] [« J'estime que vous faites une grande folie en priant les autres saints, et en ne mentionnant même pas Marie, qui peut nous sortir de ce mauvais pas. »]

e omildou-ss' a omagen | e disso « graças » poren.
(*Cantigas de Santa María*, 207, vv. 16-19)[29]

Sauvés d'un danger physique, d'une défaillance de l'esprit, d'un péché (ici, un manquement à l'injonction de pardon), les hommes sont ramenés à la droite foi par l'image, cultuelle ou mariophanique.

Marie est lumière aussi en ce que son image présente aux hommes celle du Rédempteur. L'IMAGE DU SARRASIN le met bien en scène : d'abord détenteur d'un objet d'art, le sarrasin se met en contemplation devant cette image ; car les ors et les pierreries n'ont pas pour seule fin d'honorer un Dieu exigeant, ils attirent l'œil et l'attention, suscitent admiration et étonnement :

« Par fi, fait il, ce fu merveille
Se li grans Diex qui tot cria
Por home tant s'umelia
Qu'hons terrïens volt devenir !
Mais ce ne poïst avenir
Par nule raison, ce me samble,
Qu'hons poïst estre et Diex ensamble.
Et d'autre part, s'il avenist
Que Diex por home hons devenist,
Ne voi je pas n'il ne puet estre
Que d'une virge peüst naistre.
Fame ne puet, c'en est la some,
Concevoir sanz semence d'ome
Ne plus c'une piece de fust. »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, vv. 34-47)[30]

Chez Gautier de Coinci comme chez son précurseur latin, le questionnement passe par la figure mariale pour atteindre le mystère christique : Comment se peut-il que Dieu ait pris chair (mystère de l'Incarnation) ? Est-il vrai que Jésus a été en même temps homme et Dieu (mystère trinitaire) ? Comment une conception virginale est-elle possible (toute-puissance divine) ?

Alphonse X, malgré l'économie de son écriture, laisse de même une large place au discours direct. Chez lui toutefois, point d'interrogation sur la maternité virginale – il faut dire qu'elle n'est pas contestée par l'Islam – mais une réticence face à la doctrine chrétienne sur la nature de Jésus :

[29] [Et l'emmenant prisonnier, il entra dans une église, suivi de son prisonnier. Et il oublia du tout au tout ce dernier. Dès qu'il vit l'image de la Vierge, il le laissa aller ; l'image s'inclina et lui dit merci.]

[30] [« Ma foi, dit-il, il y a de quoi s'étonner s'il est vrai que Dieu, le très grand, le Créateur de toute chose, s'est humilié pour l'humanité au point de devenir homme de chair ! Mais il ne saurait y avoir de raison, je crois, qu'il pût être à la fois homme et Dieu. D'autre part, même si cela était que Dieu soit devenu homme pour l'humanité, je ne vois pas comment – et cela n'est pas possible – il aurait pu naître d'une vierge. En toute vérité, sans semence masculine, une femme ne peut pas plus concevoir qu'un morceau de bois. »]

(…) « ca non poss' osmar
que quisesse tal afan
prender Deus nen ss'abaxar,
que el que éste tan gran
se foss' en corp' ensserrar
nen andar
ontre poboos mynudos (…) »
(*Cantigas de Santa María*, 46, vv. 44-50)[31]

La statue est le *medium* de l'illumination. Support de celle du Christ[32], elle conduit l'homme vers Dieu, et c'est là une clé de lecture indispensable dès qu'un récit met en scène une statue ou une icône de Marie. Ce rôle de simple « porte-Christ » est moins patent dans les mariophanies, dont très peu – nous l'avons dit – sont également des théophanies.

Que penser dès lors d'une force céleste qui vient donner conseil, infuser la foi, conforter les éprouvés[33], qui en un mot vient accorder à l'homme tous les dons du Saint Esprit ? Ne peut-on la voir comme la forme visible, perceptible tant par la *visio corporalis* que par la *visio spiritalis* d'une hypostase qui résiste à la représentation ?

4- Esprit invisible, Vierge visible ?

Les récits miraculaires jouent sur la corde sensible de leur public, sur le besoin d'humaniser au maximum les réalités divines – or, quoi de plus humain qu'un pouvoir partagé par un couple royal ? – et sur le souci de rendre visibles et donc plus compréhensibles les forces surnaturelles. Le Père et le Fils se prêtent aisément à la représentation – même si les théologiens n'avaient alors justifié que celle du second. Mais il est plus difficile sans doute d'établir une relation psychologique avec la troisième hypostase. Nous nous sommes accoutumés à voir l'Esprit symbolisé par une colombe, mais c'est une représentation assez récente dans l'histoire de l'art occidental.

Il est sans doute inutile de rappeler combien sont nombreuses les Vierges des XIVe et XVe s. où l'Enfant « joue avec un oiseau », selon la formule employée par Emile Mâle[34] et de nombreux conservateurs de musées à sa suite. Les seuls exemples

[31] [(…) « car je ne peux envisager que Dieu ait pu désirer s'abaisser à ce point, ni que lui, si grand, ait pu s'enclore dans un corps, ni côtoyer la misère du monde. »]

[32] Marie l'énonce elle-même pour sauver l'âme du chevalier de la VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT : « Biaus tres doz fius, soviegne toi / Que char et sanc presis en moi / Por rachater les pecheürs. / Fius, encor fust de males meurs / Cis chevaliers dont je te proi, / S'oneroit il m'image et moi, / Et nus, biaus fius, se por toi non, / Ne porte honeur moi ne mon non. » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 28, vv. 141-148).

[33] Voir les très nombreuses épithètes construites sur les substantifs « consolation »…

[34] Émile MÂLE, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, p. 14.

de ce type de madone dans notre corpus se rencontrent dans les manuscrits Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30 et La Haye, Bibl. roy., 71 A 24[35]. Dans le premier, elle apparaît au seuil du miracle du CLERC DE CHARTRES, et est entièrement due à l'inventivité de l'enlumineur, puisqu'aucun terme dans le poème de Gautier de Coinci n'appelle la présence d'un oiseau ; l'introduction du motif dans la statuaire est très vraisemblablement postérieure à la période d'activité du Prieur de Vic. L'oiseau est ici simplement posé sur la main droite de Marie, et Jésus vient le toucher de la main gauche (ill. 18). La figure est à peu près la même dans le second manuscrit, au f. 123v, pour la FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE. Alors que le texte de Gautier de Coinci illustre la puissance de la récitation régulière de la Salutation angélique, il semble difficile de ne voir dans l'oiseau, quelle que soit par ailleurs son espèce exacte, qu'un jouet pour l'Enfant. Si tel était le cas, serait-il posé dans la main de la Mère, et non, comme on le voit parfois, dans les propres mains du Fils ? Il est tout à fait plausible que cet oiseau soit l'évocation en filigranes de l'Annonciation, de plus en plus souvent représentée, au XIVe s., par la descente d'une colombe vers le sein de Marie. Il est donc à mettre directement en relation avec les représentations de l'Esprit sous la forme de la colombe dans les figures trinitaires de la fin du Moyen Âge.

Dans nos textes toutefois, aucun symbole n'est donné pour représenter la troisième hypostase. Ou plus exactement, c'est la figure mariale qui semble offrir ce visage perceptible à l'Esprit invisible. Le prologue du troisième livre de la *Deuxième Collection anglo-normande* doit attirer notre attention :

> Si nus tramette en cest escrit
> La grace del Seint Espirit,
> Ke nus pussum a chef venir
> De parfurnir nostre desir,
> E nostre travail si nus rende
> La dame ke peccheürs amende.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, Prologue du livre III, vv. 9-14)[36]

Marie est le vecteur de la Grâce, et le Saint Esprit s'efface derrière la plus concrète figure de la sainte. On ne peut ici que penser à l'œuvre du prédécesseur anglo-normand, et en particulier au prologue où Adgar donne un titre à son recueil :

> Enz el livre puet l'em oïr
> Cume l'em deit la dame servir.
> Cest livre a nun « Gracial »,
> Pur ço qu'en grace est cumunal,

[35] Précisons qu'il s'agit dans les deux cas d'images de taille humaine. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler également que ces volumes proviennent sinon du même atelier, du moins des mains d'artistes travaillant en étroite collaboration.

[36] [Qu'elle nous accorde en cet écrit la grâce du Saint Esprit, afin que nous puissions accomplir notre projet selon notre désir ; et que la dame qui corrige les pécheurs nous rémunère notre travail.]

Tut estret de grace seinte
De meint humme, de femme meinte ;
Si est cummun a tute gent
Ki de Deu servir unt talent.
Estreit est d'icele reïne
Ki est pleine de grace fine ;
De la Deu grace est replenie
Cume sa mere e sa duce amie ;
Pur ço est « Gracial » numez
Cest escrit, si l'apelerez.
(Adgar, *Gracial*, Prologue, vv. 33-46)[37]

Faut-il rappeler que les manuscrits comme celui sur lequel travaillait Adgar s'auto-désignaient « mariale » ? Voici que le poète anglo-normand propose une traduction non anodine de « mariale » par « Gracial » ; Marie est à ce point « gratia plena », comme le rappelle la salutation angélique, que l'auteur anglo-normand se voit autorisé à poser une équivalence entre la sainte et la Grâce. « Marie » et « Grâce » deviennent deux noms interchangeables d'une même personne. Cette conviction, clairement exprimée ici, est sous-jacente aux récits du pionnier anglo-normand. Dans le miracle de CHAMP FLEURI, le bénéficiaire reçoit simultanément la Grâce divine[38] et la vision mariale[39].

Chez Gautier de Coinci, ce trait, très récurrent, devient plus facile à étudier du fait même des nombreuses mentions de l'Esprit Saint dans les *Miracles de Nostre Dame*. Leur présence simultanée permet en effet d'observer d'intéressants glissements de l'un à l'autre, en une alternance que la lecture suivie du petit roman de l'IMPÉRATRICE DE ROME illustre parfaitement. Au début du récit, il n'est nullement question de Marie, fait qui attire immédiatement l'attention du lecteur entamant le second livre d'un recueil de miracles de la Vierge. Non que nous ayons affaire à de fieffés pécheurs ou mécréants ! Le couple impérial est présenté sous des traits

[37] [Dans ce livre, on peut apprendre comment servir la Dame. Ce livre s'intitule « Gracial », car il abonde en Grâce ; il est tout entier composé de la grâce des saints hommes et des saintes femmes. Il appartient à tous ceux qui ont à cœur de servir Dieu. Il traite tout entier de cette reine comblée de noble Grâce. Elle est comblée de la Grâce de Dieu, puisqu'elle est Sa mère et Son amie. Voilà pourquoi on appelle cet écrit « Gracial » ; c'est ainsi que vous l'appellerez.]

[38] Nous nous livrons à notre tour à une approximation en faisant de Grâce et de Saint Esprit des notions quasi identiques. La distinction ne nous semble guère plus prégnante dans le christianisme vécu d'aujourd'hui que dans celui d'hier entre la troisième hypostase divine et la force nommée grâce qui émane de la divinité et accorde aux croyants les charismes ; voir Paul TIHON, article « Grâce », in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, col. 701-750, part. col. 709 : « Dans la justification, l'homme ne reçoit pas seulement, comme nous venons de le montrer, un don créé, il reçoit le Saint-Esprit, Don incréé. La grâce qui justifie et sanctifie l'homme, c'est le Saint-Esprit lui-même, et non pas simplement un effet distinct de lui. La grâce, c'est d'abord et avant tout Dieu lui-même se communiquant à nous dans l'intimité de sa vie personnelle,– ici-bas, dans la foi, au ciel dans la vision et l'amour béatifiants. C'est le don du Saint-Esprit et son habitation dans le juste, que l'Écriture et les Pères soulignent avec insistance. Au baptême le croyant obtient la rémission des péchés et il reçoit le Saint-Esprit, il le perd par le péché et le recouvre par la pénitence. Être en état de grâce c'est avoir le Saint-Esprit. »

[39] Voir l'étude des LACTATIONS, p. 405 sqq.

exemplaires, placé sous la protection de l'Esprit Saint (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 9, vv. 73-124). La troisième hypostase est présente dès les premiers vers pour inspirer un amour conjugal parfait aux deux époux, qui ne forment plus qu'une personne. Elle veille aussi à la prospérité du royaume. Lors des premières péripéties, c'est vers le même Défenseur que se tourne l'impératrice :

> Or la consaut Sains Esperis
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 9, v. 370)
>
> Or la consaut Sains Esperis,
> Car ele en a mestier mout grant !
> (*ibid.*, vv. 858-9)
>
> Se ne fust li Sains Esperis
> Honnie fust par estevoir.
> (*ibid.*, vv. 1066-7)

L'Esprit inspire alors à la fidèle le plus fondamental des cris : « Dous Diex ! merci ! merci ! » (v. 975), suivi de « Dous Dieux ! doz diex » (v. 983), « Dous Diex ! doz Diex ! » (v. 1013) puis « He ! tres doz Diex ». Le premier miracle (l'arrivée du chevalier qui la sauve des deux serfs) est tout naturellement un miracle divin. Pourtant, le dernier appel lancé par la femme avant l'intervention du comte, bras armé de Dieu, est :

> « He ! douce virge, douce mere
> Qui Dieu portas en tes dos flans,
> Sequeur me tost, il en est tans.
> Prie ton fil qu'il me sequeure :
> Il m'est avis que trop demeure. »
> (*ibid.*, vv. 1028-32)[40]

Au deuxième épisode, alors que la sainte femme reprend dans le calme sa vie exemplaire auprès de la famille comtale à qui elle doit sa survie, une image mariale est mentionnée comme élément central des dévotions de l'impératrice :

> Mout plus volentiers est enclose
> En un moustier la sainte fame,
> Devant l'ymage Nostre Dame,
> Qu'ele ne voist veoir karoles.
> (*ibid.*, vv. 1210-13)[41]

Le récit bascule alors puisque quelques vers plus loin, le même narrateur précise que la dévotion mariale entraîne cette protection spéciale du Saint-Esprit contre les assauts du Diable ; le discours est adressé directement au Diable :

---

[40] [« Hé ! Douce vierge, douce mère qui as porté Dieu dans ton ventre, viens à mon secours, c'est le moment. Prie ton Fils qu'il me secoure ; j'ai le sentiment qu'il tarde trop. »]

[41] [La sainte femme reste plus volontiers enfermée dans une église devant l'image de Notre-Dame qu'elle ne va assister aux bals.]

Mais ciaus qui aimment Nostre Dame
Et avoir sevent chaste cuer
Decevoir ne pués a nul fuer.
(*ibid.*, vv. 1258-60)

L'impératrice en rend compte dans sa réponse au frère du comte : « Si me consaut Sains Esperites » (v. 1484), s'opposant fermement ainsi aux deux courtisans successifs, dont Gautier fait des possédés du Diable :

Cielz qui maligne esperis
Mainne et conduit (...)
(*ibid.*, vv. 1544-5)

Écoutons l'ensemble de son discours :

« - Sire, fait ele, mes pensez
Seit Diex mout mielz que nus ne face :
Diex voit ou cuer, hons en la face ;
Diex voit le cuer, le vis li hom.
Diex, qui seit bien m'entencïon,
Milleur me face vos ne dites.
Si me consaut Sains Esperites,
De telz paroles peu me chaut,
Car ne me font ne froit ne chaut.
De telz erluses petit m'est.
Diex seit mout bien quex chascuns est.
Foi que je doi la bele dame,
Vostre ami ne vostre fame
Ne serai ja jor que je vive ! »
(*ibid*, vv. 1478-91)[42]

Il n'y a dans le texte aucun antécédent référentiel à « la bele dame » ; le lecteur entend l'itération de la remise confiante entre les mains de l'Esprit quelques vers plus haut. On sait que pour la punir de son refus, le jeune homme égorge l'enfant confié par le comte à l'impératrice. Découvrant la petite victime, l'impératrice s'écrie : « Diex ! Diex ! Diex ! Diex ! Sainte Marie ! » (v. 1574) ; l'un des copistes, celui du manuscrit ***D*** fait même de ce cri une véritable invocation trinitaire : « E Diex ! E Diex ! Sainte Marie ! ».

Au troisième épisode, quand les marins commencent à la regarder avec concupiscence, elle implore dans un premier temps le Saint Esprit :

« He ! fait ele, Sains Esperis
Quant finera ceste bataille ? »
(*ibid*, vv. 1766-7)

[42] [« Seigneur, dit-elle, Dieu connaît mieux que quinconque mes intentions ; Dieu regarde notre cœur, un homme regarde notre face. Dieu voit le cœur, l'homme le visage. Que Dieu, qui voit parfaitement mes intentions, me fasse meilleure que vous ne le dites. J'en invoque le Saint-Esprit : je n'ai que faire de vos propos qui ne me font ni chaud ni froid. Je me moque de pareilles bêtises. Dieu connaît bien la vraie nature de chacun. J'en prends la belle dame pour garant : je ne serai nul jour de ma vie votre amie ni votre femme ! »]

Dieu inspire alors à l'équipage une très relative – et ironique ? – indulgence, puisqu'il laisse le choix à la sainte femme entre la prostitution et la noyade ; elle implore à cet instant Marie : « Plourant deprie Nostre Dame / Que la sekeure et la consaut » (vv. 1838-9) et choisit la noyade.

> La lasse crie, brait et pleure
> Et prie Dieu que la sekeure,
> Quar pour s'amor morte et alee
> Et noïe iert en mer salee.
> A haute vois la lasse fame
> Reclaimme et prie Nostre Dame
> Qu'ele de s'ame prengne cure,
> Qu'au cors la mers iert sepulture.
> La mere Dieu, qui bien l'oÿ,
> Les maronniers si esbloÿ
> Et mist en aus tele freür
> De li noyer eurent peür.
> (*ibid*, vv. 1871-2)[43]

Si l'inspiration venait de l'Esprit, le miracle spectaculaire (l'aveuglement) est opéré par Marie ; de crainte, les marins abandonnent la femme sur un ilôt. Vient alors la longue lamentation de la femme sur son rocher. Pour l'essentiel, c'est à Dieu qu'est adressée la récrimination qui présente de claires analogies avec celle de Job. Toutefois, cette plainte se termine sur l'évocation de l'intercession mariale, et c'est la Vierge qui vient physiquement à sa rescousse :

> A l'empeeris esgaree
> Seur la roche s'est demoustree
> Si tres clere, ce li est vis,
> De la clarté de son cler vis
> Toute la mers est esclarcie.
> (*ibid.*, vv. 2197-2201)

Avant de s'en aller, Marie donne à la visionnaire quelques indices pour savoir qu'il s'agit d'une véritable apparition divine :

> « Pour ce que tu ne cuides mie
> Ce soit fantosme que je die,
> Si tost com ierez esvillie,
> Toute seras joians et lie
> Et soëlee et repeüe
> De ce que tu m'aras veüe.
> Or te refai si de ma face
> Que ja mais fains mal ne te face.
> Que mielz te soit de ma venue,
> Que saichez que m'as veüe,

[43] [La malheureuse crie, hurle et pleure, implorant Dieu de la secourir puisque c'est par amour pour lui qu'elle se voit morte, condamnée, noyée dans le sel de la mer. La pauvre femme appelle à voix haute Notre-Dame, la priant de prendre soin de son âme, vu que la mer sera la sépulture de son corps. La Mère de Dieu l'a bien entendue : elle éblouit les marins et leur inspira une crainte telle qu'ils eurent peur de la noyer.]

Si tost com tu t'esvilleras,
Une sainte herbe trouveras
Souz ton chief cui donrai tel grace,
Tele vertu, tele efficace
Tuit li lepreuz qu'en donras boire
Ou non la mere au roy de gloyre
Gari seront et aligié,
Ja si fort n'ierent agregié. »
(*ibid.*, vv.2213-2230)[44]

C'est bien la découverte au réveil des signes annoncés qui prouve la vérité du songe. Mais les effets annoncés de la simple rencontre de la fidèle avec la Mère de Dieu ne sont pas anodins ; on y entend l'écho de paroles christiques, de celles par exemple adressées à la Samaritaine (*Je.* 4, 13). Qui d'autre que Dieu pourrait prétendre repaître l'être humain de sa seule présence ?

La Vierge acquiert au long du récit une stature qui n'est plus celle d'un intermédiaire, la synonymie entre Vierge et Esprit persiste jusqu'à la fin du récit :

La douce mere au Roy de gloyre
Celi qui l'a en tel memoyre,
L'empeeris, sa bone amie,
Seur la roche n'oblie mie.
De tous ses maus l'a respassee
Et ains que prime soit passee,
Si com Diex vieut qui la porvoit
La sainte dame une nef voit,
Qui vers la roche vient fendant.
(*ibid.*, vv. 2323-31)[45]

Les remerciements vont à Dieu seul ; mais la miraculée s'adresse aux pèlerins au double nom de Dieu et de sa mère, « Pour Dieu et pour sa douce mere / En haut leur crie a sa vois clere. » (vv. 2332-38). L'herbe miraculeuse qu'elle a trouvée à son réveil est appelée de façon constante « herbe Nostre Dame » alors que toutes les guérisons sont effectuées par le pouvoir du « doz Dieu » (v. 2376), « por l'amor Dieu » (v. 395). Elle reçoit comme un don de sainteté un relatif enlaidissement, que la force du Saint Esprit lui fait supporter (« Mais Sains Espirs de son chaut fu / Le corage si li fait chaut / De biauté de cors com l'ame », vv. 2422-4) : son visage perd sa couleur, au point que même ses proches ne la reconnaissent pas. On la connaît en revanche partout pour ses pouvoirs miraculeux :

[44] [« Afin que tu ne me prennes pas pour un fantôme moi qui te parle, dès que tu seras réveillée, tu seras toute rassasiée et repue, du seul fait de m'avoir vue. Repais-toi donc de ma face, afin de ne plus jamais souffrir de la faim. Pour que tu tires plein bénéfice de ma visite, et que tu saches que tu m'as vue, tu trouveras sous ta tête une herbe bénie à laquelle je donnerai grâce, vertu et efficace de guérir et de soigner tous les lépreux, même très malades, à qui tu en donneras à boire <des décoctions> au nom de la mère du Roi de gloire. »]

[45] [La douce mère du Roi de gloire n'oublie pas sur le rocher celle qui pense tellement à elle, l'impératrice, sa bonne amie. Elle la soulage de tous ses maux et avant que n'arrive l'heure de prime, selon la volonté de Dieu qui veille à ses besoins, la sainte femme voit un navire se diriger vers le rocher.]

Phisicïenne est Nostre Dame :
Loier ne prent en rien que face ;
Tout fait pour Dieu, tout fait par grace.
(*ibid.*, vv. 2454-60)

Portée par l'Esprit (v.2883) lors de son entrée à Rome, c'est devant une statue de la Vierge qu'elle rend grâce et surtout qu'elle puise sa nourriture spirituelle : « Devant l'ymage Nostre Dame, toute est refaite et saoulee » (vv. 2940-2941). Lorsqu'elle révèle son identité à l'empereur, l'impératrice résume ainsi son aventure : « Je sui la lasse empereris / Qu'a jetee Sains Esperis / D'aversités teles et tantes / Ne sai dire queles ne quantes. » (vv. 3309-3312).

À cette lumière, on peut relire de nombreux miracles de Gautier de Coinci. Le premier dialogue de THÉOPHILE avec la Vierge a comme effet immédiat de l'envoi par Dieu de l'espérance, qui n'est jamais qu'une des formes de la Grâce. Au début de son repentir, Théophile se pense totalement isolé, estimant qu'il n'existe aucun avocat pour aider un homme au tribunal céleste. Or, il ne fait aucun doute à ses yeux qu'il ne peut qu'y être condamné. Le repentir, initié par Dieu, le conduit à obtenir du Souverain juge une première grâce :

Quant si out parlé lungement
A sei e a sa alme ensement,
Par tels diz, par autres plusurs,
Ne solt vers Deu quere sucurs.
Li pius Deus, li bons justisiers,
Li merciable e dreituriers,
Ne despist pas sa crëature :
Duna li esperance seure ;
A l'alme duna fei entiere
De li receivre e sa preiere.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 433-442)[46]

C'est alors que surgit l'idée d'aller à la rencontre de Marie, pour implorer son aide. Quelques récits plus loin, c'est l'Esprit Saint qui pousse SAINT BON en oraison, et le rend apte à accéder à la vision mystique. Mais l'inondation de Grâce a lieu lors de l'apparition, ou plus exactement, le feu de la Grâce, qui était caché au début du miracle (d'autant plus que la prière se faisait dans la clandestinité) se manifeste, advient véritablement. Les étapes de la vision sont de ce point de vue instructives : tout commence par l'audition d'un chant céleste (vv. 35-39), puis par la perception d'une vive lumière :

Tel clarté voit sor lui descendre

[46] [Après s'être longuement parlé, après avoir avoir tenu de tels propos ou d'autres semblables à osn âme, il ne sut pas demander de l'aide à Dieu. Le Dieu de pitié, le bon juge plein de clémence et de droiture ne méprisa pas sa créature : il lui envoya un solide espoir. Il promis de recevoir l'âme et d'entendre sa prière.]

Qu'il ne voit goute, ce li samble.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 36, vv. 40-41)

Ce n'est pas un banal phénomène d'éblouissement qui nous est ici décrit ; c'est un véritable embrasement, le lexique évoquant bien l'irruption du feu de la Grâce dans le coeur de l'homme. La vision est comme la matérialisation de l'état intérieur, intime, de l'âme.

C'est l'Esprit qui de même guide la FEMME DE ROME sur le chemin de sa rédemption. Convoquée pour la première fois au tribunal impérial, après un moment de prostration et de colère, elle bénéficie d'une première intervention divine :

Adonc descent Sainz Esperis,
Qui a respondre li aprent.
Hardïement son cuer reprent.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 18, vv. 324-6)

Elle est alors investie d'un don de prophétie qui ne peut s'expliquer que par une inhabitation divine :

« Se vos requier un respit cort
De revenir a vostre cort.
Si consillie iere en dedens
Que menteür par mi ses dens
Ferai celui qui tel anui
Et tele honte m'a faite hui. »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 18, vv. 333-338)[47]

Appelé à l'aide par le FIANCÉ DE LA VIERGE qui lance « Conseille moi, Sainz Esperis » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 21, v. 168), l'Esprit ne répond pas personnellement. Plus exactement, et sans aucun saut narratif, Gautier de Coinci écrit « Si l'espira la bele dame »[48], comme si de nouveau Dieu et la Vierge étaient une seule et même personne.

On pourrait multiplier les exemples ; chez les poètes autres que Gautier, pareilles ambiguïtés sont moins aisément décelables car l'Esprit Saint n'est presque jamais nommé. En revanche, toutes les collections prêtent à Marie des rôles qui reviennent théoriquement au Paraclet. Parmi tous les raccourcis des poètes mariaux, nous comprenons mieux dès lors la portée de celui qui consiste à ne conserver que l'adjectif de l'épithète « reine spirituelle », et à écrire par exemple «par le voloir l'Esperitable » (Paris, Bibl. nat., fr. 375, miracle de l'IMAGE DANS LES

[47] [« Je vous demande un petit délai avant de comparaître à nouveau devant votre cour. J'aurai en moi un tel conseiller que je confondrai le mensonge de celui qui m'a infligé aujourd'hui un tel affront. »]

[48] Le texte latin réservait un rôle bien moindre à Marie : « et divino auxilio invocato, mox salubre adeptus consilium, ad quemdam heremum refugit. ».

LATRINES). On lit également sous une nouvelle lumière le prologue à la première partie des *Miracoli della Vergine*, qui reprend, pour les appliquer à Marie, des péricopes évangéliques appliquées à Dieu :

> Ela è tanto cortese e benigna, sì come dise san Bernardo, che tute le soe cose ella à voiudo participar cun nuy, sì como cun fioli carissimi. E questo è quelo che dise San Bernardo sovra quela parola : « Ave gratia plena » ché veramente fo plena de gratia, de la qual pleneça çascun si ne tol, çoè li captivi redention, li tristi consolation, li pecadori iustificacion, li iniusti perdonança, li justi gratia, li angeli alegreça, tuta la trinitade gloria, e lo fiol de l'omo sustancia de umana carne.
>
> (*Miracoli della Vergine*, Prologue de la première partie)[49]

Marie est dotée par nos poètes d'un éclat et d'une puissance qui ne sont pas humains, et qui dépassent largement les prérogatives de la première des saintes. Mais la Vierge semble bien souvent n'être que la présence physique de cette troisième personne trop invisible alors que ses effets sont, enseigne-t-on au peuple chrétien, d'une puissance infinie. Comme les charismes délivrés par l'Esprit sont multiples, les visages de Marie rayonnent de mille éclats. Les fils dont sont tissés les vêtements royaux de Notre-Dame sont fils spirituels, et s'ils sont d'or, c'est d'avoir comme le fin métal été purifiés par la sainteté de la Mère de Dieu.

Par ailleurs, figure pour les hommes de la troisième hypostase, Marie porte en elle, sans voile, la totalité de la lumière divine. On a vu combien la rencontre avec Marie était parfois perçue comme une anticipation de la vision béatifique ; c'est que la même lumière se donne à voir dans l'une et l'autre. Aussi est-ce une lumière que souvent la *visio corporalis* a quelque peine à soutenir. Même quand elle agit sur les corps, c'est d'abord parce qu'elle change la *visio spiritalis* qu'elle est efficiente. Parce qu'elle contribue à frayer un chemin à la Grâce dans le cœur et la conscience

[49] [Elle est si courtoise et bonne, selon ce que dit saint Bernard, qu'elle a voulu partager tous ses biens avec nous, comme avec ses enfants bien-aimés. C'est ce qu'expose saint Bernard à propos de l'« Ave gratia plena », car en vérité elle fut pleine de grâce, et de cette plénitude chacun de nous tire quelque fruit : les captifs la rédemption, les affligés la consolation, les pécheurs la justification, les coupables le pardon, les justes la grâce, les anges la joie, la Trinité toute entière la gloire, et le Fils de l'homme la substance de sa chair humaine.] Comme il le dit lui-même, l'auteur vénitien reprend presque littéralement saint Bernard « Omnibus misericordiae sinum aperit, ut de plenitudine ejus accipiant universi, captivus redemptionem, aeger curationem, tristis consolationem, peccator veniam, justus gratiam, angelus laetitiam, denique tota Trinitas gloriam, Filii persona carnis humanae substantiam ; ut non sit qui se abscondat a calore ejus. » (*Sermo in Dominicam infra octavam Assumptionis*, in *Sancti Bernardi Opera Omnia*, vol. 5, p. 263). On lit cette même citation de Bernard de Clairvaux au chapitre L de la *Legenda aurea* (Annonciation). On pourra le rapprocher de nombreux passages évangéliques ; voir par exemple *Lc* 4, 18-19.

des hommes, nos auteurs n'ont pas hésité à lui prêter toutes les fonctions du Paraclet. Ce serait sans doute trahir nos auteurs que de vouloir les enfermer dans le cadre étroit de l'orthodoxie, mais ce serait aussi leur intenter un mauvais procès que de ne pas leur reconnaître une parfaite connivence avec la foi de leurs contemporains. Jean Larmat ne qualifiait-il pas le culte marial médiéval de « déviance inconsciente »[50] ? Nos récits alimentent l'hypothèse de deux façons au moins.

Tous les lecteurs des collections miraculaires ont été surpris par l'extrême indifférence morale qui s'y trouve justifiée : aucun péché n'est assez noir, aucune apostasie assez radicale pour mettre un frein à la miséricorde mariale, ni par elle à la miséricorde divine. Souvent pécheurs ordinaires, les bénéficiaires des miracles sont aussi meurtriers, violeurs, parents incestueux, infanticides. Le fait a été mainte fois étudié[51], et nous nous contenterons de citer quelques mots conclusifs d'une étude générale sur le miracle marial de Guy Philippart :

> Le succès de cette figuration n'est-il pas le signe que ses auteurs, des moines presque certainement, ont eu de la peine à construire une théologie qui conciliât les deux fonctions majeures de la figure paternelle – la loi, bien sûr, mais aussi la protection ? Ils les ont plutôt dissociées, attribuant la seconde à Marie, tout en laissant la première à Dieu et aux démons. Cette mariologie, comme faillite d'une théologie de la loi et du père ?[52]

La lumière divine est une lueur effrayante ; c'est celle du feu de l'Apocalypse, du Jugement dernier. Très diaphane, Marie n'en interpose pas moins un léger filtre, très miséricordieux, entre le Dieu souverain et les pécheurs. Ils peuvent dès lors s'en remettre à elle et se guider sur son flambeau. Très gracieuse, puisque comblée de grâce, Marie est toutefois aussi très « glorieuse », puisqu'elle a la bénédiction de siéger au ciel dans la contemplation continue de la gloire divine.

Il nous semble en effet important de prêter une oreille attentive à cet adjectif substantivé par tous nos auteurs[53]. D'une grande efficacité, il exprime simultanément la royauté de la sainte couronnée par son divin Fils et l'éclat de ses manifestations ; Marie porte en elle depuis l'Annonciation et jusqu'à la fin des temps

---

[50] Jean LARMAT, « Paganisme, incroyance, hérésies et déviances dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles », in *Razo*, 8 (1988), pp. 75-86, part. p. 83.

[51] On pourrait en effet étendre à toutes les collections miraculaires deux études importantes sur Gautier de Coinci, celle de Brigitte CAZELLES, *La Faiblesse chez Gautier de Coinci*, 1978, et celle d'Annette GARNIER, *Péché, pénitence et rédemption chez Gautier de Coinci*, Thèse de doctorat, Paris IV, 1994. On vérifiera l'étendue de la miséricorde mariale en consultant le répertoire des miracles constitué par Paule V. BÉTÉROUS, *Les Collections de miracles en gallo et ibéro-roman au XIIIe siècle*, 1983-1984.

[52] Guy PHILIPPART, « Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval », in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996, pp. 563-590, part. p. 577.

[53] À l'exception de l'auteur de la *Collection en prose provençale* ; mais cette petite œuvre ne recourt presque jamais aux épithètes.

le Dieu vivant dans sa gloire, celui qui a mis fin à l'âge des ténèbres et fait entrer de nouveau la lumière dans le monde. C'est là la lumière qu'elle donne à contempler aux hommes qui veulent bien la rencontrer. Une antienne latine lui reconnaît avec efficacité cette mission salvatrice :

Ave, Regina coelorum
Ave, Domina angelorum,
Salve, radix, salve, porta
Ex qua mundo lux est orta.

Gaude, Virgo gloriosa,
Super omnes speciosa ;
Vale, o valde decora
Et pro nobis Cristum exora.

Nos récits de miracles sont en parfaite harmonie avec ce bref chant ; d'ailleurs le compilateur du *Rosarius* en copie une amorce de traduction (f. 40rb), et Adgar le cite discrètement :

« Ave », meschine gloriuse !
« Salve », reïne preciuse !
« Gaude », mescine vertuuse !
« Vale », covine Deu espuse !
(*Gracial*, XXI, vv. 110-113)

« Meschine » et « roïne », la splendeur de la figure mariale ne fait pourtant jamais totalement oublier que Marie est lumière parce qu'elle porte la lumière, reine parce qu'elle présente au monde le roi, au plus près de Dieu parce que la plus obéissante des filles de Dieu. En une belle synthèse, l'auteur du *Rosarius* expose combien la gloire de la sainte se nourrit de son humilité : Marie a l'éclat du soleil, sa force triomphante ; mais elle a su se coucher, comme le soleil à l'Occident, se faire humble pour accueillir en elle son Dieu :

El cheï par humilité,
Pource la grant divinité
Des ciex volt en lui descendre.
(*Rosarius*, II, 33, 223vb)

À l'instant même de la plus totale acceptation de la volonté divine, Marie conquiert ainsi l'intégralité de sa propre gloire ; cet Esprit qu'elle a accueilli pleinement en elle, elle en est la présence continue auprès des hommes.

Quatrième partie

Le Lait

Dans l'art pictural contemporain des auteurs du corpus comme dans les textes que nous étudions la figure mariale est inséparable de celle du Christ. Marie est reine car couronnée par son divin Fils et élevée à sa droite. Elle est reine parce qu'elle est mère du roi[1]. Auteurs français et hispaniques ont singulièrement enrichi le répertoire d'épithètes mariales en faisant des variations sur une épithète rare dans l'homélitique latine, « mater regis »[2]. L'œuvre de Gautier de Coinci fournit plus de vingt périphrases sur le schéma « mere au roi qui… ». Chez le prieur bénédictin, les compléments disent la toute-puissance du Créateur (« roi de gloire », « roi du monde », « roi de paradis », « roi qui tot cria »). Le poète a fait des émules : les textes tardifs de la *Vie des Pères*, le *Rosarius* et les *Dits* de Jean de Saint-Quentin, mais aussi les deux collections hispaniques.

Concordance n'est pourtant pas monotonie : le poète lyonnais par exemple pourra laisser toute latitude à une Vierge intimidante et autoritaire, tout en semant dans son recueil le leitmotiv « Mere del roi de pidie », formule inventée par lui et qu'il utilise plus de vingt fois. Il impose de la sorte à son lecteur une parfaite équivalence entre le Christ et la Vierge, l'un et l'autre figures d'autorité et de clémence : Marie est « Mere de misericorde »[3] et « Mere del roi de pitié ».

Les textes se plaisent de la sorte à enchevêtrer puissance mariale et puissance christique, à ne jamais séparer la royauté de Marie de sa maternité. Marie est Reine des Cieux parce qu'elle est Mère du Roi des Cieux, elle est la Mère de l'humanité, parce qu'elle est la Mère du Christ sauveur. En étudiant comment est figurée la

---

[1] Nos constats s'écartent senseiblement de ceux de l'historien de l'art Daniel RUSSO analysant ainsi les Jugements Derniers aux XIIIe et XIVe siècles : « La scène du *Jugement Dernier* montre l'ostension des plaies qui est devenue désormais le signe distinctif du Christ Dieu et Sauveur de l'humanité. Au sein de la tradition christologique un changement s'opère qui fait glisser la représentation du Christ du registre de la Majesté à celui de la souffrance et qui rééquilibre le système en insistant sur le ministère royal ou triomphal de Marie. À la suite de ces réaménagements successifs l'ancienne tradition s'ordonne en deux pôles en apparence opposés, mais en fait complémentaires : car à tous ces *Jugements Derniers* où se multiplient les signes de la Rédemption fait pendant un *Couronnement de Marie* ou un *Triomphe de la Vierge* qu'on dispose soit aux bras des transepts, soit sur la façade, soit ailleurs sur le même édifice. » (Daniel RUSSO, « Les représentations mariales dans l'art d'Occident », in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996, p. 256). La majesté mariale ne s'oppose pas dans nos textes au visage humain et souffrant du Christ. Quand apparaît ce dernier, c'est dans les propos de Marie, comme image efficace à éveiller la contrition du cœur pécheur.

[2] Voir Pierre de Celle, « Quando veniet domina nostra, regina nostra, mater regis et Domini nostri » (*Sermo de Asssumptione beatae Mariae Virginis*, in *PL*, vol. CCII, col. 850) ou Adam de Perseigne, « Tu enim mater exsulis, tu mater Regis. Tu mater rei, tu mater Judicis » (*Sermo in Annuntiatione b. Virginis*, in *PL*, vol. CCXI, col. 703).

[3] 23 occurrences.

maternité divine de Marie, nous accéderons aussi aux diverses modalités de la protection maternelle dont elle enveloppe les hommes.

Chapitre 8

La Vierge Mère

Marie a été reconnue « Mère de Dieu », « Theotokos », au début du Ve siècle, et si le prolongement de l'Ave Maria faisant place à l'invocation de la « mater Dei »[1] est postérieur à notre période, on ne s'étonnera guère de constater la place tout à fait exceptionnelle réservée à l'expression chez certains de nos auteurs. Elle est, avec « dame » et « reine », la seule universellement employée, avec cependant quelques nuances quant à la fréquence. Ainsi, dans les *Miracoli della Vergine*, les occurrences sont concentrées dans la première partie ; bien que l'adjectif retenu pour gloser la lettre M du nom de Marie soit « memoratrix », l'auteur vénitien se souvient sans doute d'autres interprétations, telle celle d'Alphonse X :

> *M* mostra MADR' e MAYOR
> e mais MANSA e mui MELLOR
> de quant' al fez Nostro Sennor
> nene que fazer poderia.
> (*Cantigas de Santa María*, 70, vv. 5-8)

Aussi dans les récits de cette partie Marie est souvent appelée en tant que Mère : alors que son modèle latin ne contenait que des images régaliennes, le narrateur parle de la rencontre du PAPE LÉON avec la « Mare de Cristo », puis la « Mare de Deo » ; lors du miracle proprement dit, « la gloriosa » est immédiatement repris par « la madre de misericordia ». L'homme implore la première, c'est la seconde qui lui répond (*Miracoli della Vergine*, III). C'est la « dolçe mare »[2] qui intervient dans les premiers miracles du recueil vénitien, et le substantif donne sa couleur propre au premier livre.

L'image de la *Mater Dei* hésite ainsi entre une facette royale et une facette véritablement maternelle à une époque où la statuaire mariale connaît ses plus importantes mutations. Nous commencerons donc par observer de nouveau les apports de nos collections à l'histoire de l'art, avant d'étudier les modalités de peinture dans les textes de la maternité divine et virginale de Marie.

---

[1] La partie impétratoire de l'*Ave Maria* (« Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae ») n'est pas encore figée au XIIIe s.

[2] *Miracoli della Vergine*, IV et VIII.

1- L'enseignement de la statuaire

Jusqu'ici, nous avons surtout porté attention aux figures de Vierges romanes, associées aux images d'autorité des chapitres précédents. De fait, les Vierges debout, portant l'Enfant sur un bras ou une hanche, sont encore très rares à l'époque de composition de notre corpus ; certaines existent pourtant déjà, et comme elles se généralisent au XIVe siècle, on pourrait s'attendre à les trouver en plus grand nombre dans l'enluminure des volumes les plus récents[3].

Ce type de Vierge était connu de l'Occident depuis le haut Moyen Âge[4], mais uniquement dans la statuaire portative (amulettes, ivoires…) et les manuscrits. Un des plus anciens exemples de Vierge debout dans la sculpture monumentale serait peut-être la Vierge au trumeau de l'église de Moutier-Saint-Jean, en Bourgogne. La sculpture n'est malheureusement plus connue que par des dessins ; Émile Mâle la datait d'une « époque avancée du XIIe s. »[5]. La nouveauté du type et le poids des sources expliquent la rareté des Vierges debout dans le corpus. Nous ne pouvons nous appuyer que sur une nuance syntaxique pour deviner, dans quelques œuvres, la possible allusion à des madones gothiques : nous avons signalé que lorsque les poètes disaient de Marie qu'elle tenait l'Enfant « dans ses bras », au pluriel, cela semblait suggérer une Vierge assise. Réciproquement, nous serions tentée de relever comme autant d'évocations de Vierges debout l'emploi du syntagme « son bras », au singulier. La *Vie des Pères* en offre deux exemples, assez groupés (contes LII et LIV).

On se souvient de l'histoire de l'artiste qui se refusait à embellir l'image du diable (conte LII) ; précipité dans le vide par le démon, il est sauvé par la statue de Marie réalisée par lui quelque temps auparavant. À la lecture du prodige, il est possible de comprendre que la sainte y est représentée debout :

> [...] si ot faite une majesté
> de Nostre Dame, nostre amie,
> la tres douce Vierge Marie ;
> et son enfant tint en son bras. [...]
> Le bras destre l'ymage estent,

---

[3] La bibliographie est bien moins abondante sur les Vierges debout que sur les Vierges en majesté. Voir Maurice VLOBERG, *La Vierge et l'Enfant dans l'art français*, 1954 ; Alain ERLANDE-BRANDENBURG, « La sculpture à Paris au milieu du XIIIe siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île de France* 97 (1970), pp. 31-41. Daniel RUSSO signale aussi un état intermédiaire, en 1205 à Tournai, une Vierge assise tenant l'Enfant debout sur ses genoux, synthèse du Trône de la Sagesse et de la maternité humaine (Daniel Russo, « Les représentations mariales dans l'art d'Occident », in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p. 262).

[4] Émile MÂLE (*L'art religieux du XIIe s.*, Paris, 1922) cite les ivoires byzantins, p. 453.

[5] *Ibid.*, p. 433.

par mi les flans le moigne prent
qui de si grant radeur venoit,
pour peu que tout ne debrisoit,
et l'ymage le tint si bien
c'onques ne fu grevés de rien,
et se n'i mist que son bras destre,
et son enfant tint a senestre,
qui Jhesucrist senefioit.
(*Vie des Pères*, 52, vv 23519-23522 et 23682-23690

Le poète insiste sur le fait que le bras gauche est immobilisé par l'enfant Jésus ; ce ne serait pas le cas si l'enfant était sur les genoux de sa mère, enveloppé du bras maternel. La seconde occurrence pressentie, au conte LIV, ne peut en revanche être prouvée ni par le déroulement du récit, ni par l'histoire de l'art : c'est l'histoire de l'enfant convié au festin céleste par une image du Christ (ENFANT QUI OFFRIT SON PAIN). Ayant pénétré dans une chapelle du cloître, le jeune oblat y découvre une statue :

De la douce Vierge Marie
fu l'ymage ; son enfant tint.
(*Vie des Pères*, LIV, vv. 24551-24552[6]

S'approchant alors

[…] regarda
l'enfant petit qui estoit la
que l'ymage en son bras tenoit.
(*ibid.*, vv. 24566-24568)[7]

Seule l'analogie autorise d'interpréter cette brève description comme celle d'une Vierge debout.

Pourtant aucun des manuscrits enluminés transmettant ces textes ne représente une madone gothique[8]. En revanche, deux manuscrits conservés à la Bibliothèque de l'Arsenal montrent des statues de Vierges debout (il n'y a aucune raison de supposer un rapprochement entre les deux volumes) : le 3527, f. 62, pour l'ABBESSE GROSSE (l'abbesse y est figurée en prière devant un autel sur lequel se dresse une Vierge tenant son Fils sur la hanche gauche) et le 5204, ff. 147r et 201r, pour le conte XLVI, la FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE et sa réécriture, l'interpolation B VI. Le texte du conte XLVI n'implique ni n'interdit rien de tel :

Faite ert en guise d'une fame
si con ele tient son enfant ;
mout estoit biele et avenant,

[6] [L'image était celle de la douce Vierge Marie ; elle tenait son Enfant.]
[7] [… il regarda le petit enfant qui était là, porté sur le bras de l'image.]
[8] Voir pour le conte LII Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30, f. 184v ; La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 183r ; Paris, Bibl. nat., fr. 1039, f. 198rb ; et pour le conte LIV Paris, Bibl. nat., fr. 1039, f. 206v.

doree estoit et bien pourtraite.
(*Vie des Pères*, conte XLVI, vv. 20573-578)[9]

La subordonnée comparative conviendrait tout aussi bien pour une Vierge romane que pour une tendre madone gothique.

Le manuscrit 3527 de la Bibliothèque de l'Arsenal contient également les *Miracles de Nostre Dame*. Sans plus de motivation textuelle, l'enlumineur a peint une madone debout pour le prologue du premier livre. De nouveau, c'est une rareté dans le corpus manuscrit de Gautier de Coinci, puisqu'on n'en retrouve d'autres exemples que dans les deux manuscrits « jumeaux » de Paris et Saint-Pétersbourg, et dans le codex Paris, Bibl. nat., 25532 : elle apparaît ainsi pour les miracles de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES (respectivement ff. 72r, 76r et 36r), de l'IMAGE DU SARRASIN (Saint-Pétersbourg, f. 103v, ill. 15, et Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 113) et de l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE (Paris, Bibl. nat. , fr. 22928, f. 116). Sur deux icônes du manuscrit La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ce sont des bustes de Marie portant l'Enfant qui sont représentés[10]. Elles ne correspondent à aucun des types iconiques habituels, car la Vierge, en une attitude très réaliste, y tient son divin Enfant à deux bras, l'un sous les jambes et l'autre dans le dos du nourrisson. Mère et Enfant se regardent (ff. 27r et 31r). Jamais nous n'avons trouvé de reprise des icônes du type Eleusa[11].

Pour en revenir aux locutions construites sur le mot *bras* au singulier, une forme vénitienne est employée trois fois dans les *Miracoli della Vergine*, dont la date tardive rend très vraisemblable la familiarité avec des madones debout. Ces trois occurrences se trouvent également dans le miracle de la FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE :

[…] una statua de Nostra Dona, ch'era de legno molto bella cum lo so fiio Jesù Cristo <u>in braçe</u>
[…]
La tolse la ymagine de Cristo piçoleto, che madona senta Maria tegniva <u>in braço</u>
[…]

[9] [Elle était faite en forme d'une femme portant son enfant ; elle était belle et charmante, dorée et bien dessinée.]

[10] Nous ne tenons pas compte ici des bustes du manuscrit Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30, versions tronquées de Vierges assises.

[11] « *Eleusa* (*Barmherzige*) oder *Glykophilusa* (*Süßküssende*). Maria mit dem Kind, das seine Wange an die der Mutter schmiegt, ein sowohl auf Ikonen als auch auf Wandbildern sehr verbreiteter Bildtyp, der allerdings in Byzanz nie diese Bezeichnung, sondern ausschließlich verschiedene Ortsbezeichnungen oder andere Ehrenbezeichnungen der Mariatrug » (*Lexikon der Kunst*, *s.v.* Maria).

e fè çò ke'l fiio li comandà de portar Cristo fantolin a la glesia in braço
de la mare.
(*Miracoli della Vergine*, XX)[12]

La figure très réaliste de la Vierge portant son enfant dans ses bras favorise la projection psychologique, le système d'équivalence établi entre la mère craignant pour son fils tout humain et la statue de la Mère de Dieu, séparée de force de son Fils. Racontant ce même miracle, Alphonse X préfère pourtant le pluriel, son enlumineur la Vierge assise (Códice Rico Escorial, f. 113r) :

[…] aa omagen foi e ll' o Fillo tolleu
per força dos braços e desaprendeu.
(*Cantigas de Santa María*, 76, vv. 27-28)[13]

Le fils reproche à la fin de la cantiga à sa dévote mère son comportement :

« […] Sandía, mal fuste falir
[…]
Madre, porque fuste fillar seu Fillo dos seus
braços da omagen da Virgen Madre de Deus. »
(*ibid.*, vv. 34 et 36-37)[14]

En revanche, le poète alphonsin emploie « braço » au singulier dans la cantiga 293, pour une statue surmontant la porte d'une ville, « tenendo seu Fill' en braço » (v. 23) et dans la cantiga 335 : un païen, qui découvre chez lui d'abondantes provisions après avoir fait la charité à la Vierge et au Christ, cherche par la ville l'image de la « déesse » qui lui a rendu visite. Il demande aux chrétiens

se podi' aver ontr' eles alguna tal deoessa
que fill' en braço trouxesse.
(*Cantigas de Santa María*, 335, vv. 80-81)[15]

Il cherche l'image de la mendiante qu'il a vue à la porte de sa maison. Ce ne peut être qu'une mère debout, portant son enfant.

Le Códice Rico Escorial représente une image de Vierge debout à trois reprises[16], sans que nous en ayons trouvé la justification dans les poèmes

[12] [… une statue de Notre-Dame, très belle, taillée dans le bois, avec son Fils Jésus Christ sur le bras (…) Elle lui prit l'image du Christ nourrisson, que la Madone, sainte Marie, portait sur le bras (…) et elle fit ce que son fils lui ordonna : elle porta le Christ, petit enfant, au bras de sa mère, dans l'église.]

[13] […il alla vers l'image et lui prit de force son Fils des bras, l'en détachant.]

[14] [« Insensée, tu as agi en dépit du bon sens (…), ma mère, en enlevant le Fils des bras de la Vierge Mère de Dieu. »]

[15] [… s'il pouvait y avoir chez eux une déesse ressemblant à cela, c'est-à-dire portant un fils sur le bras.]

[16] Voir Angela FRANCO, « Las *Cantigas de Santa María* de Alfonso x el Sabio. Texto e imagen, música, relaciones con la plástica y la pintura », in *La Città e il Libro II*, 2002 ; Angela FRANCO compte toutes les occurrences d'une figure mariale dans une même miniature, soit huit Vierges

correspondants : pour la cantiga 13 (f. 21v, LARRON PENDU), pour la cantiga 29 (f. 44r, GETHSEMANI) où c'est de fait la forme la plus adaptée aux colonnes sur lesquelles apparaît miraculeusement l'image, et pour la cantiga 55 (f. 82r, SACRISTINE) où les métamorphoses de la statue sont employées pour marquer l'écoulement temporel[17]. Ce qui résiste à l'explication dans ce dernier exemple, c'est que nous commencions par une Vierge debout, avant la fuite de la sacristine ; puis vient une Vierge romane assise lors du retour de la fugitive ; enfin, la nonne gravide prie devant une Vierge assise dont l'Enfant cherche à saisir le sein. Cette répartition a toutefois l'avantage de représenter l'action de grâce finale devant une Vierge assise, conformément à la structure récurrente des miniatures du volume, et non devant une Vierge debout. On remarquera également qu'on ne saurait s'appuyer sur les mentions d'alaitement du Christ pour supposer des madones gothiques ; certaines statues assises allaitent également l'Enfant[18].

Un miracle vient très poétiquement compléter les apports de l'art plastique, le récit de la vision de JEAN BOUCHE D'OR, traduit par deux auteurs, Alphonse X et l'anonyme vénitien. Ce dernier ne s'attarde guère sur la vision :

> Incontinenti la Vergene se departì e la note seguente, ensenbre cun lo so fiolo, che tegniva le man entro le mamelle de la mare, si li aparse.
> (*Miracoli della Vergine*, VI)[19]

L'auteur vénitien a l'habitude de rester assez proche de ses modèles, et l'on peut penser que le texte latin qui a inspiré nos deux auteurs ressemblait à cela. D'une sensualité évidente, d'autant que la vision répond à la demande de Jean de recouvrer la vue en contemplant ce qui a le plus charmé le Christ quand il vint au monde, le texte vénitien déroute d'autant plus qu'il n'ancre la mariophanie sur aucune image artistique.

Tout au contraire, l'amplification alphonsine laisse deviner un modèle plastique :

> mais aa outra noite ll'apareceu
> con seu Fill' en braços, e viu en vijon
> (...)
> Que pelas tetas, como menyno faz,
> tragia sas manos come a quen praz
> de mama-las ; e pos mamava assaz,

debout : sept de « type français », sur le modèle de la Virgen Blanca de la cathédrale de León, une de type andalou, le Códice Rico ayant inspiré d'après elle la Virgen de la Antigua de Séville.

[17] Les variations de l'apparence des images mariales marquent les étapes de la chute et du repentir de la SACRISTINE.

[18] Voir par exemple la cantiga 128 dans le Códice Rico Escorial, f. 182r.

[19] [Immédiatement la Vierge s'en alla et lui apparut la nuit suivante avec son Fils, qui avait les mains glissées entre les seins de sa mère.]

beijava sa Madre polo galardon.
(*Cantigas de Santa María*, 138, vv. 54-60)[20]

Le lexique insiste sur le geste nourricier et sur la tendresse entre la mère et l'enfant ; la description fait penser à la fois aux premières Vierges allaitantes et à des Vierges debout dont l'enfant carresse le visage. C'est encore une Vierge allaitante que découvre l'artiste païen qui croyait avoir moulé une idole :

achou dona con seu fillo, | ben como sse o criasse,
tenendo-ll' a teta 'm boca. (...)
(*Cantigas de Santa María*, 196, vv. 34-35)[21]

Ces deux vers confirment que les Vierges donnant le sein à l'Enfant sont devenues tout à fait courantes pour les artistes de l'entourage alphonsin.

S'il ne représente pas l'alaitement du Christ, le *Rosarius* propose en revanche une vision mystique de la Vierge à l'Enfant en réponse à la requête du Salve Regina « Et Ihesum, benedictum fructum ventris tui, nobis post hoc exilium ostende ». La DAME LOMBARDE est capable de voir qu'avant même l'heure de leur mort (l'« exilium »), où on ne sait sous quels traits leur apparaîtra le Christ, dès cette vie, et sans qu'ils en aient conscience, c'est son Fils enfant que Marie donne à embrasser aux fidèles chrétiens. Le don de l'Incarnation anticipe la vision béatifique :

La dame qui estoit a complie
si vit bien la virge Marie
en aage tenre et jone,
si com il sembloit a la done :
son fil tenoit entre sez bras,
a chascun frere en grant soulas
le bailloit la gentil pucele.
(*Rosarius*, I, 24, f. 2ra)[22]

Terminons ce tour d'horizon sur un point original de la statuaire hispanique ; c'est devant une statue de la Vierge en couche que la reine de Castille fait déposer le corps d'une infante défunte :

Esta capela no alcaçar é
da Santa Virgen u ficou a fe,
e dentro huna ssa figura sé
feita como quando pariu e jaz.
(*Cantigas de Santa María*, 122, vv. 10-13)[23]

---

[20] [Mais la nuit suivante elle lui apparut avec son enfant dans les bras, et il le vit en vision chercher des mains la poitrine de sa mère, comme un enfant qui veut têter, et après avoir têté à satiété, il embrassait sa mère en remerciement.]

[21] [il découvrit une femme avec son fils, le sein en bouche, tout comme si elle le nourrissait.]

[22] [La dame, qui assistait à complie, vit très nettement la Vierge Marie, dans son âge tendre et jeune, à ce qu'il semblait à la visionnaire : elle tenait son Fils dans ses bras, et la jeune femme le tendait à chaque frère pour son plus grant bénéfice.]

[23] [Cette chapelle de la sainte Vierge qui a gardé la foi se trouve dans l'Alcazar <de Tolède>, et on y trouve une image d'elle la représentant alitée, en couches.]

Elle exige ensuite la fermeture des portes, provoquant un tête à tête à huis clos entre l'image de la sainte et le cadavre : Marie est ainsi rappelée directement à ses devoirs de mère spirituelle, et ressuscite l'infante. L'enlumineur s'est trouvé bien embarrassé par cette description ; nous avouons l'être presque autant que lui et ne pas être certaine qu'elle corresponde à quelque objet réel. À lire ces vers, on penserait en effet à une Nativité ; mais comme peut-être l'enlumineur avant nous, nous hésitons à attribuer un miracle de guérison à une image plane. Le verbe *seer*, dont on ne peut exclure trop vite qu'il soit choisi avant tout pour raison métrique, nous retient également et suggère plutôt une image en relief. Nous nous trouvons ainsi face à un problème identique à celui rencontré plus haut avec l'Épiphanie de Gonzalo de Berceo, qui est de savoir s'il peut y avoir eu des rondes-bosses vouées au culte en Espagne dès le XIIIe siècle.

Ce qui nous semble plus assuré, c'est que l'enluminure accuse quelque « retard » dans l'humanisation de la maternité mariale, dans son évocation en termes réalistes. Il faut dire qu'en sculpture les tendres madones qui faisaient l'admiration d'Émile Mâle ne se multiplieront réellement que quelques décennies plus tard[24]. L'image graphique reste encore dans le corpus très majoritairement solennelle, bien loin du vocabulaire tout à fait concret de Gautier de Coinci chantant la grossesse de Marie :

> Et tant fus eslite
> Que grose et enchainte
> Fus dou Saint Esperite.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 5, vv. 78-80)

> En tes sainz flanz le roi des rois portas,
> En tes douz flanz tous depors aportas :
> Tu aportas la deportant portee
> Qui au monde a toute joie aportee.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 9, vv. 29-32)

Le vocabulaire est humble (« grose », la « portee »), ce qui n'empêche pas d'offrir à la contemplation très pieuse du lecteur le ventre de Marie :

> En ses sainz flanz porta le roi de gloire
> Et sel norri de son savoreus lait.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 4)

> Quant en ses precieus flans

[24] Pour des informations sur l'évolution artistique des premières Vierges debout aux Belles Madones du XIVe siècle, on pourra se reporter au catalogue de l'exposition *Die Parler und der Schöne Stil, 1350-1400*, Cologne, 1979 et à l'article de R. RECHT et R. DIDIER, « Paris, Prague, Cologne et la sculpture de la seconde moitié du XIVe siècle. À propos de l'exposition des Parler à Cologne », in *Bulletin monumental* 138/1 (1980), pp. 173-219.

Fu Diex neuf mois ou plus.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 6, vv. 23-24)

Dans le prolongement du *Credo*, il chante la chair de Marie, sa « matere » (I Ch 5, v. 78), et bien sûr, au-delà de la parturition, la poitrine qui a nourri le Fils de l'Homme :

Car de ta mamele,
Qui tant est emmielee,
Fu sa bouche bele
Peüe et abevree.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 5, vv. 9-12)

Nous reviendrons sur les images d'allaitement, mais il convient de noter dès maintenant deux faits quant à l'évocation la grossesse mariale. La première est que toutes les collections miraculaires utilisent dès leurs premiers récits l'épithète « Mère de Dieu », la posant comme clé de lecture de la bienveillance mariale chantée dans les récits. C'est dans la gestation de l'enfant Jésus que prend source tout l'amour de la Vierge pour l'humanité et pour chaque homme. La seconde, c'est la coexistence du vocabulaire très humble et ordinaire cité ci-dessus avec les métaphores plus révérencieuses du temple[25] ou du tabernacle, d'un usage toutefois plus rare. D'un côté l'*aula*, de l'autre la plus modeste *chambre*.

2- Signes de la maternité virginale

Les icônes et statues rendent compte de la maternité divine de Marie ; mais, sauf miracle, les voici presque impuissantes dès qu'il s'agit de donner à voir la maternité virginale. Pour exposer ce dogme, les artistes ne peuvent s'en remettre qu'aux images narratives et au verbe.

[25] Nous nous permettons de nuancer l'interprétation de l'image du temple proposée par Daniel RUSSO, *op. cit.*, p. 184, qui s'appuie sur le respect de la sacralité de l'*aula* du trône impérial pour faire du temple et de l'arche les symboles de la virginité mariale, plus que de sa maternité divine. Il ne nous semble pas en effet qu'à elles seules ces images impliquent dans nos textes l'intégrité physique de Marie.

L'Annonciation

En effet, à défaut de trouver les signes pour dire la triple virginité de Marie, les miniaturistes peuvent du moins représenter le moment inaugural du mystère, celui de la Conception du Christ, l'Annonciation[26]. On peut ainsi voir la scène en accompagnement soit d'un texte périphérique au corpus miraculaire proprement dit, soit dans un texte lyrique ou théorique de notre corpus : elle orne le prologue du second livre des *Miracles de Nostre Dame* dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 1533 (f. 135), l'épilogue dans Bruxelles, Bibl. roy., 10747 (f. 210), les *Saluts Notre Dame* du même Gautier – ce qui est plus attendu pour un texte construit sur la salutation angélique – dans Paris, Bibl. nat., fr. 2193, f. 1, Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 281, Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9, f. 249[27]. On la trouve également dans plusieurs miniatures du Códice Rico illustrant des cantigas de loor : dans le volume de l'Escorial aux ff. 5r (cantiga 1), 45r (cantiga 30), 88v (cantiga 60), 132 (cantiga 90), 196r (cantiga 140), 215v (cantiga 160), 239r (cantiga 180) et dans le volume de Florence aux ff. 36 (cantiga 310) et 120v (cantiga 210 / 416).

Sans motivation textuelle stricte, l'enlumineur du manuscrit de l'Escorial a également introduit une Annonciation à la fin du miracle de GETHSEMANI (f. 44r, cantiga 29). On sait que l'enlumineur suit strophe à strophe les poèmes, et il faut y voir une illustration du mystère de l'Incarnation, correspondant aux vers :

> (...) pois deceu carne fillar
> en ela das sas alturas.
> (*Cantigas de Santa María*, 29, vv. 32-33)[28]

---

[26] Le thème iconographique est apparu à Rome au IIIe siècle et a connu un regain de faveur au VIe siècle.

[27] La scène complémentaire est la Visitation, qui occupe une place presque nulle dans le corpus. Elle ne se rencontre que dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg, au début de la seconde partie des *Saluts Notre-Dame* (f. 250v). Elle poursuit donc un cycle de Noël dont l'image suivante (f. 252r) est bien entendu la Nativité proprement dite. Une autre Nativité se rencontre plus haut dans ce même manuscrit (f. 8r), ainsi que dans Paris, Bibl. nat., fr. 22928 (f. 10r) en ouverture d'un poème anonyme, la Nativité Jésus-Christ. C'est également en tant que composante d'un cycle de Noël que l'Annonciation ouvre le Códice Rico Escorial (f. 5r) ; elle réapparaît dans le volume de Florence (f. 120v), en illustration de la cantiga de loor 210 / 416. Son emploi au début du poème *De la doutance de la mort* dans Bruxelles, Bibl. roy., 10747 (f. 211) est vraisemblablement due à une erreur de copie : ce sermon est en général suivi des *Saluts Notre-Dame*, et la Nativité viendrait d'une initiale d'une des parties de ce second texte poétique. Seule la cantiga 122 appelait réellement une Nativité, mais nous avons vu que l'enlumineur du Códice Rico Escorial avait préféré prêter le miracle à une statue de Vierge à l'Enfant. Pour clore le cycle de Noël, il manque la Présentation de Jésus au Temple, l'Épiphanie, la Fuite en Égypte et le Massacre des Saints Innocents, toutes scènes qu'on trouvera dans le manuscrit de Saint-Pétersbourg.

[28] [...puisqu'il descendit du ciel prendre chair en elle.]

Enfin, on retrouve la scène au f. 21v du manuscrit de Florence, en illustration de la cantiga 306.

La scène rapportée par saint Luc (*Lc.*, 1, 26-38) peut faire l'objet de brèves allusions dans les récits ; aucun auteur toutefois ne lui accorde la même place que celui de la *Collection lyonnaise*. Au sein des visions d'ÉLISABETH DE SCHÖNAU, l'auteur, ou plutôt son modèle avant lui, ont retenu celle où la moniale s'interroge sur l'âge de la Vierge au moment de l'Annonciation. Mais il innove surtout en proposant la description d'une icône attribuée au même évangéliste et mettant en scène l'acceptation par Marie du message de Gabriel :

> Sainz Lucs evangeliste l'avoit fait.
> A merveille pointe l'avoit :
> simple vout et joions avoit ;
> son vis un poi tenoit enclin
> et ses mains espandues tint.
> Semblant est que a humil vois
> Responde a l'ange : « Vez, je soi
> L'ancelle al roi de majesté.
> Si me soit fait com m'as conté. »
> (*Collection lyonnaise*, f. 68ra)[29]

Il est rare de donner un contenu narratif aux icônes orientales, et il s'agit vraisemblablement d'une innovation du narrateur roman, d'autant que l'icône réputée peinte de la main de saint Luc est une *Hodigitria* et non une Annonciation. Le poète lyonnais a donc mis à profit le miracle pour proposer à la contemplation une scène tendre et solennelle.

Plus généralement, la salutation angélique joue un rôle structurel dans la plupart des recueils, nous l'avons vu. Cela dit assez que même lorsqu'elle n'est pas peinte, l'Annonciation est la principale scène présente à l'arrière-plan des récits. Elle est le point de bascule dans l'histoire de Marie comme de toute l'Humanité qui explique le pouvoir octroyé à la sainte. Elle dit la pureté de la Mère de Dieu comme exact symétrique d'une Ève souvent dépeinte comme lubrique. Mais la pureté n'est pas à strictement parler la chasteté, encore moins la virginité. Or la virginité est bien une des grandes questions, pour les théologiens comme pour les simples fidèles. Affirmé dans le nom même par lequel est désignée Marie, devenu métonymiquement sa signature, comment le mystère de la virginité est-il dit dans nos collections miraculaires ?

[29] [Elle avait été faite par saint Luc, l'évangéliste. Il l'avait merveilleusement bien peinte : elle avait un visage modeste et joyeux, légèrement incliné ; ses mains étaient tendues. Elle semblait répondre d'une humble voix à l'ange : « Vois, je suis la servante du Roi de majesté. Qu'il me soit fait selon tes paroles. »]

La virginité ante partum, in partu, post partum[30]

La virginité *ante partum* est particulièrement bien exprimée dans la tradition médiévale par l'image de la verrière[31], dont on voit les liens avec le thème précédemment évoqué de la transparence à la lumière divine. Paradoxalement, la métaphore est peu présente dans notre corpus, sauf chez Alphonse X qui lui donne une belle ampleur dans la troisième des pièces liturgiques qui clôturent les *Cantigas* :

> E desto vos mostro prova verdadeira
> do sol quando fer ena vidreira,
> que pero a passa, en nulla maneira
> non fica britada de como siya.
> (...)
> Que macar o vidro do sol filla lume,
> nulla ren a luz do vidro non consume ;
> outrossi foi esto que contra costume
> foi madre e virgen, ca Deus xo queria.
> (*Cantigas de Santa Maria*, 413, vv. 25-33)[32]

Le paradoxe de la vierge mère a très tôt inspiré les poètes romans : deux pièces d'attribution certaine à Adgar appellent Marie « mere e meschine », tout à fait gratuitement, c'est-à-dire sans lien spécifique avec la thématique des miracles (PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, JUITEL) ; en revanche, le paradoxe gagne en force symbolique dans le miracle de l'ABBESSE GROSSE, puisqu'il sert de contrepoint au péché de l'héroïne : à la gestation de l'abbesse, le poète oppose la maternité mariale, non entachée du plaisir coupable. Dans le miracle antérieur[33], Adgar exposait déjà le dogme de la triple virginité de Marie :

---

[30] Pour une bibliographie sur le dogme de la triple virginité, nous renvoyons à Philippe BORGEAUD., *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, 1996.

[31] On la trouve jusque dans la littérature profane, comme le *Lancelot* ; voir Alexandre MICHA, « 'Senefiance' de quelques épreuves dans le *Lancelot* », in *Studies in medieval french language an literature presented to Brian Woledge*, 1987, pp. 103-110. L'image a été amplement étudiée par Gérard GROS, « La 'semblance' de la 'verrine'. Description et interprétation d'une image mariale », in *Le Moyen Âge*, 97 (1991), pp. 217-257.

[32] [Et je veux vous en donner comme preuve véridique <l'exemple du> soleil frappant une verrière : bien qu'il la traverse, elle n'en est pas pour cela brisée et reste comme avant. En effet, même si le verre reçoit la lumière du soleil, la lumière ne consomme nullement le verre. Il en fut de même quand elle fut vierge et mère, contre la nature, car Dieu le voulait ainsi.]

[33] On pourra en effet remarquer que plusieurs auteurs évoquent également la virginité mariale au cours de leur récit de l'histoire de la SACRISTINE : le prologue de la *Vie des Pères* chante cele « ki virge enfanta / ke roi ki toz nos aquita / del peril ou Adans nos mist, / de cele dont li angles dist / que temples et sale seroit / de celui ki tot sauveroit, / de cele ki fu soule et monde » (*Vie des Pères*, XIV, vv. 6908-6914), le *Rosarius* invoque « Marie, la virge pucele / Qui est de Dieu sacraire et cele » (II, 7, f. 121r).

Quant emfanté l'out, virgene remist,
Virgene en l'emfantement,
Devant et après ensement.
(Adgar, *Gracial*, XLVIII, vv. 52-54)[34]

Adgar invente pour chanter ce mystère une image très inattendue, celle du soleil qui ne perd rien de sa matière ni de son intégrité alors qu'il diffuse sa lumière :

Mais si cum soleil en esté,
K'a tut le mund rent clarté
Ne nule rien ne li nuist,
N'empire pur ceo que luist,
Nu fist la mere Jhesu Crist,
Mais pure virgene remist
E mere de tute chasteé,
Par ki le mund ert tut salvé.
(*ibid.*, XLVIII, vv. 35-42)[35]

Pour trouver d'autres défenses de la virginité *ante partum*, il faudra se reporter aux images miraculeuses. Les statues de Marie figurent un double paradoxe : une jeune femme, une Vierge, mère d'un enfant ; un Dieu incarné sous les traits d'un enfant. Elles sont donc dans le corpus un support privilégié pour les attaques verbales contre le christianisme[36]. C'est le cas dans le miracle de l'IMAGE DU SARRASIN[37], mais également dans plusieurs cantigas. Ainsi la cantiga 306 mentionne une fresque de Saint-Jean-de-Latran, fresque que nous ne connaissons pas car elle laissa sans doute place dans les siècles suivants à des peintures plus récentes[38]. La cantiga présente un grand intérêt pour la fonction pédagogique des images : le peintre de la fresque avait jugé astucieux de représenter Marie avec le ventre d'une femme gravide[39], lors d'une scène d'Annonciation. Il signifiait ainsi la Conception virginale, l'action du seul Verbe sur le corps de la jeune femme. Cette représentation, reçue au premier degré par un « hérétique », entraîne des sarcasmes, puisque l'image est en apparente contradiction avec le dogme : l'hérétique commet l'erreur de ne pas percevoir l'histoire dans le portrait. L'image

[34] [Elle resta vierge après l'avoir enfanté, vierge pendant la naissance, mais aussi avant et après.]

[35] [Mais tout comme le soleil en été, éclairant le monde entier sans nul dommage pour lui, n'est nullement entamé du fait qu'il brille, la Mère fit Jésus Christ nu, mais resta vierge pure et mère de toute chasteté, par qui le salut vient au monde.] Nous ne sommes pas certaine que l'édition n'appelle pas une correction sur l'adjectif « nu » ; c'est bien la leçon du manuscrit, mais nous attendrions plutôt un pronom « nus », ou une conjonction.

[36] La forme la plus développée de ces diatribes se lit dans le *Rosarius*, au chapitre II, 6, ff. 119va-121rb (*Débat du fol et du sage*).

[37] Voir ci-dessus, p. 340.

[38] Une campagne de rénovation a été commandée en 1291 par le pape Nicolas IV ; voir Roberto GIORDANI, « Riflessioni sulla decorazione absidale della basilica di san Giovanni in Laterano », in *Rivista di archeologia cristiana*, 70 (1994), pp. 271-311.

[39] Les historiens de l'art datent du XIVe siècle les premières Vierges gravides (Vierges des Avents, en espagnol « Virgen de la Esperanza », en italien « Vergine del Parto ») ; voir Achille STUBBE, *La madone dans l'art*, Bruxelles, 1958, p. 75 sqq.

alors s'anime, et prouve le dogme : Marie reprend les traits d'une jeune vierge. On ne saurait parler d'un retour en arrière, car le temps de l'Incarnation ne saurait être aboli ; mais c'est la marque symbolique de la virginité conservée de Marie lors de la conception du Christ.

On lit dans le *Rosarius*, au chapitre sur l'hirondelle, un récit comparable, ou plutôt symétrique : devant une image pariétale de Marie, un Juif lance des sarcasmes contre la croyance des chrétiens en l'incarnation de Dieu, en sa conception dans le corps d'une simple femme :

> « Onques Dieu ne nequi de fame,
> ce ne puet estre par nature
> nient plus que icele painture
> pourroit ens engroissier en l'eure ! »
> (*Rosarius*, II, 2, f. 102va)[40]

Alors l'image pariétale se métamorphose, et la Vierge prend les rondeurs d'une femme gravide. Le rapprochement entre les deux récits met en lumière un écart quant au questionnement de chaque mécréant : si dans la cantiga la remise en cause portait sur la conception virginale, dans le *Rosarius* elle porte sur la possibilité même de la maternité divine. Est-ce à dire qu'Alphonse X ferait preuve d'une sensibilité particulière au dogme de la virginité ? C'est d'autant plus vraisemblable que la virginité mariale est un des rares points d'accord entre musulmans et chrétiens, et l'occasion de faire parler d'une même voix dans les *Cantigas de Santa María* les deux plus importantes communautés de la péninsule. La croyance musulmane est ainsi exposée dans la cantiga 329 :

> E con quant' enton roubaron | foron ben aly pousar
> tod' en redor da eigreja, | e do seu foron fillar
> meallas d'our' e dyneiros | que poseron no altar
> a onrra da Virgen santa, | de que Deus quiso nacer.
>
> Ca, segund' lles deu escrito | Mafomat no Alcoran,
> ben creen mouros sen falla, | e desto dulta non an,
> que do Espirito Santo | s'enprennou sen null' afan
> prender nen dan' a sa carne, | e assi foi conceber
>
> Virgen ; e des que foi prenne | ar pariu fillo baron
> e depois ar ficou virgen, | e demais ouve tal don
> que sobrelos anjos todos | quantos eno ceo son
> a fezo Deus mais onrrada | e de todos mais valer.
> (*Cantigas de Santa María*, 329)[41]

---

[40] [Il est impossible que Dieu soit né d'une femme ; c'est contraire à la nature, tout comme de voir cette peinture tomber enceinte à l'instant.]

[41] [Puis ils allèrent s'installer autour de l'église avec leur butin ; ils prélevèrent sur leurs biens des médailles d'or et des pièces de monnaie qu'ils déposèrent sur l'autel de la Vierge sainte de laquelle Dieu a voulu naître. En effet, selon ce que Mahomet leur a enseigné par écrit dans le Coran, les maures croient certainement, et ne doutent nullement qu'elle a engendré du Saint Esprit, sans désir et sans lésion charnels, et qu'ainsi elle a conçu en restant vierge. Au terme de

Bien sûr, l'écart entre musulmans et chrétiens se creusera quant à savoir si Jésus est Dieu ou prophète, mais pour ce qui est de la virginité conservée de la jeune mère, le consensus est certain[42].

Dès lors si l'on se penche sur le répertoire des épithètes mariales des *Cantigas de Santa María*, on se rend compte que, chez Alphonse X, le paradoxe de la Vierge Mère conquiert une place nouvelle : encore assez rare (moins de dix occurrences) dans les collections antérieures, elle apparaît dans près d'une cantiga sur six – dont une fois sous sa forme musulmane, « Virgen Madre d'Içà » ; le roi savant et soucieux de dialogue intercommunautaire ne pouvait être que soucieux de mettre en avant ce point d'ancrage de la discussion et cette source d'harmonie[43]. Bien que présente dans presque toutes les collections vernaculaires, jamais elle n'y sera aussi récurrente.

La virginité *in partu* en revanche ne fait l'objet d'aucune attention de la part de nos artistes. Les miracles rapportés par les évangiles de l'enfance ne sont nulle part même brièvement mentionnés. Tout au contraire se lit dans la collection alphonsine un curieux récit qui prête à l'image d'une Vierge parturiente les douleurs de l'enfantement. Selon une coutume bien attestée dans la péninsule[44], l'image est traitée comme une poupée ; ici, la nuit de Noël, des religieuses alitent la statue comme s'il s'agissait d'une parturiente. On assiste à un étrange prodige :

> (...) viron-lle mudar coor
> na façe e dunu lado | ao outro revolver.
> (*Cantigas de Santa María*, 361, vv. 42-43)[45]

Quant à la virginité *post partum*, elle tient de l'évidence pour tous ces hommes qui la désignent par un unique substantif « Vierge » ; dans toutes les langues, le substantif double le prénom de la sainte ou se substitue à lui, disant l'intégrité conservée pour l'éternité de Marie. C'est donc bien, même en mode

---

sa grossesse, elle donna vie à un enfant mâle, puis resta vierge. En outre elle reçut la grâce d'être élevée par Dieu au-dessus de tous les anges qui sont dans le ciel, et d'avoir plus de prix qu'eux tous.]

[42] D'autres poètes dans les *Cantigas* passent sous silence cet accord essentiel des deux religions sur le respect dû à Marie, mais il est bon de rappeler que les besoins de l'encomiastique peuvent parfois primer sur la véridicité, et que par ailleurs les *Cantigas* sont une collection polyphonique.

[43] Ce n'est sans doute pas non plus un hasard si les *Cantigas* contiennent plusieurs naissances ou guérisons miraculeuses d'enfants de mère musulmane. Nuançons toutefois le portrait idyllique du roi savant parfois brossé par la critique : certaines cantigas sont d'une rare férocité envers Juifs comme musulmans ; en outre le miracle n'est considéré comme achevé que s'il entraîne la conversion au christianisme des mécréants.

[44] Voir l'article de Richard TREXLER, « Habiller et déshabiller les images : esquisse d'une analyse », in *L'Image et la production du sacré*, 1991, pp. 195-231.

[45] [Elles virent son visage changer de couleur et la statue se retourner d'un côté et d'autre.]

allusif, la virginité *post partum* qui occupe dans notre corpus la plus grande place. Les miracles vantant l'efficace de la chasteté sur les chemins de la sanctification sont nombreux ; dans tous ceux-ci, Marie fait figure d'exemple parfait.

Le *Rosarius* seul se fait plus prolixe sur cette virginité absolue, peut-être parce qu'il aurait été composé par un prédicateur à l'intention d'une communauté féminine, et de façon certaine parce que c'est une œuvre homélitique tout autant que littéraire, et qu'à ce titre il jette un très fort discrédit sur la chair et la concupiscence, invitant son auditoire, quel qu'il soit, à vivre au miroir de la sainte. Les métaphores animales vont principalement dans ce sens. Comme on peut s'y attendre, le chapitre sur l'abeille y accorde une place substantielle[46]. On n'oubliera pas le chapitre sur la panthère, réputée par toute la tradition des bestiaires n'enfanter qu'une fois, mais la virginité *post partum* de Marie n'y est que brièvement évoquée au profit d'un commentaire sur les couleurs de la robe de la panthère et sur le parfum de la bête, symboles de la sainteté mariale. Le compilateur met aussi à profit les descriptions de « choses » circulaires, image de celle dont la « clôture » est restée infrangible. Ainsi, à propos de la galaxie :

> Galaxias si est Marie
> Qui dite est cercle pour sa vie
> Qui fu sainte au commencement,
> En milieu, au deffinement.
> (*Rosarius*, II, 9, f. 129ra)

Ainsi de l'anneau (II, 11), image la plus complète, car le cercle parfait de l'anneau enchâsse la gemme, comme le ventre virginal de Marie a abrité le corps de Dieu :

> La gemme qui est dedens lui
> c'est le filz du pere a celui
> qui l'angre envoia a Marie.
> (*Rosarius*, II, 11, f. 140ra)

Une unique image permet de donner à contempler tout le mystère de l'Annonciation et de l'Incarnation. La virginité est comme le signe de la perfection morale de Marie. Commentant la blancheur du lis, le compilateur écrit : « Blanche fu par virginité / et doree par charité » (I, 34, f. 52vb). La virginité sert de

[46] De nombreuses publications ont suivi le développement de cette métaphore dans l'euchologie et la théologie mariales. Citons Monique GOULLET et Dominique IOGNA-PRAT, « La Vierge en majesté de Clermont-Ferrand » in *Marie. Le culte de la Vierge*, *op. cit.*, Paris, 1996, pp. 383-405 (les auteurs donnent l'édition et la traduction de la vision de Robert de Mozat : « Nam sicut ipsa virgo edidit et post partum virgo est, ad comparacionem ipsius ulli sexu femineo quimus accipere, ita ad comparacionem harum apum cetere haves possumus minime sociare. Laudat namque egregius doctor Gregorius hanc creaturam apium preter ceteras avium creaturas facitque ipsam beatam et mirabilem, dicens quod eius sexum masculi minime violant, fœtus non cassant filiique nequaquam destruunt castitatem. ») ; Hélène TOUBERT, « La Vierge et les sages-femmes. Un jeu iconographique entre les Évangiles apocryphes et le drame liturgique. », *ibid.*, pp. 327-360 (éloge des abeilles dans l'*Exultet*).

présentoir aux éclatantes vertus morales de Marie. Aussi le compilateur n'a-t-il de cesse de donner en exemple la Vierge aux femmes chrétiennes, à l'instar de l'ermite qui a converti sainte Catherine, lui exposant le dogme de la triple virginité :

> « Virge fu aprés et devant,
> et virge fu en enfantant.
> Ele enfanta a porte close
> ne le contraire dire n'ose
> nul bon crestien ; erreur seroit. »
> (*Rosarius*, II, 3, f. 105vb)[47]

Les énoncés de ce dogme sont rares ; outre ceux relevés ici chez Adgar et dans le *Rosarius*, rappelons qu'on en trouvait chez Gonzalo de Berceo (q. 20)[48]. À ceci, plusieurs raisons peuvent être trouvées : la première est la trop grande complexité de la notion ; Marie est la Vierge, absolument, et tout discours complémentaire peut sembler superflu. En outre, le discours encomiastique est partiellement intéressé : Marie sera donc moins louée pour sa virginité que pour la force de persuasion que lui donnent deux moments essentiels de sa vie de mère du Christ : l'allaitement et sa présence au pied de la Croix. Les épisodes pourtant très merveilleux des Évangiles de l'Enfance ne reçoivent aucun traitement nous l'avons vu ; de même les évocations de la vie de la Vierge après la Passion du Christ sont rares, se limitant à l'une des VISIONS D'ÉLISABETH DE SCHÖNAU et au miracle de la SYNAGOGUE, où Marie suscite de son vivant sa propre image acheiropoiète pour réintégrer dans ses droits sur un lieu de culte la communauté chrétienne. Notre corpus couvre en revanche la période où l'histoire de l'art comme la dévotion s'ouvrent à la méditation sur deux moments de la vie de la Vierge sur lesquels se fonde son influence auprès du tribunal divin.

3- Préfigurations de la Vierge de douleur

Nous reviendrons dans un moment sur les évocations de l'allaitement du Christ, mais commencerons par mettre en évidence les préfigurations, dans les textes les plus tardifs de notre corpus, de la Vierge de douleur que créeront sculpteurs et peintres aux siècles suivants[49]. L'intérêt pour cet épisode s'explique par

[47] Voir encore II, 8 (f. 125rb), II, 11 (f. 140va).

[48] À propos de l'image de l'*hortus conclusus*, voir p. 192 sqq.

[49] Même dans le domaine de l'euchologie latine, l'attention à la souffrance de la Vierge est relativement récente (XIe siècle) et se développe principalement à partir du *Planctus Mariae*, longtemps attribué à saint Bernard, et qui aurait sans doute été composé par Ogier de Locedio (1136-1214) ; voir Henri BARRÉ, « Le *Planctus Mariae* attribué à saint Bernard », in *Revue d'ascétique et de mystique*, 28, 1952, pp. 243-266.

ce qui s'est joué entre Dieu et sa mère à ce moment : Marie pourra rappeler à son Fils la mission qu'il lui a confiée lorsqu'il s'agira d'intercéder pour les hommes ; inversement, elle est le témoin le plus habilité à forcer les hommes à respecter leurs devoirs envers ce Dieu crucifié pour eux. On voit se construire un diptyque peignant d'un côté la poitrine maternelle, supposée inspirer tendresse et miséricorde au Christ Juge, de l'autre le corps torturé du Christ, qui justifie les attentes de Dieu envers les hommes.

La Vierge au pied de la Croix

Mere Dieu, tu iez la fleurs
Ou li sires descendi
Qui en crois por pecheürs
Ses sains menbres estendi.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 7, vv. 14-17)

Gautier de Coinci ne fait qu'amorcer ici un thème qu'il reprendra quelques feuillets plus loin : le rapprochement entre l'Incarnation et la Passion, le soulignement de la continuité entre la chair donnée au Fils de l'Homme par Marie et la chair sacrifiée pour le salut de l'humanité sur le bois de la Croix. La profession de foi arrachée par Marie à THÉOPHILE est encore plus explicite :

« Enne crois tu sanz nul obstacle
Que cil qui fist son habitacle
En mes costez et en mes flanz
Fu Diex et est et iert touz tanz ?
Enne crois tu bien fermement
Que cil qui fist le firmament
Et de nïent le mont cria
Por home tant s'umelia
Que char et sanc volt en moi penre
Et que le cuer par eut si tenre
Et tant fu douz et tant humainz
Qu'il estendi et piez et mains
En crois por rachater le monde ?
Enne crois tu que la sainte onde,
La saintisme iaue et li sanz sanz
Qui degouta de ses sainz flanz
De mort d'enfer te rachata ? »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 1143-1159)[50]

[50] [« Crois-tu sans nul doute que Celui qui élut domicile en mon ventre et en mes flancs était, est et sera toujours Dieu ? Crois-tu avec fermeté que Celui qui fit le firmament et créa le monde à partir du néant s'humilia pour l'humanité jusqu'à prendre chair et sang en moi, qu'il eut le cœur si tendre, si doux, si humain qu'il étendit sur la Croix ses jambes et ses bras pour racheter le monde ? Crois-tu que l'onde sainte, la très sainte eau et le saint sang qui coulèrent de son saint côté te rachetèrent d'enfer ? »]

Gautier est le plus ancien de nos auteurs à convoquer l'image de la Vierge près de la Croix ; il le fait dans une perspective nettement mariolâtre, assimilant la chair du Christ à la chair de la Vierge. Le poète fait participer pleinement Marie à la Passion de son Fils. C'est donc moins la souffrance d'une mère que ressent Marie, que la souffrance d'un rédempteur sacrifié pour le salut de l'humanité.

La parfaite confusion entre la chair du Christ et celle de sa mère ne peut qu'encourager un culte marial de latrie ; elle trouve donc naturellement sa place dans les collections de textes à la louange de Marie. On remarque toutefois qu'elle s'exprime, d'un poète à l'autre, selon des modalités très diverses. Ainsi l'on peut juxtaposer la tirade de la Vierge que nous venons de citer à deux miracles eucharistiques insérés dans les *Cantigas de Santa María*. Tous deux mettent en scène des individus qui, soit par superstition soit par hérésie, volent une hostie et la placent dans une ruche, le premier lui prêtant des vertus magiques (cantiga 128), le second souhaitant faire geste sacrilège (cantiga 208). À la place des hosties apparaissent alors des images de Vierge à l'enfant ; ces miracles iconiques, qui dans le prolongement de la messe de saint Grégoire apportent la preuve de la transsubstantiation, opèrent bien un rapprochement entre la chair crucifiée et celle donnée par Marie à son Fils ; mais ils évitent la contemplation douloureuse de la Croix. Au Christ souffrant au Calvaire, ils préfèrent l'Enfant présenté au monde par sa mère[51].

Un décalage se marque ainsi entre les auteurs, qui tient à la fois au statut des poètes et à la chronologie. Dans un premier temps les *Plaintes de la Vierge* se diffusent principalement en milieu clérical, et d'autant plus rapidement qu'elles sont placées par la tradition manuscrite sous l'autorité de saint Bernard. Gonzalo de Berceo les reçoit comme telles quand il compose son *Duelo de la Virgen*. Notons cependant que dans la première moitié du XIIIe siècle, miracles et plaintes restent clairement séparés ; la lamentation mariale au pied de la Croix n'exerce nulle influence sur les récits. Quelques années plus tard, la *Plainte* devient partie intégrante de la vie de la Vierge qui précède les miracles dans la *Collection lyonnaise* (Paris, Bibl. nat., fr. 818, ff. 17ra-20va). Un mouvement est lancé qui fait pleinement entrer la Passion dans le miracle marial : dans le *Rosarius* se lit une chanson bilingue peut-être inspirée par le tout récent *Stabat mater dolorosa* de Jacopone da Todi :

La Virge, ço dit l'Escripture,
Tunc stabat ante Filium,
Quant il sofrit mort et laydure
Propter salutem gentium.
Vere dolorem nimium
Soffrit la Virge nepte et pure,

[51] Sur l'historique des miracles eucharistiques, on pourra lire l'article de William ROACH, « Eucharistic Tradition in the *Perlesvaus* », in *Zeitschrift für romanische Philologie*, 59 (1939), pp. 10-56.

Quant *vidit per martirium*
En crois pendre sa porteüre.
(*Rosarius*, I, 30, f. 32ra-rb)[52]

Cette chanson a également été copiée au XIVe dans un manuscrit des *Miracles de Nostre Dame*[53] Quelques feuillets plus loin dans le *Rosarius*, on relève une plainte de la Vierge qui développe plus amplement le thème. Bien qu'elle soit signalée comme allogène par le compilateur, elle n'est connue par aucun autre manuscrit[54]. Dans le *Rosarius*, elle suit les *Vers de la mort* d'Hélinant de Froidmont, et veut montrer que la douleur face à la mort d'autrui est tout aussi commune que l'est la mort elle-même. On change ainsi de perspective par rapport à d'autres évocations de la scène de la Passion mentionnées ci-dessus : il ne s'agit plus d'utiliser ce souvenir pour donner du poids à l'intercession mariale, mais bien de compatir, au sens le plus fort, à la souffrance de la Mère du Dieu crucifié. La plainte ouvre un processus d'identification par la voie de l'émotion :

Biau douz filz [...]
[...] doulour profonde ;
Cist deulz dont vous me paissiés
Crieng ne me confunde.
Toute joie est abaissie
Et douleur habunde,
Quant li arbres est plaissiéz
Qui paissoit tout le monde.
(*Rosarius*, I, 35, f. 63vb)[55]

Le compilateur donne en outre un équivalent narratif à cette plainte, grâce au conte emprunté à Thomas de Cantimpré et inséré dans le chapitre II, 27 où est décrite une pierre vénérée à Constantinople comme relique parce qu'elle est supposée porter les traces des pleurs de Marie après la mort de son Fils.

In fine, la plainte de la Vierge détourne le regard de Marie elle-même pour le conduire vers la contemplation du martyre du Fils. Les *Miracoli della Vergine*, notre œuvre la plus récente, juxtaposent deux récits de conversions du cœur après

[52] [L'Écriture dit que la Vierge, *se tenait alors devant son Fils*, quand il souffrit les outrages et la mort *pour le salut de l'humanité. Vraiment, c'est une bien trop grande douleur* que souffrit la Vierge nette et pure, quand *elle vit martyrisée* et pendue en la croix le fruit de ses entrailles.]

[53] Le manuscrit Tours, Bibl. mun., 948 contient cependant une version plus complète ; voir l'édition par Paul MEYER, « Chanson à la Vierge en vers français et latins alternés », in *Romania*, 20 (1891), pp. 281-284. Notre citation rend compte du texte du *Rosarius*.

[54] Nous n'en donnerons pas l'édition complète, puisque celle-ci a été réalisée par Alfred JEANROY, « Une nouvelle *Plainte* de la Vierge au pied de la Croix », in *Romania*, 23 (1894), pp. 576-581. L'article révèle par ailleurs que la plainte est un *contrafactum* du *Lai du chevrefeuille* et la date du milieu du XIIIe siècle. En revanche, notre citation suit le texte du manuscrit, sans lui apporter les modifications suggérées par Alfred JEANROY.

[55] [Mon cher Fils (…) je crains que la douleur que vous me donnez à manger ne me conduise à la ruine. Toute joie est anéantie et la douleur surabonde en voyant abattu l'arbre qui nourrissait le monde] ; voir aussi le chapitre II, 30.

la vision du Christ en Croix. Dans ces deux courts miracles, le narrateur porte l'attention sur les plaies sanguinolentes du Crucifié :

> ma la vergene Maria li aparse e le plage del so fiolo, che era in crose,
> li monstrà
> (*Miracoli della Vergine*, XLIV)[56]

> Uno die la madre de misericordia li aportà lo so fiol amplagado
> (*Miracoli della Vergine*, XLV)[57]

Derrière la dernière phrase se profile manifestement ce qui deviendra la figure de la *pietà*. Les pleurs de Marie conservés miraculeusement par la pierre ont valeur exemplaire ; ils devraient encourager le fidèle à demander le don des larmes. Au contraire, voici que la mère affligée vient s'indigner contre la mesquinerie de fidèles incapables de sacrifices dérisoires au regard de celui de leur Sauveur. Aussi est-ce au nom du Christ que seront vengés les gestes destructeurs à l'égard des statues de la Vierge à l'Enfant.

Les tourments imposés à l'Enfant de pierre

Les atteintes portées à l'image du Christ sont en effet lues comme autant de renouvellements de la Crucifixion. Plusieurs miracles viennent donc manifester clairement la force du sacrilège[58], soit simplement pour le punir, soit pour conduire le mécréant à la conversion, *via* la punition puis le pardon. De façon très systématique, le miracle consiste en un châtiment physique du sacrilège et en une transformation de la statue marquant la souffrance physique du Christ. Ainsi, dans toutes les versions, du sang s'écoule de la blessure infligée à l'objet.

À ceci, Alphonse X ajoute des manifestations de deuil de l'image de la Vierge, qui rompent avec l'image solennelle et harmonieuse de la sainte[59] :

> Mayores miragres ouv'y mostrados
> Deus, que sangui craro fez dessa ferida correr
> do Menyno, e os panos dourados
> que tinia a Madre fez ben sso as tetas decer,
> assi que todos desnuados
> os peitos ll'ouveron de parecer ;
> e macar non dava braados,

---

[56] [Mais la vierge Marie lui apparut et lui montra les plaies de son Fils en croix]

[57] [Un jour la mère de miséricorde lui apporta son Fils ensanglanté]

[58] Voir Annexe 1, entrées IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE, JOUEUR MALCHANCEUX, JUIFS DE TOLÈDE.

[59] On ne s'étonnera guère de voir se manifester ici un des aspects les mieux connus de la spiritualité hispanique, qui éclatera à l'époque moderne dans de très émouvants *Ecce homo*.

o contenente parou de chorar.
(*Cantigas de Santa María*, 38, vv. 62-69)[60]

Ce deuil spectaculaire peut avoir pour fin de contrer l'éventuelle monotonie d'un miracle qui donne lieu à sept cantigas. Mais il accorde aussi toute sa place à la profonde douleur de la mère pour son fils, au plus près de sentiments que toute personne du public alphonsin peut connaître.

C'est bien en jouant sur cette donnée affective que la FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE obtient gain de cause : elle se livre à un authentique chantage, arrachant à la statue de la Vierge son Fils qu'elle emporte en otage en attendant que Marie lui rende le sien, condamné à mort. Elle projette sur Marie une douleur analogue à celle dont elle souffre, et Marie répond effectivement favorablement à sa prière. Bien entendu le miracle vient surtout récompenser une vie entière de constante dévotion à la Vierge, et le rapt de l'enfant est même précédé d'une belle profession de foi :

… « Dame Sainte Marie,
au besoing vouz demant aïe,
douce dame de maïsté,
dame, qui par vostre bonté
en vouz le fil Dieu conceüstes
n'acointance d'onme n'eüstes,
pour ce que sens tace vouz sot
a mere et a file vous ot,
ensi fu voirs, que bien le sai ;
Dame del lignaige Jesai,
de vouz ne fut pas avillie,
Dame, vostre roial lignie
quant de vouz la verge s'esmut (…) »
(*Vie des Pères*, XLVI, vv. 20680-20692)[61]

Mais quand on y voit Marie, telle une fée volant dans les airs, arracher au bourreau le jeune condamné, c'est bien sous les traits d'une mère prête à tout pour sauver son enfant qu'on perçoit la sainte.

La Passion du Christ apparaît enfin dans un motif où on ne l'attendrait guère, celui des JOIES NOTRE-DAME. Dans les plus anciennes versions, il est dit en

[60] [Dieu montra alors de grands miracles : il fit jaillir de la blessure de l'Enfant un sang vermeil ; il fit descendre sous sa poitrine les vêtements dorés que portait la Mère, de sorte qu'on en voyait les seins dénudés ; et même si elle ne criait pas, elle sembler pleurer.]

[61] [« Madame sainte Marie, je vous demande secours dans ma détresse. Douce dame de majesté, dame qui dans votre bonté conçutes en votre chair le Fils de Dieu sans avoir connu d'homme. Parce qu'il vous savait sans tache, il vous choisit pour mère et pour fille. Je sais bien que c'est là la vérité. Dame de la lignée de Jessé, votre lignée royale ne fut pas déshonorée par vous quand pour vous la verge prit vie… »]

effet que la récompense des cinq roses en la bouche s'explique par l'analogie entre les cinq joies attribuées à Marie par la prière du dévot et les cinq plaies du Christ. Le texte latin, qui fait partie des plus anciennes collections, donnait explicitement cette ligne directrice :

> In hac namque antiphona sancte Dei genitrici a Christi eclesia quinquies gaudium predicatur, quia gladius enormis doloris eius animam pertransiit quando unigenitus eius filius, dominus noster Ihesus Christus, in cruce pro salute humani generis positus, quinque vulnera in proprio corpore sustinuit, ut per eadem tocius mundi dilueret crimina quinque sensibus humanis commissa.[62]

Les auteurs anciens et Gonzalo de Berceo ont gardé l'intégralité de cette analogie, de même que le compilateur du *Rosarius* :

> Et, aussi com pour confortant
> lui, toute jour aloit disant
> cinc choses pour lui conforter
> et qu'ele miex peüt porter
> les douleurs cinc qu'eust Jhesucris
> quant en la crois fu pour nous mis.
> (*Rosarius*, I, 32, f. 42v)[63]

Le texte de l'antienne pourtant n'évoque que la conception du Christ et sa naissance. Au pied de la Croix, ce même Christ a confié l'humanité à sa mère, comme le rappelle la prière enseignée par un étudiant défunt revenu visiter son ancien comparse :

> « Diex Jhesucrist, fuiz Dieu le pere,
> qui conmendas ta douce mere
> a seint Jehan l'Esvengeliste
> pour ta mort angoisseuse et triste,
> quant au pié de la crois estoient
> et ta dure mort regretoient,
> quant li felon juïf t'ocistrent
> et en la seinte croiz te mistrent,
> comant je moi, rois glorieus,
> en la seinte garde d'els .ii.
> qu'il me deffendent de touz maux
> et de touz les deables faux,
> et après ceste mortel vie
> m'enjongnent en ta compaignie,
> qui nasquis de la vierge mere

[62] P. 69 [Dans cette antienne, l'Église du Christ souhaite cinq fois la joie à la sainte Mère de Dieu, puisqu'un glaive immense de douleur lui a transpercé le coeur quand son Fils unique, notre Seigneur Jésus Christ, cloué sur la Croix pour le salut du genre humain, a souffert dans sa chair cinq blessures par lesquelles se trouvaient rachetées les fautes commises par le monde sous l'influence des cinq sens.]

[63] [Et il passait la journée à répéter les cinq mêmes choses, autant pour se réconforter lui-même, que pour réconforter la Vierge voyant les cinq douleurs de Jésus-Christ quand il fut pour nous crucifié.]

et regnes avec Dieu le pere. »
(*Vie des Pères*, LXIII, vv. 27676-27691)[64]

La maternité divine de Marie prend toute son ampleur et son sens en ce moment où elle s'élargit à l'humanité entière, où la Mère de Dieu devient la mère de tout homme.

[64] [Dieu Jésus Christ, fils de Dieu le Père, qui confias ta douce mère à saint Jean l'Évangéliste à ta mort douloureuse et affligeante, alors qu'ils étaient au pied de la croix, pleurant ta mort cruelle, alors que les traîtres Juifs te tuèrent et te mirent en croix, roi glorieux, remets-moi en leur garde à tous deux, afin qu'ils me protègent de tous les maux et de tous les démons trompeurs, et me conduisent après cette vie mortelle auprès de toi, qui es né de la Vierge mère et règnes avec Dieu le père.]

Chapitre 9

Le sein maternel

La même époque qui a vu se développer les *pietà* a également connu un grand nombre de représentations de la Vierge allaitante. Au XIIIe siècle, la sculpture ni la peinture ne s'aventurent encore vraiment sur ce terrain, et les seules évocations de l'allaitement du Christ par la Vierge dans notre corpus sont textuelles. En revanche, les enlumineurs ont eu à proposer une interprétation de scènes de lactations miraculeuses, dont nous verrons dans un moment le nombre et la richesse symbolique. Une scène toutefois nous semble particulièrement intrigante ; elle est aujourd'hui difficilement visible au f. 46r du manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 1039. Pour qui découvre le manuscrit par son iconographie, voici ce qu'il observe dans ce tableau : depuis la nuée, la Vierge Marie tend son sein vers une femme assise sur un rocher en pleine mer. Ce dernier personnage permettra assez rapidement à qui connaît le corpus courant des miracles mariaux d'identifier la scène comme une illustration du miracle de l'IMPÉRATRICE. L'image suggère que la femme endormie sur le rocher s'abreuve en songe au lait de la Vierge. Regardons maintenant ce que nous dit le texte :

> (…) en sa proiere s'endormi.
> Amie ot bone et bon amin,
> qar la dame de paradis
> li vint devant a son devis
> qui li dist : « Ne t'esmaie mie.
> Je suis la mere Deu, Marie,
> qui par tot en bien te tendrai
> et ta dignetei te rendrai
> mal grei celui ki t'a ce fet,
> qui chier conparra son forfet ;
> et kant tu te resveilleras,
> dedesoz ton chief troveras
> une poigniee d'erbe vert,
> si te dirai de quoi el sert :
> tuit li mesel ki en bevront
> et de bon cuer confés seront
> maintenant seront respassé
> qu'il en avront le col passé,
> et sainne char recovreront
> si q'un et autre le verront. (…) »
> Une nuit et un jor entier
> dormi cele sanz esveillier,
> et kant ele fu esveilliee,

point ne se senti traveilliee
de la dolor k'ele ot eüe,
ainz fu replenie et peüe
si k'elle n'ot ne froit ne fain.
(*Vie des Pères*, XII, vv. 6072-6102)[1]

Eût-il voulu simplement illustrer les derniers vers de ce passage, le peintre n'aurait sûrement pas pris un chemin aussi détourné : il lui suffisait de placer dans la main de l'impératrice l'herbe prodigieuse. Le sein tendu par la Vierge implique la satiété mais aussi la protection accordée par la sainte à celle que l'image désigne comme sa fille. On y lit une invite à se nourrir d'une nourriture qui, pour être spirituelle, n'en est que plus riche de vertus, une invite faite à la femme abandonnée de tous sur une île déserte à trouver refuge dans le giron de sa mère du ciel. Le sein marial condense dans l'image deux fonctions très largement exprimées par les textes : Marie mère d'abondance et Marie mère de miséricorde.

1- Mère d'abondance

De toutes les collections, ce sont les *Cantigas de Santa María* qui accordent la part la plus importante aux miracles où Marie subvient aux besoins alimentaires ou plus généralement matériels des hommes. Le thème concerne 10 des 356 pièces narratives de la collection[2], sans compter les miracles où la sainte fait retrouver ou recouvrer à un fidèle un objet perdu ou volé. Deux sanctuaires sont particulièrement liés à cet aspect de l'intervention mariale : Rocamadour et Montserrat. Alors que Gautier de Coinci n'avait retenu que le miracle du CIERGE SUR LA VIELLE, Alphonse X sélectionne dans le *Liber de miraculis Rupe Amatoris* une série cohérente autour des vols dont sont victimes les pèlerins. Nous en donnerons simplement les titres :

Como huna moller pobre deu sa ovella a guardar a un ovelleiro
(*Cantigas de Santa María*, 147)[3]

---

[1] [(…) en priant, elle s'est endormie. Elle eut bon ami et bonne amie, car la reine du paradis vint à sa rencontre en songe et lui dit : « N'aie pas peur. Je suis Marie, la Mère de Dieu, qui maintiendrai partout ta bonne renommée et te rendrai ta dignité, en dépit de celui qui t'a conduite ici et paiera cher son crime. Quand tu t'éveilleras, tu trouveras sous ta tête une touffe d'herbe verte. Je vais te dire à quoi elle sert : tous les ladres qui en boiront et se confesseront sincèrement surmonteront leur mal et retrouveront une chair en plaine santé au vu et au su de tous. (…) » L'impératrice dormit toute une nuit et tout une journée sans s'éveiller, et quand elle fut réveillée, elle ne sentit nulle souffrance de l'épreuve qu'elle avait subie, mais se trouva rassasiée et repue, n'ayant ni froid ni faim.]

[2] Cantigas 23, 48, 52, 112, 131, 143, 203, 258, 351, 386.

[3] [Comment une femme pauvre confia la garde de sa brebis à un berger.]

> Como unus romeus yan a Rocamador e pousaron en unu burgo e a ospeda furtou-lles da faryna que tragian
> (*Cantigas de Santa María*, 157)[4]

> Como Santa Maria fez descubrir huna posta de carne que furtaran a unus romeus na vila de Rocamador.
> (*Cantigas de Santa María*, 159)[5]

La série sur Montserrat contient à son tour la découverte et la punition de deux larcins (cantigas 57 et 302). En outre, deux récits proches dans la collection disent comment Marie subvient aux besoins matériels de la communauté catalane (cantigas 48 et 52) : elle déplace en effet une fontaine dont le propriétaire avait voulu faire payer l'utilisation aux moines (« fez que sse canbiou a fonte ben dentro na sa erdade / dos monges »[6]) ; elle fait venir au monastère des bouquetins femelles pour procurer du lait à la communauté (« e ant'a porta paravan-ss' en az / e estavan y todas mui quedas en paz, / ta que os monges las yan monger »[7]).

Ces deux derniers récits reprennent un motif qui a connu une diffusion relativement mince dans le domaine roman, celui de la FAMINE DE JÉRUSALEM. Extrait des *Libri miraculorum* de Grégoire de Tours, le récit est présent dans de nombreuses collections latines. On se souvient qu'il avait été traduit par le tout premier auteur anglo-normand[8] ; il semble ignoré tant par Adgar et l'auteur de la *Deuxième Collection anglo-normande* que par Gautier de Coinci et les poètes de la *Vie des Pères*. Il est traduit sans doute à peu près en même temps pas Alphonse X et l'auteur lyonnais et le sera plus tard par le compilateur du *Rosarius*. Le poète lyonnais impose à son lecteur une analogie entre la maternité de Marie et sa générosité envers les moines :

> La virge ne porroit soffir
> qu'a ses moines fromenz faillist :
> de virginal ventre saillit
> li fromenz par que li monz vit.
> (*Collection lyonnaise*, f. 34va)[9]

C'est ramener ce miracle à sa juste valeur en regard du don fondamental fait à l'humanité dans le miracle de l'Incarnation. Le poète, dont les interventions sont souvent plus discrètes, veille ici à ne pas laisser son lecteur s'en tenir à une lecture

---

[4] [Comment des pèlerins allant à Jérusalem firent halte dans un village et l'hôtesse leur vola la farine qu'ils avaient dans leurs bagages.]

[5] [Comment sainte Marie fit retrouver une portion de viande qu'on avait volée à des pèlerins dans la ville de Rocamadour.]

[6] *Cantigas de Santa María*, 48, vv. 37-38 [Elle fit se déplacer la fontaine vers la propriété des moines.]

[7] *Cantigas de Santa María*, 52, vv. 21-23 ; [Elles se tenaient en file devant la porte et attendaient tranquillement que les moines vinssent les traire.]

[8] Voir ci-dessus, chapitre 4, p. 221.

[9] [La Vierge ne saurait souffrir que ses moines manquent de froment : de son ventre virginal est sorti le froment grâce auquel vit le monde.]

toute factuelle. En remplissant les greniers, Marie redonne à la communauté la sérénité d'esprit qui lui permet de se consacrer à l'adoration du Pain de vie.

Alphonse X ici ne dépasse pas le niveau du constat factuel :

E outro dia acharon tanto pran
que os orreos foron chenos de pran
que lles deu Santa Maria sen prender y afan
ond'o convent' ouve quanto en mester avía.
(*Cantigas de Santa María*, 187, vv. 29-32)[10]

Pourtant, on ne saurait l'accuser de faire perdre leur valeur symbolique aux miracles d'abondance ; les refrains de plusieurs cantigas sur ce thème tissent un lien entre les miracles de la Vierge et les miracles opérés par le Christ – on pense tout naturellement à la multiplication des pains et aux noces de Cana :

Como Deus fez vyno d'agua ant' Archetecryno,
ben assi depois sa Madr' acrecentou o vinno.
(*Cantigas de Santa María*, 23, refrain)[11]

Aquela que a seu Fillo viu cinque mil avondar
omees de cinque panes, que quer pod' acrescentar
(*Cantigas de Santa María*, 258, refrain)[12]

Comme dans les miracles de guérison, le poète alphonsin marque la filiation entre miracles du Christ pendant la trentaine d'années de son existence terrestre, et miracles mariaux en tout temps et jusqu'à « nos » jours. Pour lui, Marie est mère d'abondance parce qu'ayant tout reçu, elle ne peut se refuser à redistribuer largement. On ne peut le dire plus clairement :

A que Deus avondou tanto que quiso dela nacer
ben pod' avondar as outras cousas e fazer crecer.
(*Cantigas de Santa María*, 351, refrain)[13]

Une idée proche se lit dans le prologue du troisième livre des *Miracoli della Vergine*, où il est dit que Marie est « tesorera de tutte le richeçe celestial, le quel richeçe e tesori la Vergene prudentissima e de compassion plenissima dolcemente e utelmente distribuisse e despensa »[14]. Toutefois il n'y a rien dans l'ensemble de sa collection qui

[10] [Et le lendemain, ils trouvèrent tant de pain que les greniers en étaient pleins. Ce pain, sainte Marie le leur donna sans peine et le couvent eut tout ce qui lui était nécessaire.]

[11] [Comme Dieu transforma l'eau en vin devant « Architriclinus », sa mère par la suite augmenta les réserves de vin.] ; dans l'édition des *Cantigas de Santa María*, Walter METTMANN explique que le terme latin désignant l'hôte a été pris au Moyen Âge pour le nom du fiancé. Nous avons choisi de conserver dans notre traduction cette confusion.

[12] [Celle qui vit son Fils rassasier cinq mille hommes avec cinq pains peut accroître ce qu'elle veut.]

[13] [Celle que Dieu a tellement comblée de biens qu'il a voulu naître d'elle peut bien combler les autres créatures et les faire croître.]

[14] [… trésorière de toutes les richesses du ciel, richesses et trésor que la Vierge, très sage et pleine de compassion, distribue et octroie avec douceur et opportunité.]

touche de près ou de loin la question de l'abondance matérielle. Observant la liste des miracles composant le troisième livre[15], on s'aperçoit que les biens dont il est ici question sont exclusivement spirituels. Il n'est pas le seul à s'éloigner de la sorte d'une orientation trop matérialiste des miracles : à côté de « tresoriere de tous biens » et d'« aumosniere », Jean de Saint-Quentin et le *Rosarius* utilisent l'épithète « tresoriere de grace », privilégiant ainsi le sens fondamental de toute générosité mariale.

Le miracle d'abondance est en effet bien souvent directement ordonné au besoin de convertir les hommes. Nous avons lu en filigranes ce sens dans la FAMINE DE JÉRUSALEM, il éclate avec plus d'évidence dans d'autres pièces des *Cantigas*. Les voleurs dénoncés par la Mère d'abondance sont conduits à l'amendement ; les habitants de Palencia, dans le miracle dont nous venons de citer le refrain, sont invités à participer à la gloire mariale lors de la fête de l'Assomption : Marie emplit les cuves de la fête villageoise d'un breuvage tout aussi miraculeux qu'abondant. Les habitants accèdent à un état de grâce collective ; le poète alphonsin dépeint à cette occasion un village utopique où règne la paix et où tous les malades obtiennent guérison. Le modèle christique est tout aussi fort pour ces miracles d'abondance que pour ceux de guérison ou d'exorcisme. Comment ne pas penser à la multiplication des pains en lisant la cantiga 203 ? Une femme accueille chez elle des pauvres en grand nombre pendant une période de disette. Alors qu'elle ordonne à une servante de donner à manger à de nouveaux arrivants, celle-ci déclare avoir déjà essuyé de la main le fond de la réserve.

> E foi e achou-a chena de farynna ben ata
> na cima, e deu-lles dela quanto lles ouve mester
> (*Cantigas de Santa María*, 203, vv. 27-28)[16]

Quelques poèmes plus haut, la cantiga 335 (PAÏEN GÉNÉREUX) met en scène une apparition de Marie et de l'Enfant Jésus à un païen tout à fait éveillé, sous les traits d'une pauvre femme et de son fils. Le païen épuise ses réserves pour donner à manger à la mendiante. Son geste est immédiatement récompensé par un remplissage miraculeux des coffres. Or Marie avait pris les traits de l'image de culte de l'église voisine, afin qu'après le miracle le païen puisse identifier ses mystérieux visiteurs :

> [...] Mais a que por omildade
> [...]
> Soube de Deus seer Madre | appareceu-ll' en figura
> de moller con fill' en braço | con mui pobre vestidura,
> e diss-ll [...]
> (*Cantigas de Santa María*, 335, vv. 28 et 30-32)[17]

[15] Cf. Annexe 2.
[16] [Elle y alla et la trouva pleine à ras bord de farine, et leur donna selon leur besoin.]

Toutefois, plus encore que les miracles de guérison, ces prodiges d'abondance frôlent de très près les croyances païennes ou le merveilleux. Quand la faveur accordée est une pluie bienfaitrice (cantiga 143), il est bien difficile de ne pas y voir le signe de quelque pratique superstitieuse ; quand Marie emplit un pichet de vin pour que la réception royale ne soit pas gâchée, peut-on encore trouver un sens spirituel au prodige ? Et pourtant, le miracle de l'ABONDANCE POUR LA VISITE ROYALE a été conservé par cinq collections romanes, les deux anglo-normandes, la lyonnaise, les *Cantigas de Santa María* et le *Rosarius*. Le poète lyonnais n'ouvre aucune possibilité de lecture spirituelle ; tout au contraire, le récit s'en tient à l'admiration d'une merveille digne d'un roman courtois :

> Saoulé en sont tuit ensenble.
> Cil qui ce virent ont merveilles
> qu'onques n'orent les pareilles,
> quar quant plus en i prenoit
> et li pobles plus en bevoit,
> tant en i avoit assez plus
> par poi ne s'en sailloit desus.
> (*Collection lyonnaise*, f. 61ra)[18]

Le narrateur ne propose aucun enseignement, et la seule bénéficiaire reste l'hôtesse qui s'acquiert ainsi une réputation exceptionnelle. Elle ne révèle à personne la raison du prodige ; les retombées sur la gloire de Dieu et de la Vierge sont donc nulles. Placé face à la même difficulté, l'auteur anonyme anglo-normand avait fait un choix distinct, reconnaissant dans un premier temps la merveille (« Unke teu beivere ne urent veü, / Ne unke de si bon ne eurent beü »)[19] pour imposer une lecture spirituelle en épilogue du miracle :

> Guster pussum de cel piement
> Dunt ele beit ; a mult de gent
> E nomeement a peccheür
> Ceo est de misericorde la grant duçur.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, LII, vv. 84-87)[20]

---

[17] [Mais celle qui dans son humilité a su être Mère de Dieu lui apparut sous les traits d'une femme portant son fils dans ses bras, en très pauvres vêtements, et lui dit…] Ce miracle peut être rapproché de la cantiga 196, celle où un prêtre païen cherche une idole qui réponde à ses interrogations avant d'obtenir satisfaction d'une Vierge à l'Enfant.

[18] [Tous en ont bu à loisir. Ceux qui en furent témoin s'émerveillèrent car ils n'avaient jamais rien vu de tel : plus on en tirait et plus la foule en buvait, plus il y en avait en abondance, presque au point de passer par-dessus bord.]

[19] *Deuxième Collection anglo-normande*, LII, vv. 79-80 ; [On n'avait jamais vu ni bu pareil breuvage ni si bon.]

[20] [Puissions-nous goûter du nectar qu'elle a bu ; c'est pour maintes personnes, et surtout pour les pécheurs, la grande douceur de la miséricorde.]

Le vin de la fête prend comme celui des noces de Cana – dont il partage l'excellence – une valeur eucharistique. Le poète trouve un parfait équilibre entre narration de la merveille et mise en valeur d'un sens spirituel ; le miracle acquiert chez lui une force qu'il n'a pas chez Adgar ou le compilateur du *Rosarius* qui, de peur sans doute de cautionner des pratiques superstitieuses, restent concis dans la narration[21] et font du prodige une preuve de l'efficacité de la prière.

Le départ est ainsi souvent ardu entre prodiges païens et miracles ouvrant à une élévation spirituelle. La cantiga 183 raconte l'histoire d'une statue de Vierge à l'Enfant jetée dans la mer par les maures et qui rend infructueuse toute pêche. Remontée à la surface, elle rend les eaux sur lesquelles elle veille prolifiques. Idolâtrie ou signe divin en faveur de la paix ? Le regard de l'historien ou du sociologue optera sans doute pour la seconde possibilité ; le poète alphonsin semble ici s'en tenir au premier degré de lecture :

> Pesar á Santa María de quen por desonrra faz
> dela mal a ssa omagen, e caomia-llo assaz.
> (*Cantigas de Santa María*, 183, refrain)[22]

Mais dans la plupart des cas, la signification spirituelle reste bien présente, d'autant que les mêmes images servent à dire l'abondance matérielle accordée par Marie, et l'abondance de Grâce dont elle est le vecteur. Ainsi de l'épithète *fontaine* dont la récurrence dans les *Miracles de Nostre Dame* compense l'absence de miracles d'abondance. Comme l'écrivait un siècle plus tôt Adam de Perseigne :

> Fons est, quia de plenitudine gratiae fluenta misericordiae fundit ; signatus, quia alienum a signo fidei non admittit. «Fons hortorum, puteus aquarum viventium, quae fluunt impetu de Libano». Fons est Maria, patens et accessibilis ex profusione et facilitate misericordiae; puteus est altus et capax ex mysterii admirabilis profunditate.[23]

C'est dans des miracles où elle protège de dangers physiques que Marie est dite « fontainne de toz biens » ou « fonte de todo ben » ; elle est aussi « fontainne de grace » et « fons de misericorde ». Elle distribue ainsi des trésors aussi bien matériels que spirituels, annonçant ce qu'écrira le compilateur du *Rosarius* :

---

[21] « D'un petit vaissel sulement / Tuit le jor beurent liement » (Adgar, *Gracial*, XLII, vv. 87-88) ; « pas ne demouroit / lonc temps qu'ele li empestroit / quanque Elfegu requeroit » (*Rosarius*, f. 137rb).

[22] [Sainte Marie de voir quelqu'un faire du mal à son image pour la couvrir de honte, et elle en prend vengeance.]

[23] Adam de Persigne, *Sermo V in Assumptione*, in *PL* vol. CCXI, col. 739 ; [Elle est fontaine, car dans sa plénitude de grâce, elle répand des fleuves de miséricorde ; fontaine scellée, car elle repousse quiconque n'est pas marqué du signe de la foi. « Fontaine des jardins, puits d'eaux vives, qui dévalent des pentes du Liban. » Marie est fontaine découverte et accessible par sa miséricorde généreuse et libérale, puis profond et abondant par la profondeur de son étonnant mystère.]

Besoingneresse n'est meilleur,
Non temporel tant seulement
Mes trop plus esperituelment.
(*Rosarius*, I, 29, f. 22vb)

À Gautier de Coinci, elle a donné un bien rare, l'inspiration poétique. Il en rend grâce dans le prologue du premier livre :

La mere Dieu tel sens me doigne
Ou aucun bien puisse puisier.
Ma povre scïence espuisier
Et essorber assez tost puis
Se j'en son parfont puis ne puis
Qu'espuisier ne puet nus puisieres,
Tant soit espuisans espuisieres :
C'est mers c'onques nus n'espuisa.
Veez son nom : M et puis A,
R et puis I, puis A, et puis
Mers troverés, ne mie puis :
Marie est mers que nus n'espuise ;
Plus i trueve qui plus i puise.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 38-50)[24]

Ces épithètes « aquatiques » permettent à la fois de faire de Marie un vecteur de manne, au sens alimentaire du terme, et un vecteur d'une douceur et d'un réconfort qui viennent d'un Dieu miséricordieux. La fontaine, c'est la source d'eau fraîche accessible à tous, c'est la source de vie même, pour tout homme quels que soient son statut social ou sa religion[25]. Ces traits-là de la figure mariale ont valeur universelle, et Marie les utilise pour conduire à la vie chrétienne de nombreux protagonistes des collections miraculaires.

[24] [La Mère de Dieu me donne l'inspiration où je puisse puiser quelque bien. Je viendrai au bout de ma maigre science et l'épuiserai assez vite si je ne puise pas dans son puits profond qu'aucun utilisateur ne saurait épuiser, qu'il en use ou en abuse. C'est une mer que personne n'a épuisée. Voyez quel est son nom : M puis A, R puis I, puis A… c'est la mer que vous y trouvez, et non un puits : Marie est une mer que nul n'épuise : plus on y puise, plus on en tire.]

[25] Voir *Rosarius*, I, 38 : « Neis a estrange contree / a la fontainne puet on boire. / Villain, bergier, vachier, provoire, / juif, sarrazin, crestien, / a la fontainne boivent bien » (ff. 71vb-72ra).

2- Mère de miséricorde

L'épithète *fontaine de miséricorde* en évoque naturellement une autre, *Mère de miséricorde*, qui passe pour avoir été choisie par Marie et validée par un miracle[26]. La Mère de miséricorde prend dans nos collections une place d'autant plus forte que le double sens de l'épithète devient plus patent : Marie est une mère toute miséricordieuse ; elle est la Mère de celui que l'époque gothique voit moins en Juge intransigeant que les siècles antérieurs, la Mère de celui qui est la Miséricorde elle-même. Le parallélisme syntaxique de quelques vers de Gautier de Coinci le montre :

> C'est la douçours, c'est la rousee
> Dont toute riens est arousee.
> C'est la dame, c'est la pucele
> En cui sains flans fist cambre et cele
> Cil qui pour nous morut en crois.
> C'est la fontainne, c'est la dois
> Dont sort et vient misericorde,
> Douçours, pitiez, pais et concorde.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 91-104)[27]

Non que les manifestations d'une Vierge plus dure voire violente soient absentes – nous commencerons par leur consacrer quelques lignes – mais le lecteur retient principalement l'infinie miséricorde de Marie, qui se manifeste par l'assistance qu'elle prête aux hommes devant le tribunal céleste et plus généralement face à tous les assauts diaboliques.

Vestiges des déesses vindicatives

Les manifestations violentes et punitives de la Vierge mère ne sont nullement inexistantes dans le corpus. Réelles, elles sont cantonnées dans un petit

[26] Voir Henri BARRÉ, « La maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale », in *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 16 (1959), pp. 87-118. L'auteur en expose la genèse chez Ambroise Autpert, avant d'analyser le succès du miracle du LARRON CONVERTI, dont la diffusion par le double canal de la spiritualité clunisienne et des recueils de *miracula* a très rapidement et très largement répandu l'épithète.

[27] [C'est la douceur, c'est la rosée qui arrose toute chose. C'est la dame, la jeune fille dans le saint ventre de qui celui qui est mort pour nous sur la croix s'est fait une chambre et une cellule. C'est la fontaine, c'est la source d'où naît et vient toute miséricorde, toute douceur, toute pitié, toute paix et concorde.]

nombre d'œuvres ; feintes, elles appartiennent à l'héritage le plus ancien et s'inscrivent dans un processus de dramatisation du récit.

Par colère feinte, nous entendons les mariophanies où Marie profère un discours violent contre un de ses fidèles pour le conduire à la contrition. La plus longue des ces diatribes se lit dans THÉOPHILE et reproche au chrétien d'avoir trahi l'amour que lui portait son Créateur. Elle est directement héritée de Paul Diacre :

> « Quid sic permanes, o homo, temere quod non mereris postulans, ut te adjuvem, qui abnegasti Filium meum et Salvatorem mundi et me ? Et quomodo possum postulare eum remittere tibi mala que gessisti ? Quibus oculis aspiciam vultum illum misericordissimum Filii mei, quem tu negasti, presumens eum rogare pro te ? Quali fiducia pro te postulabo eum, cum tu apostataveris ab eo ? Quove modo astabo tribunali illi terribili et presumam aperire os meum et petere pro te clementissimam bonitatem ? Non enim patior Filium meum derogantem injuriis. »[28]

Chez Adgar et Gautier de Coinci, le discours conserve en langue vernaculaire les mêmes accumulations de questions, marques de la colère mariale. Les deux auteurs savent en effet très bien faire jouer à Marie des rôles de composition quand le salut du chrétien en dépend. *Gracial* et *Miracles de Nostre Dame* offrent quelques autres exemples de discours emportés, dans le miracle du CLERC DE CHARTRES (où Adgar use d'une subordonnée « cum fust par maltalent »[29] dont le subjonctif permet de lire d'un esprit serein les reproches de la sainte) ou dans celui du CLERC DE PISE. Chez Adgar, la colère peut s'exprimer également par le châtiment physique : on observera l'écart entre la version latine du miracle d'HILDEFONSE et son équivalent anglo-normand. Dans celle-là, Marie est la figure de miséricorde alors que Dieu assume le rôle négatif (Siagrius meurt « Deo judice », « Deo ulciscente »), dans celle-ci, Marie provoque elle-même la mort du présomptueux. Gautier de Coinci n'utilise jamais cette possibilité de la vengeance physique.

Faut-il dès lors penser qu'Adgar a volontairement écarté le miracle des TROIS CHEVALIERS ? Il ne paraît guère vraisemblable qu'il ait eu de la répugnance à prêter à Marie des gestes violents et un accident matériel est tout aussi probable. Son successeur accordera une bonne place à ce récit assez effrayant, dans lequel un meurtre commis devant l'autel de la Vierge est puni par de graves tourments corporels :

---

[28] [« Pourquoi restes-tu là, ô homme, demandant inconsciemment ce que tu ne mérites pas, demandant que je t'aide toi qui nous a reniés mon Fils, sauveur du monde et moi ? Comment puis-je lui demander de pardonner les fautes que tu as commises ? De quels yeux regarderais-je , pour plaider ta cause, le visage très miséricordieux de mon Fils que tu as renié? Au nom de quelle fidélité le prierais-je pour toi alors que tu t'es détourné de Lui ? Comment pourrais-je me présenter devant son redoutable tribunal ? Comment oserais-je ouvrir la bouche pour implorer sa très clémente bonté en ta faveur ? Je ne supporte pas de voir mon Fils passer outre les outrages ! »]

[29] *Gracial*, III, v. 33.

La dame, ke fu deshonuree,
Mult curteisement se est vengé,
Kar a veirs sanz plus attendre
Lur cors devint plus neir ke cendre
E pus après cum roil de fer,
Kar feru furent del fu de enfer.
Bleve lur munta la fumee,
Cum furneis primes eschaufé,
Purruture en curt assez ;
A poi de angusse ne sunt esragez,
En tel dolur se voiltrerunt,
Crierent sanz fin & gueimenterent.
(*Deuxième Collection anglo-normande*, L, vv. 41-52)[30]

La Vierge, blessée qu'on dérobe des biens à son image dans la pièce XXIV des *Milagros de Nuestra Señora*, assume de même seule la vengeance :

Luego qe de la toca travó el malfadado,
pegóseli tan firme en el punno cerrado
qe con englut ninguno non serié tan travado,
nin con clavo qe fuesse con martiello calcado.

Perdieron la memoria ca bien lo merecieron,
el lego e el clérigo tod el seso perdieron ;
fueron pora la puerta, fallar no la podieron,
andavan en radío los qe por mal nacieron.
(*Milagros de Nuestra Señora*, 24, q. 719-20)[31]

Il n'est pas inintéressant de constater que ces accès de colère punissent, chez l'auteur anglo-normand comme chez Berceo, des atteintes personnelles de Marie. Du moins est-ce ainsi que le récit les présente.

Ce sont là toutefois raretés, et sur l'ensemble du corpus domine plutôt une répartition des rôles plus « classique »[32] : à Dieu le châtiment (« ca Deus os trillou, o que os maos trilla »[33]), à Marie la clémence (« a Santa Maria mercee pediron »[34]).

---

[30] [La dame, qui en fut insultée, s'est vengée selon l'honneur : soyez sûrs que sans attendre leur corps devint plus noir que la cendre, puis prit la couleur de la rouille, car ils furent frappés du feu d'enfer. Ils furent enveloppés dans une fumée grise et puante comme celle d'un four qu'on chauffe pour la première fois. La douleur leur fit presque perdre la tête ; de souffrance, ils se roulèrent par terre, poussant des cris incessants et des plaintes.]

[31] [Dès que le vaurien eut volé le voile, ce dernier se colla dans son poing serré mieux qu'avec quelque colle que ce soit, mieux que s'il y avait été fixé d'un clou enfoncé au marteau. Les voleurs perdirent tout souvenir – ils l'avaient bien mérité – clerc et laïc perdirent toute leur raison. Ils se dirigèrent vers la porte sans pouvoir la trouver, ils marchaient à l'aveugle eux dont la naissance était maudite.]

[32] Pour l'iconographie, Christian HECK date du XIVe siècle l'apparition du « couple judiciaire, dans lequel le Christ représente la justice, qui condamne, et la Vierge miséricordieuse, qui sauve » (*L'Échelle céleste*, 1999, p. 190).

[33] *Cantigas de Santa María*, 19, v. 23 ; [...car Dieu les broya, lui qui broie les mauvais.]

[34] *Ibid.*, v. 32.

Marie avocate

Li pooirs Dieu est touz sa mere :
Com a seignor et com a pere
Sovent li deprie et demande
Et a la fois li recommande
Com a celui qu'ele norri.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 63-67)

Le plus souvent en effet, et quelque indignes qu'en soient les hommes, Marie se présente comme leur avocate – ainsi la chante le *Salve Regina* – agissant pour atténuer la colère divine. Ce rôle se construit à la fois sur la dimension royale de la figure mariale (sa capacité à défendre les siens) et sur sa maternité : dans tous les cas où Marie doit aller défendre la cause d'un pécheur devant le tribunal céleste, elle met en avant sa maternité divine, et si besoin ordonne au nom du Décalogue que le Fils réponde à sa requête de clémence[35]. Sa seule autorité maternelle et l'amour filial entraînent l'indulgence du Christ dans la plupart des versions du MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE : Dieu pardonne « quia tibi <Mater> placet ». Pour la plupart des traducteurs, c'est là un argument suffisant[36]. L'idée demeure, très amplifiée, dans le texte de Gautier de Coinci :

« Douce mere, fait Nostre Sire,
Riens que dïez ne doi desdire ;
Vos voloirs est ma volentés,
Car mes cuers est ou vostre entez.

---

[35] Sur la genèse iconographique et théologique du thème, on consultera Maurice VLOBERG, « La Vierge d'intercession dans l'iconographie ancienne », in *La Vie spirituelle*, mai 1938, pp. 105-127 ; Henri BARRÉ, « L'intercession de la Vierge aux débuts du Moyen Âge occidental », in *Études mariales*, 23 (1966), pp. 77-104. Au nom du Décalogue, l'auteur du long poème de repentir inséré au chapitre I, 37 du *Rosarius* (ff. 70vb-71ra) affirme d'ailleurs que Dieu doit obéir à Marie, mais aussi que Marie doit secourir les hommes : « Proier le dois comme ton pere / Et commander. N'es tu sa mere ? / Tu ne seras pas escondite / Ton pere est, ton filz et ton frere. / Or fai donques tant qu'il appere ! / Monstre pour coi il t'a eslite ! / Tu es de si trés grant merite / que ton grant lieu vaut et pourfite / as estranges, c'est chose clere. / Ceus qui te servent dont visite ! / Ton serf sui ; fai me clamer quite / Et me deffen de mort amere. / Tu dois bien et devotement / Acomplir le commandement / de la loy, tu i es tenue. / Donc dois tu, se la loy ne ment, / ton prochain amer fermement. / Or garde dont tu es venue : / Tu es d'Adan et d'Eve issue, / si sui je, c'est chose sceüe : / ton prochain sui donc vraiement. / Ceste chose ainsi conneüe, / de legier dois estre meüe / a moy amer parfaitement ».

[36] Pierre Kunstmann édite « pur ço que a nus pleist » (*Gracial*, VII, v. 75) ; il nous semble hasardeux de commenter un éventuel glissement de « tibi » à « nus », tant il est possible qu'il faille lire « vus » et non « nus ». Berceo convoque clairement l'amour filial du Christ pour Marie : « por el vuestro ruego… por el vuestro amor » (*Milagros de Nuestra Señora*, VII, q. 171d et 172a). Alphonse X reste également très fidèle : « pois end' avedes sabor » (*Cantigas de Santa María*, 14, v. 43), de même que l'auteur lyonnais : « quar il vos plait » (*Collection lyonnaise*, f. 53va).

Ma douce mere, vos prïeres
Seur toutes autres ai ge chieres.
Riens que veilles ne me dessiet,
Mais en faire quanqu'il vos siet
Mes cuers se delite et deporte.
Mere, dou ciel estes la porte :
Cui qui vos siet i poez metre. »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 24, vv. 123-133)[37]

Le Christ cède devant le bon vouloir de Marie ; mais le lexique hésite entre piété filiale (anaphore de « mere ») et engagement né d'un sentiment amoureux (greffe des deux cœurs, communauté de vouloir). En outre, l'argument avancé par Marie pour donner force à sa requête était tout autre :

« Fius, fait ele, por pecheeurs
Retraire d'enfer et de painne
Char en mes flans presis humainne. »
(*ibid.*, vv. 114-116)[38]

La sainte met en avant le projet divin de rédemption de l'humanité, et non plus son propre désir. Elle en appelle à la miséricorde divine au nom de la cohérence d'un projet ; l'anonyme anglo-normand utilise le même thème, transformant l'injonction en ordre : « Fetes la duzur ke a vus afert » (*Deuxième Collection anglo-normande*, XXI, v. 79).

Une mutation s'ébauche qui pourra aboutir à une véritable dispute oratoire entre Marie et son Fils lorsque le Christ se fera réticent à trop pardonner à des hommes ingrats. Dans l'histoire des TROIS LANCES, le Christ est précisément sur le point d'infliger un terrible châtiment à cette humanité sourde à tous les messages de son Dieu :

« Aprés g'i vins en ma personne
et pour eus a mort je me donne.
Mes apostres g'i envoié,
quar molt estoient desvoié :
et moy et eus ont mis a mort.
(*Rosarius*, I, 28, f. 18vb)

De nouveau, il finit par suspendre son geste par respect du Décalogue. Dans la dernière œuvre de notre corpus, dont nous avons vu qu'elle accorde une place bien plus grande que les précédentes à la Passion du Christ – et donc aux attentes légitimes de Dieu – Marie exhibe sa poitrine pour attendrir le juge inflexible :

---

[37] [Notre Seigneur dit : « Douce mère, je ne dois vous contredire en rien ; votre vouloir et ma volonté ne font qu'un, car mon cœur est greffé sur le vôtre. Ma douce mère, j'aime vos prières plus que toutes autres. Rien de ce que vous désirez ne peut me déplaire ; au contraire mon cœur trouve sa joie et son plaisir à faire tout ce qui vous plaît. Mère, vous êtes la porte du ciel ; vous pouvez y faire entrer qui vous voulez. »]

[38] [Elle dit : « Mon fils, tu as pris chair humaine en mon ventre pour arracher les pécheurs aux peines d'enfer »]

> La biada Vergene se levà suso, mostrando al fiio lo pecto e le mamelle
> e domandando con instancia ch'elo avesse misericordia de l'abado.
> (*Miracoli della Vergine*, XLIX) [39]

La puissance mariale est telle, et le résultat de sa plaidoirie tellement évident qu'il n'est parfois nul besoin de comparaître devant le tribunal divin. Marie remporte systématiquement la victoire dans les combats eschatologiques. Textuellement, ce sont souvent des moments savoureux ; iconographiquement en revanche, ils sont moins originaux que les comparutions juridiques, car ils s'en tiennent en général à mettre en vis-à-vis des diables et la Vierge accompagnée de quelques anges. L'enlumineur du Códice Rico Escorial ne représente pas vraiment le combat eschatologique pour un des premiers récits exploitant le motif, la cantiga 11 (SACRISTAIN NOYÉ) : au f. 19v du volume de l'Escorial, Marie se tient sur le rivage avec un ange, une sainte et sept moines. C'est une interprétation très largement symbolique qui se trouve ainsi privilégiée : Marie a ramené un homme non seulement sur le rivage de la vie, mais également dans le droit chemin ; elle l'a réintégré dans la communauté chrétienne. L'analogie est évidente avec l'ENFANT QUI CHANTAIT GAUDE MARIA quelques feuillets plus haut (f. 13v) où Marie se tient au milieu de la foule, sur le bord de la fosse d'où sort l'enfant ressuscité. L'iconographie écarte une lecture trop littérale du miracle et semble converger avec la disparition progressive des combats eschatologiques de nos recueils miraculaires.

De fait, très présents dans les plus anciennes collections latines, dans le *Gracial* et les *Miracles de Nostre Dame*, les combats eschatologiques sont totalement absents de la *Vie des Pères*, de la *Collection en prose provençale*, des *Dits* de Jean de Saint-Quentin et du *Rosarius*. Les autres auteurs transmettent quelques récits, en nombre limité, très figés, qui viennent du premier fonds latin[40] : DEUX FRÈRES DE ROME, LEURIC, MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE, PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, SACRISTAIN NOYÉ, LABOUREUR MALHONNÊTE. Gautier de Coinci ajoute deux miracles plus rares, l'ENFANT VOUÉ AU DIABLE et la VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT ; Alphonse X reprend les apports de Gautier, et les complète par l'histoire du CLERC DE PARIS (réécriture du SACRISTAIN NOYÉ) et celle du JUGE DÉVOT. On le voit, les innovations sont peu nombreuses et la trame ne connaît aucune variation significative : diables et anges, Enfer et Paradis, se disputent l'âme d'un défunt. Marie est alors convoquée comme

[39] [La bienheureuse Vierge se lève, montrant à son Fils sa poitrine et ses seins, et lui demandant instamment d'avoir pitié de l'abbé.] Le thème est déjà présent dans l'encomiastique latine au XIIe siècle ; chez Arnaud de Bonneval, on voit ainsi Marie opposer aux plaies de son Fils les seins qui l'ont nourri : « Securum accessum jam habet homo ad Deum, ubi mediatorem causae suae Filium habet ante Patrem, et ante Filium Matrem. Christus, nudato latere, Patri ostendit latus et vulnera ; Maria Christo pectus et ubera; nec potest ullo modo esse repulsa, ubi concurrunt et orant omni lingua disertius haec elementiae monumenta et charitatis insignia » (Arnaud de Bonneval, *De Laudibus b. Mariae Virginis*, in *PL*, vol. CLXXXIX, col.1726).

[40] Pour les références de ces motifs dans chacune des collections, voir l'index des motifs en annexe.

avocate ou comme juge : l'âme obtient son salut, soit immédiatement, soit après accomplissement d'une période de rachat ici-bas[41].

Nous proposons de regarder quels choix iconographiques accompagnent trois de ces motifs, le MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE, le PÈLERIN DE SAINT-JACQUES et l'ENFANT VOUÉ AU DIABLE. Le MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE présente la trame la plus complexe : alors que les diables ont toutes bonnes raisons d'emporter l'âme du défunt, saint Pierre essaie de la sauver au nom de la dévotion reçue d'elle. Ayant plaidé en personne la cause du moine devant le grand Juge, Pierre échoue à lui obtenir le salut. Soutenu par la communauté des saints, il demande alors à Marie d'intervenir ; cette avocate obtient que deux messagers réintroduisent l'âme dans le corps pour une période de rédemption. Le Códice Rico Escorial (f. 23r) parvient, en six compartiments, à rendre compte de plusieurs étapes du miracle : en première scène, saint Pierre menace de sa clé, sans succès, le diable qui s'empare de l'âme du défunt ; puis Pierre plaide la cause de son fidèle au tribunal divin. En troisième compartiment, Dieu reste sourd aux suppliques de la communauté des saints ; celle-ci se rend alors auprès de la Vierge. En cinquième scène, Marie, pour l'occasion coiffée d'une couronne, demande à Dieu le salut du moine. Ce dernier enfin, ressuscité, raconte son aventure. L'accent est ici mis sur la place de Marie au sommet de la hiérarchie des intercesseurs, ce qu'on ne retrouve dans aucune des miniatures françaises.

Les deux manuscrits « jumeaux » de Paris (Bibl. nat., fr. 22928, f. 100r) et Saint Pétersbourg (Nat. Libr., fr. f. v.XIV.9, f. 92r) offrent en effet un cycle narratif en quatre scènes assez différent : on voit d'abord saint Pierre tenter d'empêcher un diable de s'emparer de l'âme du défunt. Marie apparaît dès le deuxième compartiment, entourée de la cour céleste, plaidant la cause du moine devant Dieu. Puis elle disparaît alors qu'en troisième scène, Pierre remet l'âme à deux personnages nimbés ; la dernière image montre l'un d'eux faisant entrer l'âme dans le corps. Pour ces enlumineurs, le personnage principal du cycle de miniatures, c'est l'âme et non la Vierge. Toute idée de hiérarchie dont Marie serait le sommet a disparu ; ne restent de l'idée de hiérarchie céleste que les deux intermédiaires pour reconduire l'âme vers le corps.

De même dans le manuscrit fr. 25532 de la Bibl. nat. (f. 56v) ne voit-on que la résurrection. Dans le nouv. acq. fr. 24541 (f. 56r), le triomphe de Pierre sur le diable est surmonté d'une scène où Marie implore la clémence divine. La plaidoirie de la Vierge n'est que le moyen de l'action principale qui est le salut de l'âme. Trois autres manuscrits montrent le recours à l'intercession mariale, sans en prouver l'efficace puisque l'âme reste tenue par le diable : La Haye, Bibl. roy., 71 A 24

[41] Bien que le Purgatoire soit déjà mentionné dans nos récits (en particulier dans la géographie des DEUX FRÈRES DE ROME), on voit ici mise en récit une conception plus archaïque de la possibilité de rachat offerte à l'homme avant son entrée définitive dans l'un ou l'autre lieu du Ciel.

(f. 23v) ; Bruxelles, Bibl. roy., 9229-30 (f. 25v) et 10747 (f. 55v). Le manuscrit 5204 de la Bibl. de l'Arsenal (f. 52v), toujours hostile au merveilleux, s'en tient aux prières du moine devant saint Pierre, considérées comme les vraies puissances miraculaires. Enfin, le fr. 1533 de la Bibl. nat. se contente de poser le problème, représentant un ange et un diable qui se disputent l'âme.

À l'exception de ces deux derniers volumes, Marie est donc toujours représentée, mais on constate un très net éloignement des données narratives pour une figuration plus symbolique du combat eschatologique. On retrouve des réticences analogues pour le PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, où les enlumineurs français semblent avoir été gênés par le fait que Marie n'est plus uniquement avocate, mais bel et bien juge : Paris, Bibl. nat., fr. 22928 (f. 101v) et Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr.f. v.XIV.9 (f. 94v) ont préféré faire s'enfuir le diable à l'arrivée de Marie ; Bruxelles, Bibl. roy., 10747 (f. 57r) s'en tient aux négociations entre Jacques et Marie. Les autres manuscrits des *Miracles de Nostre Dame* ne donnent alors aucune place à la sainte. L'écart est donc encore plus manifeste avec le manuscrit espagnol, le Códice Rico Escorial (f. 40v) n'hésitant pas à figurer Marie trônant en position de juge, écoutant les plaidoiries de Jacques et Pierre.

Le Códice Rico Escorial ne rejoint les manuscrits français que pour l'ENFANT VOUÉ AU DIABLE : tous les volumes représentent Marie dressée derrière l'enfant pendant la messe pascale. Il faut toutefois remarquer d'importantes nuances dans la mise en scène et la gestuelle : au f. 165r, deux anges aident en effet Marie à chasser le diable. Ailleurs, Marie n'a pas d'auxiliaire dans ce combat : elle doit, au moment de la consécration, menacer le démon d'une massue (Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 24541, f. 52v), d'un geste de la main (Paris, Bibl.nat., fr.22928, f. 95v ; fr. 25532, f. 53r ; Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr.f. v.XIV.9, f. 88v) ou de sa seule présence (Bruxelles, Bibl. roy., 10747, f. 52r).

Les pouvoirs prophylactiques de Marie

Marie a en effet le pouvoir de repousser les démons. Dans tous les recueils du corpus, la fonction exorciste de Marie est illustrée par un ou plusieurs miracles. Entendons-nous bien sur ce que peut recouvrir cette fonction : de façon spectaculaire, cela signifie chasser les diables qui menacent l'intégrité physique ou psychique d'un mourant ou de quiconque se trouve en situation de faiblesse ; cela peut aussi consister à éloigner des manifestations plus indirectes de l'action du malin, les maladies. On ne fera pas l'inventaire des miracles de guérison, qui tous pourtant, peu ou prou, relèvent de cette logique prophylactique. La guérison est toujours une forme d'exorcisme.

Le plus intéressant est de voir quels sont ses moyens d'action. Nous évoquions ci-dessus l'épithète « Mère de miséricorde », c'est celle que lui donne un mourant, victime d'une vision diabolique, dans le chapitre I, 27 du *Rosarius* : « *Maria, Mater gracie, Mater misericordie, tu nos ab hoste protege et hora mortis suscipe*. ». On se trouve ici face à une prière assez développée, dans laquelle on reconnaît les germes de ce qui deviendra la partie impétratoire de l'*Ave Maria*, « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort ». C'est là comme une extension du simple *Ave*, prière universelle dont les recueils illustrent les merveilleux pouvoirs contre le diable.

Les *Cantigas de Santa María* font un usage immodéré et presque automatique de l'*Ave* comme interjection ; parfois un traducteur serait tenté de traduire simplement le cri par un « au secours ». Pourtant, dans la logique encomiastique du recueil, il y a plus que cela, et si l'on veut une signification théologique de cette efficace, on pourra aller la lire dans le *Rosarius*, à la fin du commentaire du chapitre I, 29 : l'énonciation première de cette salutation marque l'instant où le Christ Sauveur est entré dans l'humanité ; sa profération est la commémoration du moment fondateur de l'âge de la Nouvelle Alliance :

Et a l'anemi mout desplait
quant ot le salut qui tant plait
dire ; c'est Ave Maria
qui l'anemi contraria,
contrarie et contrarira
toutes fois qu'aucun le dira.
Ne li plaist c'on salut la dame
par quoy est rehonnouree fame.
Par Eve fu perdu le monde ;
sauvé *fu*[42] par ceste seconde,
C'est par Marie la pucele
qui s'esjoï de la nouvele
quant Diex s'angre li envoia
qui li dit *Ave gracia*.
Sathan a grant confusïon
quant oit la salutacïon
par quoy a perdu son povoir
de maufere, non le vouloir.
Or dison donc l'*Ave Marie*
qui le dyable si contrarie.
Mes plus : Il n'est rien que tant hace,
Quar l'*Ave Maria* l'enchace.
(*Rosarius*, I, 29, f. 23ra)[43]

[42] Nous ajoutons le verbe *être*, qui appuie l'opposition entre Ève et Marie, et corrige l'hypométrie.

[43] [Il n'y a rien qui déplaise tant à l'ennemi que d'entendre dire le salut si plaisant ; c'est l'Ave Maria qui a contrarié l'ennemi, le contrarie et le contrariera chaque fois que quelqu'un le dira. Il ne lui plaît guère qu'on salue la dame grâce à qui les femmes ont recouvré leur honneur. L'humanité fut perdue par Ève ; elle est sauvée par cette autre femme, par la Vierge Marie qui s'est réjouie de la nouvelle apprise quand Dieu lui envoya l'ange qui lui dit « Ave Gratia ». Satan est ruiné quand il entend le salut par lequel il a perdu sinon la volonté, du moins le pouvoir de méfaire.

Évoquer cet instant, c'est en quelque manière y acquiescer et le reconnaître, se rendre digne d'en bénéficier. L'*Ave* agit comme un bain purificateur qui permet à l'homme pécheur d'échapper à sa peine.

Valant prière du plus grand péril, l'*Ave Maria* est parfois accompagné de brèves prières dans les textes les plus anciens. Mais très vite, l'appel à l'aide se condense en ces deux seuls mots. Le récit qui suit les vers du *Rosarius* que nous venons de citer en est un bon exemple. Une jeune femme ayant décidé de renoncer à tout commerce charnel avec son amant voit venir à sa rencontre le diable caché sous les traits séduisants du jeune homme. À son approche, la jeune fille prononce une prière dont le noyau est la salutation angélique :

> « Ave Maria, bele dame,
> Secourés ceste povre fame. »
> (*Rosarius*, I, 29, f. 24rb)

L'effet en est immédiat :

> Li Sathanas s'esvanui ;
> Delivre fu de cest ennuy.
> (*ibid.*)

Le même récit a été travaillé par le poète vénitien, dans la deuxième partie des *Miracoli della Vergine*. Là encore, les deux mots de la salutation angélique suffisent à mettre le démon en fuite :

> Ma la zovene, amaestrada dal so confessor, che in tute le sue tentation ela devesse dir la salutation de la dona, començà a cridar, digando : « Ave Maria ».
> (*Miracoli della Vergine*, XVII)[44]

Les deux auteurs ont bien, en fait, la même lecture de ce miracle du DIABLE SÉDUCTEUR, car l'un comme l'autre lient la prière au moment salvateur de l'Annonciation. L'*Ave Maria*, salutation divine à Marie, se fait salutation à un prénom synonyme de salut de l'humanité. La sanctification de la Mère du Christ a comme effet une sacralisation de son prénom, qui appelle le respect de tous. De même que le chevalier de la VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT accède au paradis pour avoir honoré les images de Marie, plusieurs personnages sont débarrassés des tentations diaboliques parce qu'ils respectent une JEUNE FILLE PRÉNOMMÉE MARIE. Dans deux versions (*Vie des Pères*, LXXI et *Cantigas de Santa María*, 195), la Vierge les en récompense à leur mort en faisant naître une fleur sur leur tombe. Jean de Saint-Quentin interprète clairement la concupiscence du héros (un chanoine) comme une

---

Disons donc l'Ave Maria qui contrarie le diable. Bien plus : il n'est rien qu'il hait tant, car l'Ave Maria le met en fuite.]

[44] [Mais la jeune fille avait appris de son confesseur que contre toute tentation elle devait dire la salutation de Notre Dame ; elle se mit à crier « Ave Maria ».]

forme de possession, ce qui confirme que c'est sous cette lumière qu'il nous faut lire de nombreux miracles :

> Quant le chanoine entant le dous non de Marie,
> Tanptacion se fu tantost de li partie.
> (Jean de Saint-Quentin, *Dit* A, vv. 117-118)

Une dernière variante de ce miracle se trouve au chapitre 25 de la deuxième partie du *Rosarius*. Les termes employés pour narrer l'effet du nom marial sont intéressants, car le compilateur a été sensible à une hiérarchisation des pouvoirs : celui du nom découle de la sainteté mariale ; il ne peut donc être qu'inférieur à la puissance de la Vierge.

> «Sire, j'ai a non *Maria*.»
> Li homs, quant non oit de Marie,
> tantost a sa vertu sentie
> qui son ardeur li mortifie.
> La char li est si refroidie
> que le pechié de vil affaire
> acomplir ne pot ne parfaire.
> « Marie » est non de grant valeur,
> qui refroide si grant chaleur.
> Se ses nons a si grant pooir,
> ele plus grant le doit avoir.
> (*Rosarius*, II, 25, vv. 34-44)[45]

On comprend dès lors la dévotion qui entoure le nom de la sainte, considéré comme un véritable objet talismanique, entretenant avec Marie une relation métonymique assez comparable à celle des reliques. Le nom, instrument magique, éloigne les forces maléfiques et les rend inoffensives :

> O nome da Virgen [santa a] tan muit' é temeroso,
> que quand' o oe o demo perde seu poder astroso.
> (*Cantigas de Santa María*, 254, refrain)[46]

L'idée est chère au poète alphonsin[47]. L'usage qu'en fait ce poète est, nous l'avons dit, très singulier : dans la cantiga 194, le nom seul de la Vierge est capable de faire prendre conscience à des agresseurs de leur faute et de les immobiliser, muets, comme des pierres. Ainsi présenté, sans mention explicite de présence diabolique, le nom de Marie fait figure de force surnaturelle, de sortilège :

---

[45] [« Monsieur, je m'appelle Marie ». En entendant le nom de Marie, l'homme en a senti aussitôt le pouvoir, affaiblissant son désir. Sa chair a cessé de brûler, l'empêchant de consommer le péché de toute honte. « Marie » est un prénom puissant, qui peut refroidir d'intenses chaleurs. Si le nom de Marie a pareil pouvoir, quel ne doit pas être celui de la personne elle-même !]

[46] [Le nom de la Vierge est tellement impressionnant que quand le diable l'entend il perd tout son noir pouvoir.]

[47] Voir aussi le refrain de la cantiga 194 : « Como o nome da Virgen é aos bonos fremoso, / assi é contra os maos mui fort' e mui temeroso.» [De même que le nom de la Vierge est beau aux yeux des gens de bien, il est puissant et redoutable contre les mauvais.]

> Eles, quand' aquest' oyron, tiraron-sse log' afora
> e os sentidos perderon dos corpos en essa ora,
> que sol falar non poderon.
> (*Cantigas de Santa María*, 194, vv. 36-38)[48]

L'effet d'accumulation contribue bien à affecter le nom d'une puissance magique. Les récits créés de toutes pièces par le poète alphonsin regorgent de ces invocations réduites au strict minimum. Ainsi, parmi les six miracles liés au sanctuaire de BURGOS (« Castroxerez » dans les *Cantigas de Santa María*), deux ne s'expliquent que par le cri lancé par l'homme au moment d'une chute : dans la cantiga 242, c'est un premier maçon qui tombe d'un échafaudage. L'appel lancé vers Marie transfère une force surhumaine aux doigts du maçon, avec une immédiateté rendue sensible par la simple coordination des propositions :

> (...) e a Virgen | chamou, per com' aprendi,
> os dedos en huna pedra deitou ; e fez-lo tener
>
> A Virgen Santa Maria [...]. Enas unllas atan ben
> o teve, macar gross'era, | que sol non caeu per ren.
> (*Cantigas de Santa María*, 242, vv. 23-27)[49]

Le poète alphonsin reprend le motif quelques pièces plus loin ; dans la cantiga 249, rien n'arrête la chute d'un second maçon, mais celui-ci se relève sans aucune blessure :

> E caeu ben do mais alto ; | e en caendo chamou
> a Virgen Santa Maria, | que o mui toste livrou :
> ca pero que da cabeça | sobelos cantos topou,
> assi o guardou a Virgen | que sol non se foi ferir.
> (*Cantigas de Santa María*, 249, vv. 26-29)[50]

L'énonciation du nom enveloppe l'homme pécheur d'une sorte de bouclier qui le protège des mauvais coups physiques et moraux : ces chutes – ailleurs ce seront des blessures – rendues inoffensives par l'interjection « Santa Maria, val me »[51] cherchent à prouver qu'énoncer le nom de la sainte suffit à provoquer son invisible présence physique, protection inviolable contre toute menace. Le titre apporté à la cantiga 282 fait bien de cette seule interjection la cause directe du miracle : « Como Santa Maria accorreu a un moço de Segobia que caeu dun sobrado

[48] [Eux, en entendant cela, s'enfuirent aussitôt, et perdirent tout usage de leurs sens, incapables même de parler.]

[49] [...et à ce qu'on m'a dit il appela la Vierge ; il jeta sa main sur une pierre et Marie le fit tenir, malgré son poids. Rien ne put le faire tomber.]

[50] [Et il tomba du point le plus haut. Dans sa chute, il appela la sainte Vierge Marie, qui vint aussitôt à son aide : bien que sa tête eût cogné le sol, la Vierge le préserva de toute blessure.]

[51] Voir les cantigas 22, 102, 113, 191, 194, 205, 233, 241, 337, 364, 371.

mui alto, e non se feriu porque disse : 'Santa Maria, val-me' »[52]. Le refrain de cette même pièce qualifie de « comunal » l'interjection ; à en croire le poète, le miracle n'est pas loin de passer pour l'immanquable effet de la profération de quelque sortilège :

> Par Deus, muit' á gran vertude | na paravla comunal
> u dizen todas nas coitas : « ai, Santa Maria, val ! »
> (*ibid.*, refrain)[53]

Relevons toutefois que ce qu'Alphonse X appelle le nom de la sainte n'est pas nécessairement « Maria » ; ce peut être aussi en ces circonstances une périphrase : l'enfant de Ségovie dit avoir invoqué « a Madre de Deus », le jongleur de la cantiga 194 « a Madre do Rei piadoso » ; on ne saurait généraliser abusivement, mais on peut ainsi relever le lien fort existant entre la protection accordée par le « nom de la Vierge » et sa maternité divine : d'une part, la périphrase prend parfois la place du prénom ; d'autre part, l'Ave Maria, qui est au cœur des interjections chez de nombreux poètes, rappelle nous l'avons dit le moment fondateur de la conception du Christ en la chair de la Vierge.

Chez Jean de Saint-Quentin également la récitation de l'*Ave Maria* vaut convocation de Marie. Les diables sont alors chassés tout autant par la présence physique de Marie que par la prière :

> Li convers en son cuer Nostre Dame apela
> Et l'*Ave Maria* en son cuer recorda :
> « He ! fait il, douce Dame, que chascuns prier doit,
> Se ne me secouréz, je morrai orendroit. »
>
> Ce fu par le voloir le Pere tout puissant
> Pour celi chestier des cele heure en avant ;
> Mais la Virge Marie pria tant son enfant
> Qu'ele peüst secorre & vengier son sergent.
>
> « Faites vostre voloir, mere », ce dit Jhesus.
> Lors descendi la Dame de paradis lassus
> Entre les ennemis qui estoient ça jus ;
> Si tost comme il la virent, chascuns fu esperdus.
> (Jean de Saint-Quentin, *Dit* N)[54]

---

[52] [Comment saint Marie vint à l'aide d'un garçon de Ségovie qui était tombé d'un grenier élevé, et en sortit indemne parce qu'il avait crié : « Sainte Marie, aide-moi ».]

[53] [Mon Dieu, quel pouvoir a l'expression courante, et qu'on lance dans tous les dangers, « Sainte Marie, aide-moi ! »]

[54] [Le convers appela en son cœur Notre-Dame et récita en son cœur l'*Ave Maria* : « Ô, dit-il, douce dame que chaque homme doit prier, si vous ne venez à mon aide, je ne tarderai pas à mourir. » Tout cela arrivait par la volonté du Père tout puissant, qui voulait corriger définitivement ce convers. Mais la Vierge pria tant son enfant qu'elle put secourir et venger son serviteur. Ainsi parla Jésus : « Mère, faites votre bon plaisir. » Alors, la Dame de paradis descendit sur terre, au milieu des ennemis. Dès qu'ils la virent, tous prirent peur.]

Il est encore un symbole double de la maternité et de la royauté mariale dont nous n'avons pas parlé : le manteau, linge enveloppant et linge somptueux. Que l'on pense aux madones des XIVe et XVe siècles : dans ces peintures, le travail des artistes sur le manteau cherche à lui donner éclat, ampleur et velouté du tissage comme de la couleur. À l'écrit, le manteau de Marie apparaît dans le fonds ancien de miracles grâce à trois histoires, celle du SIÈGE DE CONSTANTINOPLE[55], celle de la PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL et celle du PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE. À une époque ancienne, la Vierge est dite avoir protégé toute la ville de Constantinople en déployant son manteau devant et au-dessus des murailles de la ville, l'étoffe rejetant alors vers les assaillants les projectiles destinés à détruire la cité. La *visio spiritalis* a une très évidente valeur symbolique : le manteau n'est jamais que la métaphore de la protection miraculeuse accordée à la ville impériale :

> Cele grans dame mervilleuse
> En son mantel reçoit les colz
> Et rebondist la pierre entr'olz.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 12, vv. 148-150)[56]

La traduction perd la connotation impériale du *pallium* de la source latine[57] ; mais les anges l'entourent, avec pour mission de manifester par leur clarté la gloire de la protectrice.

Les deux autres miracles racontent comment Marie a protégé sous les eaux un homme et une femme menacés de noyade. Dans la version que donne Gautier de l'histoire du PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE, les informations sont délivrées par le miraculé en deux temps :

> « Vos vos mervilliez de folie.
> Nostre Dame sainte Marie,
> Qui pooir a par tout le monde,
> Garanti m'a en mer parfonde.
> Et par mi mer parfonde et large
> Amené m'a aprés vo barge
> Et arrivé par grant deport
> Tout ausi tost con vos a port. »
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 28, vv. 121-128)[58]

---

[55] Sur ce miracle, on pourra lire Averil CAMERON, « The Virgin's Robe : an episode in the history of early seventh-century Constantinople », in *Byzantion*, 49 (1979), pp. 42-56 et Norman BAYNES, « The finding of the Virgin's Robe », in *Byzantine studies and other essays*, 1955.

[56] [Cette grande et merveilleuse dame reçoit les projectiles dans son manteau et renvoie les pierres vers eux <les assaillants>.]

[57] Le poète lyonnais essaiera d'en garder quelque chose dans la couleur écarlate du vêtement : « Robe vermelle avoit vesti » (f. 101va). Alphonse X, comme Gautier de Coinci, s'en tient au seul substantif « mantel » (*Cantigas de Santa María*, 28, v. 64).

[58] Nous avons modifié la ponctuation proposée par l'éditeur. [« C'est folie de vous étonner. Notre-Dame sainte Marie, dont le pouvoir s'étend sur le monde entier, m'a protégé au fond de la mer.

Sans l'insistance d'un évêque à connaître dans leurs moindres détails les circonstances du prodige, il ne serait nullement question du manteau marial, pourtant mentionné par la source. Notre miraculé n'en parle que soixante-dix vers plus loin :

> « De son mantel mout doucement
> Me couvri luez la douce dame. »
> (*ibid.,* vv. 196-197)

Alphonse X, dans la cantiga 33, s'en tient aux premières explications données chez Gautier et ne mentionne nullement le manteau. Aucun des enlumineurs de l'une ou l'autre collection ne le représente. Tous ces éléments encouragent à conclure que pour les artistes du XIIIe siècle, il n'y a là que métaphore, tout comme dans le miracle du JUITEL le voile, symbole de pureté, qui protège l'enfant dans la fournaise. Le manteau, ou le voile, seraient le *medium* proposé à la *visio spiritalis* pour donner à comprendre le pouvoir protecteur de Marie. On pense à d'autres motifs où Marie protège un fidèle de la noyade en créant comme une bulle autour du noyé de la manche de son manteau posée sur la tête du fidèle[59]. Les *Miracoli della Vergine* éclairent le sens spirituel du miracle par leur structure : au chapitre XX, Marie porte son enfant « in braçe » ; au chapitre XXI, elle protège de la noyade le pèlerin en le portant « in soe braçe » ; au chapitre XXIII, un autre naufragé est sauvé par « lo nome de la gloriosa Maria » tout autant que par « lo so pallio ».

Ainsi les miracles mentionnant un linge protecteur sont bien à rapprocher de tous ceux où un fidèle reste inattaquable par des flammes (FEMME DE LAON), des armes (LARRON PENDU, DIABLE SERVITEUR…), des accidents (PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE…). Dans tous ces cas, Marie protège l'humanité dont elle est mère par des moyens divers mais qui ne sont jamais que les symboles de son bras tutélaire. L'enlumineur du manuscrit fr. 1533 de la Bibliothèque nationale ne figure-t-il pas Marie écartant les pans de son manteau pour dissuader la SACRISTINE de quitter le couvent (f. 126v). On pense encore au chevalier recherché pour ses méfaits mais qui s'est placé sous la protection de Marie. Alors que des hommes s'approchent pour le saisir, des défenseurs s'interposent devant lui :

> (…) mas viron estar grand' oste
> ant' a porta da eigreja, | que era en un recoste,
> e tod' aquel logar cheno | era d'omees armados
> (…)

Sous la mer étendue et profonde, elle m'a porté et conduit dans le sillon de votre navire jusqu'au port, tout comme vous, pour mon plus grand bonheur. »]

[59] Voir la PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL

Que llo defender querian.
(*Cantigas de Santa María*, 233, vv. 36-40)[60]

Le rapprochement appelle un commentaire : nous avons vu en effet que les anges apparaissaient dans le SIÈGE DE CONSTANTINOPLE mais ne jouaient aucun rôle dans le miracle lui-même. Or dans la réécriture qu'en propose Alphonse X à propos de la ville de Tartus en Syrie, la troupe angélique porte les armes ; la Vierge commande mais ne déploie plus son manteau. Un de ses hommes explique le prodige à l'assaillant :

« (…) tod' estes cavaleiros, | vedes que dos Ceos son,
ca chus brancos son e craros | que é neve nen cristal. »
(*Cantigas de Santa María*, 165, vv. 57-58)[61]

Alphonse X est le seul à remplacer presque systématiquement le pouvoir protecteur du manteau marial par celui des anges ; est-ce réticence à l'égard de cet objet par trop concret ? Certains des poètes au service du souverain ont pu effectivement hésiter face à la difficulté qu'il y avait à laisser entendre, en dépit de la concision de l'écriture, le sens spirituel des prodiges. La légère défaveur dont pâtit l'image du manteau de la Vierge touche également plusieurs des métaphores les plus concrètes[62].

Gonzalo de Berceo à l'inverse apporte des détails nouveaux dans la description de ce manteau :

« Luego fo ella presta, adusso un buen panno,
panno era de precio, nunca vid su calanno ;
echomelo de suso, disso : 'Non prendas danno,
cuenta qe te dormisti o que yoguist en vanno.' »
(*Milagros de Nuestra Señora*, q. 609)[63]

Le poète profite du récit pour prononcer un plaidoyer sur les vertus du manteau marial, jouant d'une comparaison originale entre ce vêtement et le Paradis : sous le manteau se trouve un pré verdoyant où le chœur des anges chante les louanges de Dieu. D'un bout des *Milagros* à l'autre s'impose une analogie entre le pré dans lequel s'est arrêté le poète pour composer son œuvre (Prologue) et celui qui se cache à l'ombre du manteau de Marie. Sous forme encore allusive, Berceo nous offre la première description textuelle des Vierges de miséricorde de la peinture des XIVe et

[60] [Mais ils virent une troupe nombreuse devant la porte de l'église qui était dans une impasse ; tout le lieu était rempli d'hommes en armes prêts à le défendre.]

[61] [« Voyez tous ces chevaliers : ils viennent du Ciel, car ils sont plus blancs et lumineux que la neige ou le cristal. »]

[62] Voir Annexe 3.

[63] [« Elle intervint sur le champ, apportant un beau linge. C'était un linge de prix ; on n'a jamais vu son semblable. Elle le jeta sur moi me disant : 'Ne va pas te blesser. Fais comme si tu avais dormi ou fait un somme.' »]

XVe siècles. Le prêtre de la Rioja est d'une génération postérieure à la fondation de l'ordre dominicain et il est pleinement témoin d'une génération où la Vierge de miséricorde acquiert une place essentielle dans l'hagiographie des prêcheurs. Le compilateur dominicain du *Rosarius* rapporte la vision de Dominique au chapitre II, 41 de son œuvre :

> Adonc sa glorieuse mere
> sa chape lieve apertement ;
> estendue l'a lieement.
> La quiex chape si grant estoit
> que a Dominique sembloit
> que tout paradis deust comprendre.
> Molt fu soigneus a ce entendre :
> Multitude copieuse
> sous la chape la glorieuse
> des freres Dominique estoit,
> que la bele Marie gardoit.
> (*Rosarius*, II, 41, f. 239va)[64]

On le voit, le manteau de Marie devient à ce point le symbole de sa faculté de préserver les siens des démons qu'il est pour ces deux auteurs comme la clôture du Paradis où aspirent à vivre tous les hommes. À l'abri de cette tutelle, les fidèles n'ont plus rien à redouter. Comme le Paradis, cette enceinte paraît incommensurable ; les peintres des siècles suivants y peindront souvent toute une société, avec chacun de ses ordres. Tous les hommes de bonne volonté sont appelés à devenir les fils de la Vierge et à s'abriter en son giron.

3- Les lactations

Il est en revanche un don de la mère à certains de ses fils qui reste exceptionnel, c'est le don du sein nourricier. Les miracles de lactations sont présents dans huit de nos collections miraculaires[65], selon des proportions et des tonalités diverses. Ce sont là miracles dérangeants, ne serait-ce qu'en raison de leur évidente dimension fantasmatique ; il est vraisemblable que c'est l'explication de leur absence de toute la *Vie des Pères*, interpolations comprises, ainsi que des *Dits* de

[64] [Alors sa glorieuse mère soulève franchement sa cape ; elle l'étendit largement. Cette cape était si grande qu'il semblait à Dominique qu'elle pouvait enfermer tout le Paradis. Il veilla à bien comprendre la vision : sous la cape de la glorieuse, il y avait pléthore de frères de Dominique, que la belle Marie gardait.]

[65] Il y a peu d'études sur les lactations dans l'art et la spiritualité du Moyen Âge. Citons Waldemar DEONNA, « La légende de Pero et de Micon et l'allaitement symbolique », in *Deux études de symbolisme religieux*, 1955.

Jean de Saint-Quentin[66]. Ce sont pourtant des miracles relativement fréquents dans l'histoire du christianisme occidental, et qui demeurent encore bien connus, ne serait-ce qu'en raison de l'identité de certains bénéficiaires (Fulbert de Chartres, Bernard de Clairvaux).

Notre corpus en offre seize exemples, dont trois dans chacune des collections anglo-normandes et trois dans la *Collection lyonnaise*. Elles peuvent être groupées en trois catégories.

La première catégorie est celle où des preuves matérielles subsistent : c'est le cas de la LACTATION DE FULBERT DE CHARTRES ; le bénéficiaire recueille en effet les trois gouttes de lait versées par Marie et les place dans une ampoule. Dans cette seule version, la lactation se produit alors que le bénéficiaire est parfaitement éveillé, et bénéficie d'une mariophanie perçue par la *visio corporalis*. Certes, Fulbert est malade, près de la mort[67], mais sa maladie n'entraîne pas de perte de connaissance. Un dialogue précède la lactation, où Fulbert confesse sa peur à l'idée de comparaître bientôt devant le Christ juge. Marie l'assure de son assistance et lui promet qu'il entrera bientôt au Paradis. Puis elle presse son sein, laissant tomber trois gouttes de lait sur le visage de Fulbert.

> Simulque cum dicto producta e sinu mamilla, preciosi & balsamitici liquoris tres guttas super eum projecit, & abiit.[68]

> Puis après ceo que ele si dist,
> Sa mamele de sun sain prist ;
> Treis gutes de duce liquor
> E de preciuse flairur
> Estreinst ele de ses mameles
> E jeta les sur li, mult beles.
> (*Gracial*, XXX, vv. 71-76)[69]

> A cest mot la tresfranche & bele
> Saka hors sa duce mamele.
> Oiez grant joie & grant pité
> E de la dame grant charité.
> La mamele de la duze dame

[66] Quant à Berceo, il serait hasardeux de lui attribuer cette omission, qui pourrait bien remonter à son modèle.

[67] Source latine : « eundem Fulbertum invalitudinis decumbentem & jam pene in mortis janua constitutum ipsa per se visitaret » ; *Gracial* : « Cist evesques enmaladi ; / En grevose dolur chaï / Si qu'il quidot del siecle aller » (XXX, vv. 35-37) ; *Deuxième collection anglo-normande* : « Ceo fu tut verité a dreit / Ke il avint ke il morir deveit / Tant enfebli ke il vesqui a peine / E si fu a rendre le aleine » (XXXVIII, vv. 33-36) ; *Miracoli della Vergene* : « Encontrà che elo se infermà quasi a morte » (VII).

[68] P.1723 ; [Après ces propos, sortant son sein de son corsage, elle jeta trois gouttes du précieux baume sur lui et s'en alla.] Notre traduction omet volontairement « liquoris », sous-entendu dans les « gouttes », pour éviter « liquide balsamique ».

[69] [Après avoir dit cela, elle sortit son sein de son corsage ; elle pressa son sein pour en faire sortir trois gouttes d'un liquide doux et au parfum précieux ; elle les jeta, très belles, sur lui.]

Plein de likur ke passe bame
De la main l'enprent la gloriouse,
De treis gutes le malade aruse.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XXXVIII, vv. 57-64)[70]

E tre goçe de le mamele del so lacte precioso la gità sovra d'esso e partisse.
(*Miracoli della Vergine*, VII)[71]

Les auteurs vernaculaires conservent avec constance le chiffre trois : Marie ne vient-elle pas de promettre le salut à Fulbert ? Les trois gouttes marquent du signe de la trinité le front de l'élu avant son grand passage. Fulbert peut mourir en paix car il est marqué, non du sang de l'agneau, mais de ces gouttes de lait par lesquelles Marie le reconnaît comme son enfant et le sauve. Les auteurs anglo-normands s'en tiennent à la *liquor* latine, ne nommant jamais le lait ; la comparaison au baume écarte d'emblée tout réalisme. Seul le narrateur vénitien se rapproche vraiment de l'image maternelle, l'adjectif « precioso » ne suffisant pas à conférer au breuvage une qualité exceptionnelle.

Paradoxalement, cette lactation qui est par certains aspects la plus concrète (puisqu'on en conserve le lait) est aussi la plus symbolique : si elle guérit immédiatement Fubert, elle vient surtout marquer son front du signe des enfants de Dieu. Outre le choix d'un lexique assez peu réaliste, on notera qu'il n'y a aucun contact entre Marie et Fulbert : ni geste maternel, ni érotisme latent.

Si cette mariophanie s'adressait à la *visio corporalis*, les deux auteurs anglo-normands nous ont transmis une très belle *visio spiritalis*, celle du CHAMP FLEURI. Ici un moine malade tombe dans le coma ; un ange vient chercher son âme pour la conduire dans un paysage merveilleux au centre duquel se trouve un temple – le contexte invite à le voir comme une image du Paradis. L'ange fait entrer l'âme du moine dans le temple, où la Vierge le reçoit. Elle prend l'âme sur ses genoux, et l'allaite comme une mère son enfant[72]. Adgar veille à ponctuer son texte du lexique de la maternité, pour éviter toute mauvaise interprétation :

L'asist tut dreit <u>a son devant</u>,
Enbraça le bien, sil <u>nuri</u>.
(…)
Tuit ensement <u>cum mere enfant</u>
<u>Nurrist</u>, sun cher fiz <u>aleitant</u>,
Quant ele ses mameles li dune,
Od duz beisirs, k'ele abandune,

[70] [À ces mots la très loyale et très belle découvrit son doux sein. Écoutez ce bonheur ! cette tendresse ! cette grande charité de la dame ! Ce sein de la douce dame, plein d'un liquide meilleur que du baume, la glorieuse le saisit et arrose le malade de trois gouttes.]

[71] [Et tirant de son sein trois gouttes de son précieux lait, elle les jeta sur lui et s'en alla.]

[72] Il faut se souvenir que les hommes du Moyen Âge se représentaient l'âme comme une miniature de l'être humain.

(…)
Od les mameles duz beisiers
E duz diz e dit : « Ami chiers !
Alaitiez, cher fiz, alaitiez
Maimes les mameles, saciez
Ke Jhesus, mis fiz, aleitad,
Ki ses amis d'enfern jetat. »
(*Gracial*, XV, vv. 216-217, 223-226, 231-236)[73]

Comme l'enfant réconforté par la voix de sa mère, c'est par le discours que le moine est dit obtenir la guérison. Adgar, comme son modèle, détourne assez rapidement l'attention de son auditoire :

A la voiz sainte Marie
Mult desiree e honuree,
Receut li malades santé.
(*Gracial*, XV, vv. 245-247)[74]

Si la composante maternelle reste toujours très prégnante chez l'anonyme anglo-normand, on sent toutefois de légers infléchissements, qui tiennent à une sensualité plus ambivalente. Les gestes sont encore maternels :

La gloriouse entre ces bras le prent,
Vers li l'estreint par grant amur ;
Ore poez oïr fine duzur :
Sicum soleit fere sun fiz,
Quant il esteit jeofne & petiz,
Tant ke ele met sa blanche main,
Sa seinte mamele tret hors del sain
E al clerc la mist en buche,
E cil le tresduz led en suche.
(Deuxième collection anglo-normande, LVIII, vv. 190-198)[75]

Mais le vers souligné se prêterait aussi bien à une étreinte amoureuse. En outre, alors que le moine est guéri – par le lait et non par les seules paroles – Marie le carresse et l'embrasse :

Si tost cum le let i tuche,
Tantost fut garie sa buche
E trestut la purriture i chet ;

[73] [Elle l'assit bien droit sur ses genoux, l'embrassa et le nourrit. (…) Tout comme une mère nourrit son enfant, allaitant son cher fils en lui donnant le sein, le comblant de doux baisers (…) Elle lui donna en même temps son sein, de doux baisers et de douces paroles : « Buvez mon cher ami, buvez mon cher fils, têtez les seins-mêmes auxquels Jésus mon fils a bu, lui qui a tiré ses amis d'enfer. » ; source P.899 : « ulnis tottius dulcedinis eum amplectitur, fovet ac demulcet. (…) Sicut mater dulcissima dilectissimum filium suum lactans, prebet lactea ubera simulque dulcia oscula. »

[74] Source : « Ad hanc igitur dulcissimam vocem diu optatam extemplo infirmus recepit sanitatem ».

[75] [La glorieuse le prend entre ces bras, elle l'attire vers elle d'un geste plein d'amour. Écoutez donc quelle douceur ! Tout comme elle le faisait quand son fils était jeune et bébé, de sa blanche main elle sort son sein de son corsage et le met à la bouche du clerc ; alors il tête le lait très doux.]

Ore n'i veit chose ke li gret,
Kar la dame le vet planiant
E teste & col cum sun enfant
Fere le soult mult ducement.
Od tut iceo sil baisa sovent.
(*Deuxième collection anglo-normande*, LVIII, vv. 209-216)[76]

L'affection maternelle se maintient grâce aux parallélismes avec l'enfance du Christ (« cum sun enfant », « soult » au passé suggérant l'expérience acquise, mais elle se matine de traits sensuels peut-être inspirés par la lecture de Gautier de Coinci.

Ce dernier a travaillé deux fois sur le motif des lactations, en leur troisième type où un homme reçoit la visite de Marie alors qu'il est alité, inconscient, la *visio corporalis* inopérante. Selon les récits, les yeux charnels sont fermés par le coma ou le sommeil ; dans le cas du CANCER À LA GORGE les frères ont commencé le rituel funéraire et voilé le visage du mourant ; ils l'ont oint des saintes huiles. Le mourant est alors le seul à percevoir la présence de Marie. Malgré l'abondance de versions, les variations sont minces d'un récit à l'autre (voir l'encadré ci-dessous). Gautier de Coinci se distingue pourtant en érotisant les lactations[77] : il n'est que de relever la part du lexique du plaisir sensuel dans les quelques vers cités ici (« par grant delit », « sade », « savoroz », « savoureuse ») ou l'insistance sur la douceur (quatre occurrences de l'adjectif « doux » et trois de l'adverbe « doucement », une de l'adverbe « sadement » en dix-sept vers).

Vis esteit a cel chapelein
K'ele mist sa destre main
Sur sun front e sur sun vis.
(…)
(*Gracial*, XXII, vv. 67-69)

Veraiement li ert avis
Ke la dame de paraïs
Prist ses mameles de son sein,
Si enrusa sun chapelein
E sur sa buche e sur ses plaies.

[76] [À l'instant même où le lait touche la bouche, elle en est guérie, et toute la putréfaction en disparaît. Il ne voit rien qui puisse lui déplaire : la dame se met alors en effet à lui caresser la tête et le cou comme à son enfant ; c'était sa douce habitude. En plus, elle le couvrait de baisers.]

[77] Ce n'est pas hasard si une majorité des enlumineurs des *Miracles de Nostre Dame* a été gênée par le récit. Seul l'artiste du fr. 25532 (f. 40r et 85v) suit fidèlement le poète. Dans Bruxelles, Bibl. roy., 9229, f. 43r, le sein de Marie est en contact avec les lèvres closes d'un homme endormi. Les autres soit omettent la scène (Bruxelles, Bibl. roy., 9229, f. 15v), soit omettent la lactation, Marie posant simplement sa main sur le front ou la main du malade (Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204, f. 53v ; Paris, Bibl. nat., fr. 1533, f. 118r ; Paris, Bibl. nat., fr. 1613, f. 24v), ou laissent une sage distance entre le sein et le malade, en une représentation qui conviendrait mieux à ce que nous avons lu pour Fulbert de Chartres (Bruxelles, Bibl. roy., 10747, f. 38v et 84v ; La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 13v ; Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204, f. 58r ; Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 24541, f. 39v et 84v). Un enfin, l'enlumineur du fr. 1533, place dans la main de Marie un flacon contenant du lait (f. 73r).

(*ibid.*, vv. 85-89)

Mout sadement par grant delit
De son doz saim trait sa mamele,
Qui tant est douce, sade et bele ;
Se li bouta dedenz la bouche,
Mout doucement partot li touche
Et arouse de son doz lait.
(*Miracles de Nostra Dame*, I Mir 17, vv. 140-145)

Toute ses plaies li essuie
D'une toaille assez plus blanche
Que noie negie n'est sor branche.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 40, vv. 104-106)

Sa blanche main polie met
Desor son front mout doucement.
(*ibid.*, vv. 108-109)

Atant de son sovoroz saim
La douce dame, la piteuse,
Trait sa mamele savoureuse,
Se li boute dedenz la bouche
Et puis mout doucement li touche
Par sa dolor et par ses plaies.
(*ibid.*, vv. 124-129)

A cest mot la duce Marie
Le col envirun tut li planie ;
Unkore fist mult plus la bele,
Ke ele tret sa duce mamele
E al moine la mist al buche,
E cil le seintisme led en suche,
Ke li cuilleit cuntre val,
Par mi la gorge, par mi le mal,
Par grant duçur deke en le queor.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XXXIX, vv. 91-99)

e con hua toalla que tia
(…)
Tergeu-ll' as chagas ond' el era cho;
e pois tirou a ssa teta do so
santa, con que criou aquel que vo
por nos fillar nossa carne mesqua.
(*Cantigas de Santa María*, 54, vv. 55-58)

El fit cum si l'alaitest :
del lit ou git le fait lever ;
sa mamelle mist en sa boche,
cil la coute & cil la succe.
(*Collection lyonnaise*, f. 62va)

Quant ce ot dit la sainte Virge
les creveures de la lengue
a son doi del lait li glua
que de sa mamelle gita.
(*Collection lyonnaise*, f. 65ra)

Quant ele li ot ice dit
sa mamelle del sain traisit.
Son lait li traisit sus la gorge

qu'il avit emfle & grose.
(*Collection lyonnaise*, f. 90rb)

On n'imputera pas en revanche à Gautier l'idée que la lactation peut se doubler d'un contact avec les mains de Marie. Ceci vient de sa source. Le plus intéressant pour la suite de notre travail est ce qu'en écrit l'anonyme anglo-normand :

Le let dedans, la main dehors
le gari ke il out tut sein le cors.
(*Deuxième collection anglo-normande*, XXXIX, vv. 105-106)

La purification intérieure ne peut être comprise comme une purification des entrailles. À l'intérieur du corps, c'est vers l'âme que ce lait maternel se fraie un chemin, « deke en le queor » écrivait quelques vers plus haut ce même poète. Nous l'avons dit, ces lactations s'adressent généralement à la *visio spiritalis*, et les raisons n'en sont pas uniquement dans quelque réserve pudique des auteurs. Par ces gouttes de lait, et par ses gestes maternant, Marie vient témoigner à ces hommes qu'elle est prête à jouer pleinement son rôle de *mater spiritualis*[78]. L'épithète n'est traduite que par Alphonse X, mais la narration des lactations la met en images. La purification immédiatement visible des malades est le signe que l'action mariale, inconnue encore du public, a le pouvoir de chasser le mal, quelle qu'en soit la forme. L'image du lait fait en outre la synthèse de ces deux aspects de la maternité spirituelle dont nous avons parlé : Marie, mère nourricière, est la mère d'abondance. Annonçant le salut aux hommes et leur apportant dès ici-bas réconfort, elle mérite pleinement d'être chantée comme Mère de miséricorde.

[78] Voir Henri BARRÉ, « La maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale », in *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 16 (1959), pp. 87-118 ; J. M. SALGADO, *La maternité spirituelle de la Très Sainte Vierge Marie*, 1990.

Chapitre 10

Mariophanie et façonnement de l'homme nouveau

> « O fiolo mio, se alguna fiade per peccado tu as soçada l'anema tua, vien a mi et eo te la farò bella, ch'eo son mare de beleça ! O fiol mio, se per peccado tu as impresonada l'anima tua in man del diavolo, vien a mi, ch'eo te la libererò e francherò, ch'eo son mare de francheça ! O fiol mio ! Se per peccado tu as anichilada o desfata l'anima tua, ven a mi, ch'eo te magnificarò, ch'eo son mare de grandeça. O fiol mio, se per peccado alguna fiada tu te desperasti da Deo, recori a mi, ch'eo te conforterò, ch'eo son mare de sperança e d'alegreça ! »
>
> (*Miracoli della Vergine*, Prologue du livre V)[1]

En ces quelques lignes de préambule au livre où Marie est dite « avocate », Marie prend envers son fils humain un engagement ferme et précis, celui de le secourir à chaque fois que son âme sera en danger, à chaque fois que cette âme se trouvera menacée de perdre quelque chose de sa pureté ou de sa beauté, à chaque fois qu'elle risquera de se voir écartée de l'héritage divin.

Quand le lecteur aborde ces lignes, il ne lui reste que trois miracles à découvrir, qui tous trois ont à voir avec le retour à une vie authentiquement sainte et avec l'effroyable colère de Dieu : Marie plaide la cause des hommes – elle mérite donc bien d'être appelée avocate – et obtient l'envoi des prêcheurs (miracles XLVII et XLVIII), et la grâce de deux pécheurs au tribunal divin (miracles XLIX et L). Les premiers miracles de la collection concernaient directement la chair (il s'agissait de diverses guérisons d'amputations) ; aussi peut-on avoir le sentiment d'avoir été conduit le long d'une échelle spirituelle des miracles corporels aux miracles eschatologiques.

Cette lecture en termes de progression et de hiérarchisation est-elle autorisée par les textes ? Est-il si facile de faire le départ entre effets corporels et spirituels des interventions mariales ? Quelque attention à l'anthropologie de nos auteurs semble bien appeler à des interprétations plus prudentes, tant nos récits

---

[1] [« Oh mon enfant ! Si un jour ou l'autre par le péché tu as souillé ton âme, viens vers moi, et je lui rendrai sa beauté, car je suis la Mère de la beauté ! Oh mon enfant ! Si par le péché tu as emprisonné ton âme dans les mains du diable, viens vers moi, et je la libérerai et l'affranchirai, car je suis la Mère de la liberté ! Oh mon enfant ! Si par le péché tu as anéanti ou détruit ton âme, viens vers moi, et je t'exhausserai, car je sui la Mère de la grandeur. Oh mon enfant, si un jour par le péché tu désespères de Dieu, appelle-moi à ton aide, et je te rassurerai, car je suis la Mère de l'espérance et de la joie ! »]

répugnent au dualisme, tant il est vrai que même le plus spirituel des miracles appelle un signe visible par tous. Autour de la tête de l'ENFANT QUI CHANTAIT GAUDE MARIA, et comme si sa résurrection n'était pas un signe suffisant, la sainte a placé « tel chyrograffe et tel escrit / Qui le myracle bien descrit » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 13, vv. 480-482).

Ce que Marie affirme en revanche – et que les miracles n'ont de cesse de prouver – c'est sa toute-puissance à métamorphoser l'être humain. Mère du Nouvel Adam, Marie est Mère de l'Homme Nouveau. Nous l'avons vue précédemment nourrir cet enfant éprouvé ; nous l'avons vue aussi le caresser et l'apaiser. À la suggestion du poète anglo-normand, nous proposerons d'observer les mains de la Vierge lors de ses rencontres avec les hommes et de suivre leur geste créateur pour faire advenir le Homme miraculé.

1- Corps de l'homme, corps de la sainte

Pour comprendre le miracle, il convient de savoir quelle idée les auteurs se font de l'être humain, de l'alliance de l'âme et du corps, dans la vie ordinaire comme dans les expériences de passage de ce monde à un autre (mort, visions, extases…). Dieu créa l'homme à son image. Voici le principe fondamental de toute l'anthropologie chrétienne. Mais cette affirmation ne concerne-t-elle que l'âme, et le corps spirituel des premiers temps ? Ou peut-elle également concerner le corps, puisque ce corps a été jugé digne d'être pour nous la forme de Dieu ? La question corrélative est celle de la corporéité de ce même Dieu incarné, mort et ressuscité, puisque c'est lui que l'apôtre appelle l'Homme nouveau. C'est aussi celle du lieu de la rencontre entre l'homme et la puissance qui le transforme radicalement, celle donc de la corporéité de la Vierge des mariophanies.

En évitant les écueils d'une lecture trop dualiste, il vaut la peine de rappeler la force et l'ambivalence de la distinction entre corps et âme dans la philosophie médiévale[2]. Le corps, la chair, c'est le moyen de la présence au monde, de la présence à autrui mais aussi de la présence à Dieu : il est impliqué dans les dévotions et joue le premier rôle dans les pratiques de contrition et de purification, comme l'exprime Marie dans le miracle des MORTS SIMULTANÉES DU RICHE USURIER ET DE LA PAUVRE VEUVE :

[2] On pourra se reporter à deux numéros de la revue *Micrologus*, 1 (1993) et 7 (1999) ; voir également la synthèse et les pistes bibliographiques données sous l'entrée « Corporéité » du *Dictionnaire du Moyen Âge*, 2002.

« Travillier lais un peu le cors
Ançois que l'ame en isse fors
Si qu'espuree soit et nete
Ançois qu'en paradys la mete. »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 19, vv. 273-6)[3]

Le regard porté sur le corps oscille entre deux pôles, un pôle moral[4] négatif – le corps est la voie d'accès privilégiée à l'âme pour les tentations diaboliques – et un pôle positif « cognitif ». Habitat temporaire[5] et « trespassable » plus que chair sanctifiée par l'Incarnation, le corps est aussi l'objet de mille attentions et c'est sur lui que nous voyons le plus souvent agir la Vierge. Véhicule pour s'approcher de la sainteté et de Dieu, il entretient avec l'âme des relations complexes, conformes aux ambiguïtés relevées par d'autres avant nous sur des corpus littéraires voisins[6]. Gautier de Coinci offre un bel exposé sur la hiérarchisation nécessaire entre les pouvoirs de l'un et de l'autre :

Se l'escriture ne nos ment,
Nostre cheval, notre jument,
C'est nostre lasse de charoigne.
Sachiez por voir ne nos besoigne
Que ses aviaus toz li façommes.
S'el col le fraim ne li laçommes,
Elle sera si orgilleuse,
Si regibans, si reveleuse,
Se Diex m'aït et Nostre Dame,
Qu'ele volra chevauchier l'ame
Et en enfer droit l'enmenra ;
Ja por nului ne remanra.
Cis frains c'est bone conscïence.
N'est nus, tant soit de grant scïence,
Se cestui frain forment n'empoingne,
Que folement sovent ne poingne.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 660-674)[7]

---

[3] [« Laisse travailler un peu le corps avant que l'âme n'en sorte, afin que cette dernière soit pure et nette avant que je ne la place en paradis. »]

[4] Il n'est pas de notre propos d'étudier l'ensemble du discours sur le corps dans notre corpus. On ne s'étonnera guère d'y trouver des passages fort critiques, particulièrement dans le *Rosarius*, œuvre de prédicateur. Le compilateur dominicain fait largement sien le discours de Jean de Meun sur la décadence du corps humain (voir par exemple l'extrait du *Testament* inséré dans le chapitre I, 28). Adgar déjà parlait de notre enveloppe charnelle comme d'une « sepulture enblanchie » (*Gracial*, XXXV, v. 326). L'IMPÉRATRICE demandait comme grâce chez Gautier de Coinci un enlaidissement qui la mît à l'abri de la concupiscence.

[5] On rappellera que l'enveloppe charnelle peut être habitée par des esprits qui lui sont ordinairement étrangers ; c'est le point de départ du DIABLE SERVITEUR, miracle dans lequel le Diable utilise la dépouille d'un jeune défunt pour se mettre au service d'un gentilhomme.

[6] Voir les travaux de Claude CAROZZI, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine*, 1994 et Fabienne POMEL, *Les Voies de l'Au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, 2001.

[7] [Si l'on en croit l'Écriture, notre cheval, notre jument, c'est notre misérable charogne. Sachez en vérité qu'il ne nous faut nullement satisfaire toutes ses demandes. Si nous ne lui serrons pas la bride sur le cou, elle sera si orgueilleuse, si récalcitrante et rebelle, par Dieu et par Notre-Dame, qu'elle voudra chevaucher l'âme et l'emmènera droit en enfer. Rien ne pourra l'arrêter.

L'image est efficace pour dire simultanément le besoin que les hommes ont de leur corps pour cheminer ici bas et les dangers qui guettent qui relâche sa vigilance, l'errance ou la chute.

Que corps et âme soient intimement liés, c'est un fait bien acquis. Nos auteurs hésitent en revanche – et il n'y a aucune cohérence au sein d'une même œuvre – entre l'idée que le corps est à l'image de l'âme[8] et celle qu'au contraire il convient de ne pas chercher de corrélation entre l'apparence et l'état de l'âme. Marie dénonce l'hiatus entre la beauté extérieure et le délabrement de l'âme par une métaphore dans la cantiga 152 ; apparaissant à un chevalier dévot mais luxurieux, elle lui présente des mets répugnants dans un plat somptueux[9] :

> El estand' en tal perfia, pareceu-ll' a Groriosa
> con huna branqu' escudela de prata, grand' e fremosa,
> chena dun manjar mui jalne, non de vida saborosa,
> mas amarga, e sen esto dava mui maos odores.
> (*Cantigas de Santa María*, 152, vv. 21-24)[10]

La beauté est dangereuse ; aussi l'impératrice obtient-elle comme une faveur l'enlaidissement qui la met à l'abri de la concupiscence d'autrui. Alors qu'elle est sanctifiée, les textes ne disent jamais qu'émane d'elle quelque éclat de sa splendeur intérieure.

Le plus souvent dans l'iconographie, cette âme est représentée comme un corps miniature emporté par des anges – ou des démons – après le décès de l'individu. Ce que ne représentent pas nos peintres, c'est la sortie de l'âme lors d'un voyage extatique ; il faut dire que les poètes restent eux aussi assez silencieux sur les modalités de ce voyage : tous indiquent un assoupissement, ou une agonie[11], mais on

---

Ce frein, c'est la bonne conscience. Personne, tout savant qu'il soit, ne pourra éviter de chevaucher follement s'il n'empoigne fermement ce frein.]

[8] Certes, les miracles de guérison battent souvent en brèche ce préjugé, montrant qu'un corps peut être sévèrement tourmenté alors que l'âme est en état de sainteté. Mais ceci est en légère contradiction avec les mentions de transfiguration des bénéficiaires de miracles, dont la chair se fait signe de la pureté intérieure.

[9] L'image symétrique se trouve également dans le corpus : au chapitre XXXVIII des *Miracoli della Vergine*, Marie montre à un chevalier tout aussi pécheur une écuelle répugnante portant des mets précieux ; les mets sont les salutations angéliques qu'il lui adresse chaque jour, le plat sa vie débauchée.

[10] [Dans son errance la Glorieuse lui apparut, portant une blanche écuelle en argent, large et belle, emplie d'un mets jaunâtre, d'apparence peu appétissante, amère, et qui dégageait des odeurs fétides.]

[11] L'étude de la conception des relations entre âme et corps gagnerait à s'attacher aux rituels funéraires décrits dans les miracles. Prenons l'exemple de la LACTATION D'UN MOINE ENRAGÉ : dans les versions les plus anciennes, il est question de défaire les liens d'un cilice pour que l'âme puisse s'enfuir du corps ; dans d'autres au contraire, l'âme ne fuit pas le corps, mais se coupe du monde extérieur, ce que signifie le fait de rabattre le capuchon du moine sur son visage. Parfois, on place le malade sur de la cendre, ou en présence de cendres, geste dont la valeur symbolique

ne trouvera que peu d'allusions à un dédoublement. La VISION DE VETTINUS est de ce point de vue exceptionnelle :

> Le angle le moine par la main prent,
> si l'amena deliverement,
> ceo li sembla, dreit vers le cel,
> u n'i entre nul homme mortel.
> Le moigne se regarde un petit,
> Si vit sun cors gysir el lit.
> Mult li sembla grant merveile
> Ke le cors ne moet ne s'eveille ;
> A tart ke ben li sovint
> Ke ceo fu l'alme ke le angele tint.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, f. 153 ra)[12]

On reconnaît sans peine le modèle du pèlerinage de Barontus[13]. D'autres récits rapportent ces sorties temporaires de l'âme de l'enveloppe charnelle, mais rarement nos auteurs s'interrogent sur ce qui permet à l'âme de conserver un souvenir sensoriel de son périple dans l'autre monde. Un récit pourtant permettait de poser des questions comparables à celles du pèlerinage de Barontus quant à la corporéité de l'âme, à ses sensations, et aux séquelles physiques des expériences de quasi-mort, c'est l'histoire des DEUX FRÈRES DE ROME. À son arrivée dans l'au-delà, l'un des deux frères, Étienne[14], un juge corrompu, est pris à partie par saint Laurent à qui il a dérobé quelque église. Laurent saisit si vigoureusement le bras d'Étienne qu'il en broie la chair, n'y laissant que l'os. Or quand l'âme d'Étienne rejoint le corps, et que le juge se relève de la mort, son corps charnel garde les traces de la blessure infligée par saint Laurent. Ceci n'est que très conforme à ce qu'on peut lire dans le corpus des voyages eschatologiques médiévaux[15] ; si nous l'évoquons, c'est que Gautier de Coinci fournit à son lecteur une explication à ce mystère :

---

me semble double : d'une part, la contrition de l'âme n'est pas achevée, et le contact de la dépouille avec la cendre devra permettre de la mener plus avant. Mais une fois accompli ce rite, la cendre signifie aussi que le corps va rejoindre la poussière alors que l'âme migrera vers des cieux meilleurs. Dans tous les cas, il y a prière et onction, ce qui est donc le tronc commun de l'ensemble des rituels funéraires.

[12] [L'ange prend le moine par la main ; il l'emmena sur-le-champ, lui sembla-t-il, tout droit vers le ciel où n'entre aucun homme vivant. Le moine se regarde un instant et voit son corps gisant sur son lit. Il s'étonna fort de voir que son corps ne se mouvait ni ne s'éveillait, jusqu'à ce qu'il se souvienne que c'était son âme que tenait l'ange.]

[13] Voir Claude CAROZZI, 1994, *op. cit.*, p. 146 : « Raphaël touche la gorge de Barontus et celui-ci sent son âme arrachée de son corps. Il décrit alors cette âme qui a la taille d'un oisillon sorti de l'œuf, mais garde l'aspect d'un homme en réduction, y compris les cinq sens, bien qu'elle ne puisse parler avant d'être passée au jugement ou à l'examen (*ad discussionem*). Elle reçoit un corps fait d'air semblable à celui qu'elle a laissé ».

[14] Ou Stéphane, selon les langues et les auteurs.

[15] Jean-Claude SCHMITT, (« Le corps des fantômes », in *Micrologus*, 1 (1993), pp. 19-25) rapporte plusieurs récits comparables. Chez Guibert de Nogent, une nonne voit le diable frapper une de ses sœurs ; les coups produisent des étincelles dont l'une vient blesser l'œil du témoin ; Otloh de Saint-Emmeran se réveille le dos ensanglanté par les coups du diable ; dans le récit d'Orderic

A l'apostoyle son bras mostre,
Qui bien ensaingne et bien demostre
La vertu Dieu et le pooir.
Bien a son bras puet on veoir
Que mout par est sainz Lorenz fors :
Par tel vertu, par tel esfors
Et par tel ire l'enpungna
Le bras perdu et le poing a.
Le bras de l'ame si estraint
Qu'il nes celui dou cors destraint
Si durement, si com Dieu pleut,
Qu'il onques puis movoir nel peut.
(*ibid.*, vv. 255-266)[16]

Les derniers vers sous-entendent que l'être humain est doté de deux corps, l'un spirituel et l'autre corporel, qu'il peut y avoir des passerelles entre les deux sensibilités, mais que celles-là ne sont pas nécessaires. Ceci ne peut que nous faire souvenir de la triple vision de l'être humain, et particulièrement des deux premiers niveaux, la *visio corporalis* et la *visio spiritalis* ; Gautier nous livre une précieuse clé de lecture pour ces mariophanies qui interrogent les frontières entre la matière et l'esprit.

Corps spirituel, corps charnel, quasi-corps, on voit qu'il est bien difficile de distinguer les uns des autres, de considérer que telle intervention mariale porte plutôt sur le corps ou sur l'esprit du miraculé[17]. Mais la très grande majorité des récits peuvent se lire à cette lumière : la mariophanie, en ses composantes sensorielles, s'adresse au corps spirituel du bénéficiaire[18]. Elle est perçue avec la *visio*

Vital, Walchelin porte au cou les brûlures infligées par la Mesnie Hellequin. Dans le même numéro de *Micrologus*, Peter DINZELBACHER donne p. 313 d'autres exemples latins.

[16] [Il montre à l'évêque son bras, qui montre et révèle la force et le pouvoir de Dieu. En regardant son bras, on s'aperçoit combien saint Laurent est fort : ce dernier l'a saisi avec tant de puissance, de force et de colère qu'il en a perdu bras et main. Il a tellement comprimé le bras de l'âme qu'il en a même blessé celui du corps de telle façon que Stéphane ne put plus jamais le mouvoir, ainsi qu'il plut à Dieu.]

[17] C'est une réserve importante par rapport à la lecture des *Miracles de Nostre Dame* proposée par François-Jérôme BEAUSSART, « Visionnaires et apparitions dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Romance Philology*, 43 (1989), pp. 241-257, part. pp. 242-243.

[18] Les auteurs – romans comme latins – taisent souvent la lecture symbolique possible de leurs récits. Pourtant, de petits détails révèlent parfois que ces interprétations sont toujours à l'arrière-plan des récits. Ainsi, l'auteur lyonnais, réputé assez littéral, commente le miracle de l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL, « L'ymage de la sainte virge / Que en cuer, en cors fu adés virge, / Li feus atochier ne la pot, / Car unc chalor de char non ot. » (*Collection lyonnaise*, f. 57vb). Ainsi encore, l'auteur de la première *Vie des Pères* amorce par une audacieuse image le conte de l'ABBESSE GROSSE : « Si com li soleus acuevre / La rose, et le bouton descuevre / Si qu'ele vient a sa droiture : / Tout ausi le Dieu de nature,/ Jhesu Crist a qui tout apent, / Au pecheor qui se repent, / Le cuer li desnue et descuevre, / Si qu'il li fet connoistre l'uevre / Qui a son sauvement le maine » (*Vie des Pères*, vv. 9268-9276). L'image allie l'analogie entre l'ouverture du bouton de fleur et la conception charnelle, avec une très sensible signification herméneutique. En garder le souvenir est essentiel alors que se multiplient les miracles thaumaturgiques, presque inexistants dans les plus anciennes collections (voir Guy PHILIPPART,

spiritalis et agit de même sur le corps spirituel. Comme dans le cas de Stéphane, les marques de cette action peuvent ensuite transparaître dans la chair ; le corps du visionnaire du CHAMP FLEURI garde l'odeur du paradis visité par l'âme. Pour qu'il puisse y avoir miracle, Marie demande à Dieu d'ouvrir chez THÉOPHILE « les ielz del cuer » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, v.650) ; on pourra de même constater que de nombreux miraculés conservent cette capacité à mettre en œuvre, même éveillés, la *visio spiritalis* à laquelle d'autres n'accèdent qu'en des circonstances d'affaiblissement de la conscience : ainsi du diacre témoin des MORTS SIMULTANÉES DE L'USURIER ET DE LA PAUVRE VEUVE et qui acquiert un don de vision proche de celui des mourants. De retour chez l'usurier après une visite chez la veuve, il perçoit aussi clairement que l'agonisant la cohorte des diables venus torturer le corps et crocheter l'âme du mauvais chrétien. Le diacre n'est déjà plus tout à fait de ce monde ; après avoir été témoin d'une seconde mariophanie, il gagne encore en clairvoyance puisque sa perception des mystères de l'au-delà se fait également auditive (il entend les lamentations de l'âme et les réponses péremptoires du diable).

Travaillant sur un des miracles où l'implication corporelle de Marie est la plus forte, le LARRON PENDU, un enlumineur veille à manifester que, pour être visible, l'action de la Vierge n'en est pas moins spirituelle. Rappelons que dans ce récit Marie protège simultanément de la strangulation et de l'égorgement un condamné à mort. Nous ne commenterons pas la difficulté bien compréhensible de figurer les deux prodiges sur une même image[19] ; ce qui nous intéresse ici est le choix de l'enlumineur du manuscrit Paris, Bibl. de l'Arsenal, 3527 qui préfère, à la peinture de la mariophanie, la représentation d'une main sortant de la nuée. Il dénonce ainsi une lecture qui s'arrêterait au sens corporel.

Pourtant il reste des cas où Marie se manifeste très visiblement au corps charnel, où, comme Léocade dans le recueil de Gautier, elle est perceptible à des yeux corporels, et peut entrer en contact physique avec les vivants. Il est toutefois important de constater que le plus grand contact physique correspond aussi à un état d'aveuglement de la *visio spiritalis* : Marie est contrainte d'opter pour une

« Le récit miraculaire marial dans l'Occident médiéval », in *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996, pp. 563-590, particulièrement p. 567).

[19] Deux enlumineurs (Bruxelles, Bibl. Roy., 9229-30, f. 31r et Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 24541, f. 65r) ont fait le choix de représenter simultanément les deux actions de Marie. Cela donne naissance dans le manuscrit de Bruxelles à une scène extrêmement dynamique : on a l'impression que Marie soutient des hanches et d'une main le corps du larron pour qu'il ne soit pas pendu, et place sa main libre devant la gorge. Certains enluineurs représentent uniquement le soutien par les mains de la Vierge : Bruxelles, Bibl. Roy., 10747 (f. 64v), Paris, Bibl. nat., fr. 1533 (f. 98r). La Haye, Bibl. roy., 71 A 24 (f. 29r) figure le bouclier posé par Marie devant la gorge du larron, sans que rien n'explique sa suspension dans les airs. Les manuscrits jumeaux de Saint Pétersbourg et Paris utilisent les ressources des compartiments pour donner à voir en juxtaposition les deux actions.

manifestation charnelle parce qu'un empêchement obstrue les yeux de l'esprit. On pense au cas du MOINE IVRE qui perçoit un corps ordinaire, aussi longtemps qu'il n'a pas identifié la sainte. En revanche, Marie se soustrait à l'adoration de son corps transfiguré dès qu'il est reconnu comme tel. Le spectre marial disparaît lorsque, l'identification ayant été faite, le moine veut toucher le corps de la Vierge. Alors, tout contact devient impossible parce que la nomination a rétabli la sacralité de la Vierge. Comme le Christ ressuscité, Marie refuse toute adoration de son corps transfiguré (la référence au *Noli me tangere* est transparente).

Mais il faut bien passer par les sens corporels pour forcer les voies d'accès à la *visio spiritalis*, et au-delà, passer par l'image spirituelle pour donner à entendre des réalités intellectuelles. On se souvient des remarques des plus anciens auteurs sur les clés de saint Pierre[20]. Adgar les complète à propos de l'histoire d'un défunt revenu communier dans le monde des vivants. Le fait lui semble incongru, ne correspondant guère à ce qu'il sait de la corporéité des âmes :

> Ki ceo lit ne deit rien duter
> D'iceo qu'il m'ot ci cunter,
> Ke li mort le cors Deu receut,
> Ki a sun ami apareut.
> Ja seit iceo que li pains seit
> Corporels, si cum l'en le veit,
> Sachez que ceo est nequedent
> Duz, espiritel sacrement,
> Ke nus od le oil de cuer veüm
> Selunc la crëance que avum.
> Mais a cumfermer la fiance
> Del proveire qui out dutance
> De son ami qu'il out tant chier,
> Ert li mort veu acumengier ;
> Ne mie que li esperit,
> Ki sanz viande maint e vit,
> Peüst del pain mie manger,
> Mais que cil deut de queor entier
> Creire que par cel sacrement
> Ert cil eschapé de turment.
> Ne l'en ne redeit pas duter
> N'en dute mescreant quider
> Que cel saint pain peüst perir.
> (Adgar, *Gracial*, XXXVII, vv. 275-297)[21]

[20] Voir chapitre 1, p. 59.

[21] [Qui lit cela ne doit mettre en doute rien de ce qu'il m'entend raconter, pas même que le mort ait reçu l'eucharistie après être apparu à son ami. Bien que le pain soit corporel, et qu'on le voie ainsi, sachez que c'est pourtant un doux sacrement spirituel, que nous voyons avec les yeux du cœur en raison de notre foi. Mais c'est pour raffermir la foi du prêtre, craintif du sort de son cher ami, que le mort était venu communier. Ce n'est pas que l'esprit, qui subsiste et vit sans nourriture, puisse manger du pain, mais il fallait que celui-là de cœur sincère crût que celui-ci avait échappé aux peines d'enfer grâce à ce sacrement. On ne doit croire sous aucun prétexte que puisse périr ce pain sacré.]

S'il convient de toucher la *visio corporalis* pour atteindre le cœur et les convictions religieuses d'un homme, le miracle saura passer par ces voies. La structure de ce développement met clairement en évidence la fin ultime du miracle : « ne mie » enfreindre gratuitement les lois de la nature, « mais que » la foi de chacun en soit confortée.

2- L'homme nouveau

À la fin du miracle du CHAMP FLEURI, Adgar renonce à traduire «Namque infirmus omnino sanus effectus quasi novus homo cunctorum advenientium apparuit aspectibus »[22], comme si la notion d'homme nouveau lui était étrangère. Pourtant, nous sommes tous appelés à devenir des hommes nouveaux… mais l'Évangile attribue ce pouvoir au baptême en Christ et non à l'action mariale[23]. La nuance a son importance d'un point de vue théologique, tant que l'encomiastique n'est pas venue rappeler qu'il n'y a pas de baptême en Christ sans l'intervention fondamentale de Marie pour l'Incarnation. Quoi qu'il en soit, Adgar opte ici pour un vocabulaire plus neutre :

> Delivré de enfermeté,
> Sain fud e entir cum enfant.
> (*Gracial*, XV, vv. 248-9)[24]

Par le participe, c'est le retour à un état antérieur qui est évoqué plus qu'un complet renouvellement. Le détail est important car il appelle une réflexion sur l'écart éventuel entre le point de vue des théologiens et celui des fidèles que sont avant tout nos auteurs. Pour les premiers, le miracle, acte divin par excellence, est nécesairement un acte de création et non de modification[25]. Or, en refusant de traduire « homo novus » et en préférant attribuer à Marie le retour à un *statu quo ante*, Adgar donne une lecture quelque peu différente du fait miraculeux.

Il n'est pas isolé dans le corpus. Gautier de Coinci par exemple finit le portrait liminaire de THÉOPHILE sur la dévotion à Marie qu'il « honera mout toute sa vie » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, v. 46) comme si le pacte diabolique était « hors vie », soit qu'on comprenne qu'en passant un pacte avec le Diable, Théophile est mort, avant d'être ressuscité comme tant d'autres le temps nécessaire pour faire

---

[22] [En effet, l'infirme, tout à fait guéri, apparut aux yeux de tous ceux qui venaient à sa rencontre presque comme un homme nouveau.]

[23] Dans ces œuvres à la louange de Marie, on ne s'étonnera guère du faible nombre de miracles réputés survenus le jour de Pâques ; on ne compte que l'ÉGLISE ENGLOUTIE et le miracle X des *Miracoli della Vergine* (JEUNE VISIONNAIRE GUÉRIE D'UNE FISTULE).

[24] [Il fut délivré de sa maladie, sain et intègre comme un enfant.]

[25] Voir article « Miracle » du *Dictionnaire de Théologie catholique*, et Pierre-André SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale*, 1985.

pénitence ; soit qu'on lise le miracle comme une abolition complète de l'événement. Le texte ne semble exclure aucune des deux possibilités, même si la seconde est particulièrement audacieuse du point de vue de la théologie.

Plus généralement, un grand nombre de termes employés sont préfixés par re-, ce qui fait de Marie la responsable sinon d'une création, du moins d'une recréation. On peut ainsi lire :

> Ainz est sour son lit descendue
> Si com pitiez la point et touche,
> Se li refait novele bouche
> Et a ses dois blanz et souez
> Li fait et forme un si biau nez
> Et tout le vis si li ra faite
> Qu'assez plus bele est et mielz faite
> Qu'onques devant n'avoit esté.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 24, vv. 294-301)[26]

Dans le *Rosarius* encore :

> O fontainne clere et lavans
> Leve nos cuers et refai blans
> Qui sont boueus d'amour terrine.
> (*Rosarius*, I, 25, f. 5vb)[27]

Insistons de nouveau sur le lien indissoluble entre le rôle de Marie dans le projet divin et les pouvoirs recréateurs de la sainte. C'est dans une prière sur l'Annonciation que Lambert le Bègue écrivait :

> Ave par cui Deus reformat
> l'ome kan Gabriel format
> Del non Deu a cest dulce avé
> Dont li fil [en] sunt tuit laveit.
> (...)
> Ave par cui Deus nos rendit
> Sa samblance k'Adans perdit.
> En toi, dame, fut reformee
> La loiz Deu ki astoit faucee.
>
> Ave doulitous paradis
> Ou li noveaz Adans fu mis,
> Ki sainte Eglise ait bien plantee
> Et de bons arbres aornee.
> (Lambert le Bègue, *Psautier*, XVII, vv. 135-138 et 291-298)[28]

---

[26] [La voici qui descend vers son lit, aiguillonnée par la pitié. Elle lui recrée une nouvelle bouche ; elle lui fait et façonne de ses doigts blancs et doux un nez si beau, un visage si nouveau que ses traits sont bien plus beaux et harmonieux qu'ils ne l'avaient jamais été.]

[27] [Ô fontaine claire et purifiante, lave nos cœurs, rends-leur leur blancheur, eux que les amours terriennes ont embourbés.] On pourrait encore relever dans les premiers miracles des *Miracoli della Vergine* les verbes *restituir*, *redugar*.

[28] Texte de l'édition donnée par Keith V. SINCLAIR, « Les manuscrits du Psautier de Lambert le Bègue », in *Romania*, 86 (1965), pp. 22-47 ; [Ave, toi par qui Dieu donna nouvelle forme à l'homme quand il instruisit Gabriel de cette douce salutation en son nom par laquelle les fils de

Ces trois quatrains sont comme programmatiques d'un triple rôle, non de Marie en général, mais de ses mains, sur lesquelles nous avons vu plusieurs fois les poètes attirer l'attention : mains purifiantes (« laveit »), mains modelantes (« reformat », « reformee »), mains qui ouvrent de nouveau pour l'humanité les portes du paradis. L'intérêt des narrateurs pour les mains de la Vierge n'a jamais été relevé à notre connaissance ; il tient pourtant de la fascination. Or, ce sont précisément dans ces narrations en zone indécise entre la vision et la réalité que les saintes mains agissent.

Mains purifiantes

Écoutons le récit que fait Adgar de l'aventure du MOINE IVRE. Dotée en ses trois premières mariophanies d'un instrument qui lui permet de mettre en fuite le diable, c'est de ses mains que Marie prend en charge la faiblesse du moine :

Prist la pucele par la main
Cel moine, son ami precein.
E cil aneire en valut :
Cum beü n'eust, sun sen reçut.
E la pucele od lui alat,
Par la mein süef l'amenat ;
Par les degrez, od pas petit,
Le menat tut dreit a sun lit.
E quant i vindrent andui,
La bele, qui li fud refui,
Descuveri le lit belement
E mist le dedenz süefment ;
Mist a son chief son oreillir
E começa le a seigner ;
« Signum crucis » a son front mist.
(*Gracial*, XVIII, vv. 83-97)[29]

l'homme sont tous sauvés. (…) Ave à toi par qui Dieu nous a rendu la ressemblance qu'Adam avait perdue. En toi fut recréée, Dame, la loyauté à Dieu qui avait été trahie. Ave charmant paradis où fut installé le nouvel Adam qui veille à ce que l'Église soit bien plantée et ornée de bons arbres.] La traduction du premier quatrain pose problème : faute d'avoir pu faire toutes les vérifications dans la tradition manuscrite, nous nous efforçons de traduire le texte tel qu'édité par SINCLAIR ; une correction serait peut-être nécessaire.

[29] [La jeune femme prit par la main notre moine, son bon ami. Et ce dernier s'en trouva immédiatement mieux : il recouvra sa raison, comme s'il n'avait jamais bu. La jeune femme marcha à ses côtés, le menant doucement par la main. Gravissant les marches, elle le conduisit petit à petit vers son lit. Quand ils y furent parvenus, la belle dame qui lui avait servi de bouclier découvrit gentiment le lit et l'y coucha doucement. Elle plaça son oreiller sous sa tête et traça sur lui le signe de la croix. Elle mit le *signum crucis* sur son front.]

La répétition du syntagme dit assez l'importance du contact avec la main de la sainte. L'effet en est immédiat : une seule conjonction de coordination, qui sous-entend un lien de cause à effet, entre les vers 83 et 85 signifie que ce toucher dissipe instantanément l'ivresse du moine. Comme la présence lumineuse chasse les ténèbres diaboliques, le contact avec la très pure main de Marie expulse toutes les taches du corps du fidèle. Dans un second temps, cette même main procure un second baptême au pécheur, en imposant le signe de la croix sur son front. Elle achève ainsi le processus rédimant. Quelques miracles plus loin, Adgar chantera de nouveau les bienfaits de cette main :

> Vis esteit a cel chapelain
> K'ele mist sa destre main
> Sur sun front e sur sun vis.
> (*Gracial*, XXII, vv. 67-9)

L'imposition des mains précède dans ce second cas la lactation. Les mains ne suffisent pas à rendre une parfaite limpidité au fidèle – le MOINE IVRE devra ensuite se confesser et le MOINE MALADE recevoir le saint lait – mais elles en sont la première étape.

Le trait est constant, comme le montrent les autres versions du MOINE IVRE : aussi longtemps que Marie n'a pas touché le moine, il reste soumis à l'emprise de l'alcool, dès que Marie le prend par la main, il recouvre toute sa connaissance. Le diable n'a plus d'emprise sur lui. Il faut en effet bien s'entendre sur ce que signifie dans nos récits la pureté : elle est la conquête d'une autonomie de l'esprit sur la chair, et d'un corps aussi diaphane que possible à la lumière de la Grâce. En ce rôle, les mains de Marie peuvent permuter avec de nombreux autres moyens d'entrée dans le processus purifiant : fête liturgique (telle la Chandeleur pendant laquelle MURIEL obtient sa guérison), objet ou vêtement porteurs comme des reliques des vertus mariales.

Le signe incontestable de la purification est la blancheur ; on ne s'en étonnera pas. Il peut valoir la peine de faire un détour par un récit où le « bénéficiaire » immédiat du miracle est un linge, le CORPORAL DE L'ÉCLUSE. L'histoire fait partie du fonds le plus ancien des miracles mariaux[30]. Un jeune servant de messe (Anselme), ayant renversé du vin sur un corporal, implore Marie de lui venir en aide. À la fin de la célébration, il découvre que le linge ne porte aucune trace, qu'il est même d'une blancheur plus éclatante qu'auparavant. La donnée était présente dans le texte latin initial : « vidit linteolum quod infusione vini paulo ante colore sanguineo fuerat tinctum ita effectum candidum ut nulla unquam candidatrix aliqua ablutione vel candidatione posset sic efficere fulgidum ». Les quatre auteurs romans ayant traduit ce texte ont soigneusement conservé la merveille, certains,

[30] Voir Annexe 5.

comme l'auteur anonyme anglo-normand, la développant même avec une attention particulière :

> Vit blanc le drap, ki ainz fud muiste,
> Ki del vin ert vermeil cum sanc ;
> Ore le veit merveilles blanc
> Ke suz ciel n'est lavendiere
> Ki l'enblanchist en tel manire.
> (*Gracial*, XIII, vv. 72-76)[31]

> Et vit tot blanc lo corporal
> qui devant ert roges com sancs ;
> plus que n'est neis esteit or blans.
> Por nul lavement qu'om feist
> ne poust si blancs devenir.
> (*Collection lyonnaise*, f. 57rb)[32]

> Ca u vermella era, tan branca a fez
> que o non fora tanto da primeira vez.
> (*Cantigas de Santa María*, 73, vv. 55-56)[33]

> Si regarde les corporals,
> Si les vit si blancs & beaus,
> Cum nule femme ke seit en terre
> Les puist lussir & plus blans fere.
> (*Deuxième collection anglo-normande*, XXVIII, vv. 59-62)[34]

Après cette traduction presque littérale, l'anonyme anglo-normand revient sur cette donnée :

> E les corporals, ke furent si blans
> Cum neif ke gist as chanz,
> Unke avant, ke ke l'um die,
> N'urent de blancheur la demie.
> (*ibid.*, vv. 81-84)[35]

Ce miracle, bien qu'attribué à Marie, a lieu pendant une messe : souillés avant l'eucharistie, les linges acquièrent une blancheur exceptionnelle après le sacrement. « Et dealbaverunt eas in sanguine agni » (*Apo.* 7, 14) ; la symbolique eucharistique est transparente : mouillés de vin, ils resplendissent ensuite du sang du Christ. C'est à la lumière de ce miracle eucharistique qu'il convient de lire tous les miracles où

[31] [Le linge qui auparavant était mouillé et rouge comme du sang, il le vit blanc, merveilleusement blanc ; aucune lavendière au monde n'aurait pu le blanchir de la sorte.] Nous respectons l'édition de Pierre KUNSTMANN ; peut-être conviendrait-il malgré tout de corriger « manire » en « maniere » pour la rime.

[32] [Il vit le corporal entièrement blanc alors qu'avant il était rouge comme du sang. Il était maintenant plus blanc que neige. On n'aurait pu le rendre aussi blanc par aucun lavage.]

[33] [Car alors qu'elle était rouge, elle la fit plus blanche qu'elle n'avait jamais été.]

[34] [Il regarde alors les corporaux et les voit blancs et beaux, plus qu'aucune femme sur terre n'aurait pu les rendre en les lavant.]

[35] [Et les corporaux, qui étaient blancs comme neige dans un champ, n'avaient jamais été aussi blancs, c'est incontestable.]

Marie opère une purification ; Marie ne vient d'ailleurs parfois qu'opérer une première purification permettant au pécheur de recevoir les sacrements eucharistiques et d'en être intégralement purifiés.

Le *Rosarius* se détache de l'ensemble du corpus car nombreux sont les chapitres de l'encylcopédie mariale à gloser le rôle purificateur et rénovateur de Marie ; les botanistes prêtent en effet des propriétés purgatives à la large majorité des végétaux utilisés comme image de Marie dans cette encyclopédie. De la menthe qui assainit l'haleine au persil diurétique en passant par l'oignon laxatif, et aussi déroutantes que puissent nous paraître les métaphores, les plantes sont bien les images d'une sainte qui directement ou en conduisant le pécheur à la confession[36] lui permet de se débarrasser de tous les péchés qui lui noircissent l'âme.

La douce celestre roine
de nos pechiez est medecine.
El medecine est purgative.
(*Rosarius*, II, 14, f. 153ra)[37]

Chez Gautier de Coinci et, à un degré moindre, chez l'anonyme anglo-normand, les mains de Marie ont précisément la blancheur[38] de celles des héroïnes de la littérature courtoise, mais qui est ici la blancheur de la plus grande pureté. Gautier de Coinci chante avec enthousiasme cette corrélation :

Dame, tes mains par sont si beles,
Si savoureuses, si polies
Qu'il n'est enfers, se le manies,
Tant poacreuz ne plains de plaiez
Tot maintenant sané ne l'aiez.
Dame, tu as si polis dois,
Si biaus, si blanz, si lons, si drois
Que buer fu nez cui tu atouches.
Tu fais nués nez et nuevez bouchez,
Novialz iez et nuevez bouchez,
Novialz iez et nuevez oreilles.
Dame, tu fais tantes merveilles

---

[36] Nous commencions ce paragraphe sur le récit du MOINE IVRE. En diachronie, on peut percevoir une pondération différente de la confession. Consigne présente dès les plus anciens textes, elle devient nécessaire à la parfaite purification du moine. Les mains de Marie n'y sont donc plus suffisantes. Quand Marie reconduit le moine dans son lit, dans les *Miracoli della Vergine*, la purification n'est encore qu'imparfaite : « La dona gloriosa prese per man lo monego e menalo al so leto e coverselo e feli in fronte lo segno de la crose, diçando che l'endoman elo andasse a confession per questo so mesfato. Lora lo monego, zà retornado un poco in seno… »

[37] On pourrait multiplier les exemples ; à propos du sénevé « visqueuses et autres humeurs / n'est autre chose mes pecheurs / des quiex Marie de pechié purge. C'est une merveilleuse espurge ! » (f. 17ra) ; à propos de l'armoise, « De tout ce Marie la gent / purge que deviennent bel » (f. 108rb), etc.

[38] Voir « ses dois blanz et souez » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 24, v. 297), « sa blanche main » (Deuxième Collection anglo-normande, XX, v. 62)

Tot le mont fais esmervillier.
En Salerne n'a Montpellier
N'a si bonne fisiciennes.
Tant iez soutilz cyrurgyenne
Toz ciaus sanes ou tu atouches.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 40,vers 230-245)[39]

La syntaxe suggère bien que la splendeur de la re-création par Marie tient à la perfection de ses mains et de ses doigts[40]. Ainsi, la blancheur est la signature incontestable de Marie. Les frères du MOINE MALADE bénéficiaire d'une lactation sont partagés devant le constat de guérison. Certains croient qu'il peut s'agir d'une machination diabolique. Les autres – les plus raisonnables dit Gautier – comprennent à la seule blancheur du visage du moine que l'agent de la guérison est la Vierge.

Mains modelantes

Blancheur rendue à la chair préexistante dans de nombreux cas, plus rarement, blancheur d'une chair nouvelle, d'une chair céleste accordée par Marie lors d'une mariophanie. Dans les vers que nous venons de citer, on aura pu relever un lexique très concret, qui laisse imaginer Marie remodelant le corps de sa créature, comme le Créateur façonna Adam à partir d'un peu de glaise. Outre les verbes *manier* et *atoucher*, Gautier emploie deux fois le verbe *faire* en son sens plein. Le compilateur du *Rosarius* ira jusqu'à filer la métaphore ; comme le soleil chauffant la matière, Marie amollit l'homme :

Pecheur endurci en pechié,
combien qu'il i soit enlacié,
la dame plainne d'amitié
l'amolit, remplit de pitié.
(*Rosarius*, II, 34, f. 227ra)

C'est bien là un préalable pour pouvoir ensuite le façonner.

---

[39] [Dame, tes mains sont si belles, si plaisantes, si raffinées qu'il n'est nul malade, si galeux, si couvert de plaies soit-il, qui ne recouvre la santé aussitôt que tu le tâtes. Dame, tes doigts sont si fins, si beaux, si blancs, si longs, si droits qu'il est né sous une bien bonne étoile celui que tu touches. Tu crées nouveau nez, nouvelle bouche, nouveaux yeux, nouvelles oreilles. Dame, tu accomplis tant de prodiges que le monde s'en étonne. On ne trouve pareille docteresse ni à Salerne ni à Montpellier. Ton art de chirurgienne est tel que tu guéris tous ceux que tu touches.]

[40] On remarquera en passant que quatre des cinq sens se voient refaçonnés par la sainte ; ce qui confirme que devenir un homme nouveau s'entend comme acquérir une sensibilité nouvelle, celle-là même qui facilitera l'accès à la connaissance des mystères divins.

Ces miracles où Marie restitue à un homme un membre ou un organe endommagé par la maladie ou l'accident sont très spectaculaires ; certains auteurs, tels Jean de Saint-Quentin et Berceo y ont visiblement été réticents. Le prototype en est le PIED COUPÉ : alors qu'un homme s'est amputé de la jambe qui le faisait trop souffrir, Marie lui apparaît pour la lui restituer, « que leniter per cruris inferiorem partem et ejus incisionem manum suam deducebat »[41]. Voici les plus fidèles des traductions :

Vis lui ert k'ele süefment
Le maniat e bonement,
E qu'en sa main son pié teneit
E mist le la u il ainz esteit.
(*Gracial*, XXI, 82-85)[42]

La seinte dame nete et pure
li mena par la trencheüre
de la jambe sa sainte main
si que il ot son pié tout sain
qui tranchiez et puer geté fu
pour l'arsure du puant fu.
(*Vie des Pères*, LXII, vv. 27514-27519)

Cele se besse humblement
E sa jambe en sa main prent,
Dunt cil suffri tel dolur,
Sil plaina trestut entur,
E sa jambe od tut le peé,
Ke li ribaut li oth copé,
Ele le joint e swef planie,
Les nerf a nerfs mult tost relie
E les veines se joinent ben ;
N'i oth defalte de nule ren,
L'un os a l'altre, le quir al quir
Par grant vertu ben fist tenir.
(*Deuxième Collection anglo-normande*, XXXIII, vv. 117-128)[43]

Logo a Santa Virgen a el en dormindo
per aquel pe a mano yndo e vinindo
trouxe muitas vezes, e de carne conprindo
con dedos nerviosos.
(*Cantigas de Santa María*, 37, vv. 31-34)

Celle dame li maneia
la cuise et la plaie que a

[41] [… qui passait doucement sa main sur la partie inférieure de la jambe et sur la plaie.]

[42] [Il lui sembla qu'elle le tâtait avec douceur et gentillesse, et qu'elle tenait son pied en sa main ; puis qu'elle le remit à sa place.]

[43] [Elle se baisse aussitôt et prend dans sa main la jambe qui l'avait tant fait souffrir. Elle tâta tout le corps du malade, ainsi que la jambe et le pied que le vilain lui avait coupés. Elle joint les deux et nivelle la plaie, unissant nerf à nerf. Les veines sont bien réunies. Rien n'y manqua : il fit tenir par son grand pouvoir les uns aux autres les os, les bouts de peau.]

del pié que il avoit taillié.
A sa main o a maneié.
(*Collection lyonnaise*, f. 61va)

(...) li aparete una clarissima dona, la qual levemente menava la sua man suso per la taiadura de la gamba, redugando lo pè ad essa.
(*Miracoli della Vergene,* IV)[44]

Quelques nuances sont perceptibles dans la traduction de « leniter ». Les uns restent au plus proche de leur modèle : « suefment » et « bonement » pour Adgar, « levemente » pour l'auteur vénitien. Le poète lyonnais l'écarte totalement, proposant une écriture volontairement moins équivoque : Marie agit en médecin pansant la plaie d'un malade ; tout adverbe a disparu afin de garder à l'expression la plus grande neutralité possible. Les trois adjectifs choisis par l'auteur de la *Vie des Pères*, « nete », « pure » et « sainte » concentrent les pouvoirs guérisseurs dans les mains de la Vierge comme dans quelque relique. Deux collections étonnent, en insistant sur le travail nécessaire à Marie pour fixer le nouveau pied, en assurant la jointure des os, des veines et des nerfs : dans la cantiga, cela est sous-entendu dans le complément de temps « muitas vezes »... la main de Marie opérant comme quelque navette tissant un linge. Dans la version anonyme anglo-normande, le vocabulaire est clairement médical ; Marie joint successivement os, nerfs, veines, peau. On reconnaît de nouveau l'influence de Gautier de Coinci, non pas *stricto sensu* par les vers qui racontent le miracle et sont pour le moins lapidaires :

Luez que sa main polie et sade
Touchié li a au piet malade,
Toz est sanez, ce li est vis.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 25, vv. 369-371)

Mais entre le début de la mariophanie (v. 263) et l'instant de la guérison, cent vers s'interposent, qui glosent longuement l'épithète « cirurgïenne » (v. 279), synonyme encore de « phisicienne » (v. 280). Les mains de Marie suscitent l'admiration car elles sont celles d'un orfèvre en matière de guérison :

(...) ses mains
Qui tant par sont beles et sades
Et sainnes por taster malades
(*ibid.*, vv. 290-292)

Le médecin est habile à expulser le mal (mains purifiantes) et à réparer plaies et fractures (mains modelantes).

Nous voici ainsi face à un groupe de trois auteurs, Gautier de Coinci, Alphonse X et l'anonyme anglo-normand, qui donnent des interprétations très

[44] [(...) lui apparut une dame rayonnante qui promena doucement sa main à l'endroit où la jambe avait été sectionnée et ressouda le pied à la jambe.]

concrètes de ce type de guérisons, non sans nuances entre les uns et les autres. Chez Alphonse X, le geste est toujours technique. Avec d'évidents intertextes néo-testamentaires[45], Alphonse X montre Marie introduisant ses doigts dans les oreilles et la bouche d'un sourd-muet (cantiga 69), réparant la langue d'un JOUEUR MALCHANCEUX :

> E enton Santa Maria pos-lle na boca a mano
> e sanou-o ben da lingua, e el achousse tan sano
> que nunca pois lle dolueron boca na lingua nen dente.
> (*Cantigas de Santa María*, 174, vv. 38-40)[46]

Dans les *Cantigas de Santa María*, Marie se sert volontiers d'intermédiaires pour éviter d'avoir à toucher elle-même les corps blessés. Elle guide la main d'une mère :

> (...) « e ta mano tragerás
> sobr'ele eno meu nome, | e eu farey-o sanar. »
> (*Cantigas de Santa María*, 127, vv. 54-55)[47]

Ou bien se fait accompagner d'un chœur de vierges qui touche à sa place le corps d'un frère prêcheur :

> Pos ela virgenes muitas | entraron e a dizer
> fillaron ssas oraçones | e per seus livros leer,
> e des i ar começaron | elas de mui gran lezer
> a cabeza e o corpo | e os pees a ongir.
> (*Cantigas de Santa María*, 204, vv. 24-27)[48]

On comprend sans difficulté les raisons de cette délégation à d'autres de cette mission ; l'érotisme latent de cette onction s'accomode mal avec la noble figure mariale dans les *Cantigas de Santa María*. Le poète anglo-normand qui, pour l'histoire du PIED COUPÉ, avait choisi le vocabulaire le plus médical délègue de même à deux saintes l'onction du corps d'un malade dans la version propre qu'il donne du miracle des COMPLIES. Marie y est accompagnée de deux saintes, Thècle et Cécile :

> Si vindrent oveke lui deu puceles
> Mult mynotes & mult beles ;
> Tecle fu la une nomée,
> Li altre fu Cecille appelé.
> (...)
> Eralment se mettunt avant,

---

[45] *Mc* 7, 33 : « et adprehendens eum de turba seorsum misit digitos suos in auriculas et expuens tetigit linguam eius » ; *Je.* 9, 6 : « expuit in terram et fecit lutum ex sputo et linuit lutum super oculos eius », etc.

[46] [Alors sainte Marie lui mit la main dans la bouche et lui soigna bien la langue. Il s'en trouva guéri, si bien que plus jamais il n'eut mal à la bouche, à la langue ni aux dents.]

[47] [« Tu passeras ta main sur son corps en mon nom, et je le guérirai. »]

[48] [À sa suite entrèrent de nombreuses vierges qui se mirent à réciter leurs prières et à lire leurs livres, puis elles commencèrent à l'oindre de la tête aux pieds avec joie.]

Si vunt le malade tastant
De membre en altre, de chef en chef ;
Ceo ne li sembla gueres gref
Mes li plout, sachez de fi,
E le maladie s'en parti,
Ke en grant feblesse sun cors tint,
E la santé si li revint
Par le manier des puceles.
(*Deuxième Collection anglo-normande*, X, vv. 25-28 et 35-43)[49]

Il est bien difficile d'éviter une lecture érotique de cette onction miraculeuse, d'autant plus manifeste si l'on confronte le texte anglo-normand à son modèle latin : « sancta Cecila (…) singula membra morientis attractebat, post cujus attactum infirmitas recedere, sanitas mox advenire cepit »[50]. On pense bien naturellement à la célèbre scène de guérison du héros éponyme dans *Yvain* ; dans une certaine mesure, notre personnage est aussi guéri d'une forme de folie, l'ignorance d'une partie de l'office marial. La délégation à deux saintes – qui ne sont d'ailleurs pas reconnues comme telles dans le texte vernaculaire – du massage du malade autorise une écriture chargée d'érotisme. Aussi Marie reste-t-elle à distance du corps du malade ; par comparaison, dans le long miracle de CONVERSION D'UNE MAÎTRESSE JUIVE, Marie fait porter la boîte d'onguent par deux saintes, mais elle s'emploie elle-même à guérir les plaies :

Les trois plaies Marie a ointes ;
Garie les a et rejointes.
Dame Agnés a resuscitee.
(*Rosarius*, I, 26, f. 12va)

Le bénéficiaire est une femme ; point n'est donc besoin de poser des garde-fous à une lecture au premier degré[51].

Placé face au même écueil, l'auteur des *Miracoli della Vergine* propose une solution très fine et symbolique[52] : au miracle VIII, Marie apparaît à un prédicateur

[49] [Deux jeunes filles vinrent avec elle, toutes charmantes et belles, l'une nommée Thècle, l'autre Cécile. (…) Sans perdre de temps, elles s'approchèrent et se mirent à tâter le corps du malade, d'un membre à l'autre, d'un bout à l'autre. Voilà qui ne lui fut guère pénible ; au contraire, il y trouva croyez bien du plaisir. La maladie qui affaiblissait son corps s'en alla et la santé lui revint sous le massage des pucelles.]

[50] [Sainte Cécile palpait les membres un à un, et une fois qu'elle les avait touchés, la maladie s'en allait et la santé arrivait.]

[51] Le motif de l'onction par Marie intéresse d'ailleurs visiblement peu le compilateur : on comparera les deux vers par lesquels il raconte la guérison de la MÈRE MEURTRIÈRE dans sa propre rédaction (« Descendue est isnelement, / garie l'a parfaitement », f. 34vb) et le développement de la version de la *Vie des Pères*, insérée dans le même chapitre.

[52] Comme chez ses prédécesseurs, des expédients ne sont inventés que lorsque le protagoniste est un homme. Pour guérir la jeune fille souffrant d'une plaie purulente, Marie n'a nul intermédiaire : « e tocando la plaga cum le sue man fo sanada incontinenti la donçella » (*Miracoli della Vergine*, X).

atteint de la lèpre et qui s'est vu pour cela interdire l'exercice de son ministère. Elle le guérit en lui donnant à manger une pomme sortie de son corsage. L'érotisme se fait alors subtil, et se double d'une évocation symbolique du moment de la Chute : par une pomme, le mal est entré dans le monde ; par une pomme, Marie permet au prêcheur de devenir « letor gracioso ». Deux chapitres plus loin, elle guérit de sa couperose le moine cistercien peureux « tocando la faça sua con la manega de la vestimenta soa ».

L'histoire du PRÉDICATEUR MALADE se trouve par ailleurs dans une série de guérisons corporelles. Nous y lisons d'abord trois histoires de mains coupées (la MANEKINE, puis JEAN DAMASCÈNE et le PAPE LÉON), le PIED COUPÉ, deux guérisons de cécité (OBLATE QUI SE CRÈVE LES YEUX, JEAN BOUCHE D'OR), enfin la LACTATION DE FULBERT DE CHARTRES. La mise en série au seuil du recueil a une valeur progressive : la restitution de ses mains à la Manekine n'a pas de portée réellement spirituelle ; comme pour Jean Damascène, il s'agit d'innocenter une condamnée. Pour Jean comme pour Léon, recouvrer ses mains, c'est de nouveau pouvoir célébrer le saint office. L'homme au pied coupé, qui était sur le point de perdre la foi, est récompensé de sa confiance passée en Marie. Les deux guérisons de cécité substituent à des yeux charnels des yeux plus sensibles aux mystères divins. Nous entrons ainsi dans une marche vers des visions tout à fait mystiques : au miracle XLV, au terme de cette marche, un fidèle est guéri par les larmes versées en contemplant le mystère de la Passion ; un autre (miracle XLIV) se convertit après que Marie lui a suggéré de tremper le pain du monastère, trop dur à son goût, dans le sang du Christ.

Accessus ad Paradisum

In fine, les mains de Marie sont bien là, en effet, pour conduire les fidèles jusqu'à la porte du Paradis et l'ouvrir pour eux. La chair façonnée par Marie ne porte plus les traces de la faute originelle ; tous les narrateurs s'accordent à lui prêter un éclat incomparable. Au-delà de la chair, il s'agit pour Marie de refaçonner l'esprit pour réconcilier l'homme avec Dieu. Cette conversion est la condition pour qu'il puisse sortir de la région de dissemblance : la main coupée permet au PAPE LÉON de comprendre quel est le véritable manque de son existence. Privé de la célébration de l'Eucharistie depuis qu'il n'a plus de main, Léon se rend compte du grand vide laissé dans sa vie par la mise à l'écart de Dieu et de sa Mère. Il réalise que le grand amour qui seul doit justifier ses désirs est l'amour divin. La main nouvelle vient marquer l'alliance nouvelle conclue entre le pape et Dieu.

De même, avant la conclusion du miracle, Marie avait annoncé à THÉOPHILE qu'il était débarrassé du pouvoir du Diable par l'évocation de la ressemblance divine. Ce n'est donc pas un simple jeu de mots que de rappeler que l'Homme nouveau est celui qui a reconquis l'*imago* divine perdue dans la région de la dissemblance. Par sa seule présence, Marie évite à l'ABBESSE GROSSE les douleurs de l'enfantement ; elle suspend le châtiment imposé aux filles d'Ève[53].

Ce rapprochement entre Dieu et les hommes peut prendre des voies diverses. Pour l'IMPÉRATRICE, il s'agit de recevoir comme un don de sainteté un relatif enlaidissement, qu'elle avait longuement demandé : son visage perd sa couleur, au point que même ses proches ne la reconnaissent pas. Gautier exprime la joie de la miraculée en des termes pour nous essentiels :

> La dame mout s'en esjoïst
> Et en Dieu mout s'en esleece
> De ce que mesaise et povrece
> Au siecle l'ont morte et estainte
> Et devant Dieu pourtraite et painte.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 10, vv. 2586-2590)[54]

On ne peut mieux signifier que le changement de traits, la mutation de l'image extérieure, correspond à une transformation profonde de l'individu, qui s'enracine dans la réconciliation parfaite avec Dieu. Pareillement, la jeunesse retrouvée du moine âgé (GÉNUFLEXIONS RÉCOMPENSÉES) est le préalable à une mort bienheureuse :

> E incontinenti quelo, che era vechio quasi de cento anni, veçuda la façia de Nostre Dona, fo fato forte e zovene como de XX anni ; ma poco tempo dapoy stete in vita e andò a li beni de vita eterna.
> (*Miracoli della Vergine*, XXVI)

D'autres héros voient tout ou partie de leur corps sanctifié, ce qui fait d'eux les signes vivants de la puissance divine, leur conférant une dimension plus qu'humaine. La bouche de la PUCELLE D'ARRAS devient sainte relique par le dialogue avec Marie et obtient le pouvoir de guérir du feu tous ceux qu'elle embrassera.

Nous avons déjà parlé des dons de prophétie accordés à certains miraculés ; les lecteurs des plus anciennes collections auront peut-être été frappés par l'orientation de toute vie humaine vers un idéal qui est la vie consacrée. La proportion de mariophanies débouchant sur une entrée dans les ordres est tout à fait

---

[53]Pensons à l'abbesse miraculée du manuscrit des *Cantigas de Santa María* : la femme y est représentée sous des traits masculins, tout comme l'époque grégorienne représentait souvent Ève asexuée (parfois même portant la barbe) ; voir Jean WIRTH, *L'Image à l'époque romane*, 1999, p.249.

[54] [La dame se réjouit fort, exulte en Dieu, en voyant que les épreuves et la pauvreté l'ont tuée et enlevée aux yeux du monde pour la dessiner et la peindre aux yeux de Dieu.]

exceptionnelle. Or, c'est bien là le choix de vie qui aux yeux des chrétiens du Moyen Âge anticipe le mieux la vie bienheureuse dans la Jérusalem céleste. Moins nombreux, mais d'une vie souvent sainte avant le miracle, sont les fidèles que Marie vient chercher pour les conduire en Paradis. On pense à la MÈRE DE MISÉRICORDE, mais encore à d'autres[55], comme MUSE préparée pour le paradis par la vision de Marie et de la cour des vierges célestes.

Marie œuvre donc à redonner à l'homme la ressemblance perdue. C'est en ce sens très fort qu'elle est la mère de l'humanité nouvelle régénérée dans le Christ[56]. Les collections dans leur ensemble souhaitent donner à entendre comment la double maternité de Marie lui permet d'œuvrer à rétablir les harmonies parfois rompues entre ses deux descendances. Rappelons que nos auteurs aiment à dire que par l'acceptation de l'*Ave*, Marie répare la faute d'*Eva* ; mère du Christ, Marie est mère de tout homme né après le Christ, unissant en son sein l'Un et les autres.

[55] Sans vouloir nous attarder sur des exemples un peu répétitifs, citons pour mémoire le MOINE RASSURÉ À L'HEURE DE LA MORT à qui Marie déclare : « Kar a cele ure a tei vendrai, / En joie a mun fiz te merrai. » (*Gracial*, XXXIII, vv. 23-24).

[56] De nouveau on pourra constater combien Marie joue dans les récits miraculaires le rôle de forme visible de la troisième personne divine, en rapportant ici les propos d'Alain BESANÇON à propos des notions théologiques d'image et de ressemblance : « Chaque homme prenant conscience de son inachèvement, demande au temps le délai indispensable pour son achèvement selon le dessein bienveillant conçu pour lui par le Dieu créateur et sauveur tout ensemble. Ce travail d'achèvement est l'œuvre conjointe de Dieu et de l'homme : il consiste à faire de l'homme l'image de Dieu. Seul Dieu – et non les anges inférieurs – peut faire une image de Dieu. Pour cela, il use de ses deux mains, le Fils et l'Esprit » (*L'image interdite*, 1994, p. 150).

Cinquième partie

Le Miel

Les anciennes collections latines transmettaient en un très bref récit l'histoire d'un LABOUREUR MALHONNÊTE, sauvé par les anges *in hora mortis* au nom de sa dévotion à la Vierge. En voici le portrait :

> Erat vir quidam secularis, rurali operi deditus et aliis mundaniis studiis occupatus. Qui dum multis pravis actibus esset intentus, etiam dum terram suam exararet, quantum poterat terre vicinis suis subripiebat, et metas suas transgrediens, jugeribus suis aliorum terram furtim sociabat. Hic tamen sanctam Dei genitricem saepius in mente habebat, et plerumque eam sicut de pluribus supra descripsimus, sicuti sciebat devote salutabat.[1]

Gautier de Coinci a construit sur ce schéma succinct un long récit de plus de 500 vers[2]. L'amplification principale tient au débat virulent entre les anges et les diables, débat dont le cœur est la valeur de la dévotion du vilain, et sa capacité à contrebalancer ses nombreux méfaits. Mais le portrait préliminaire du personnage avait lui-même fait l'objet d'une cinquantaine de vers, que nous proposons de suivre pas à pas :

> Il fu, ce truis, un laboreres,
> Uns gaaignieres, uns foeres
> Qui mout ert lordes et lunages
> Et mout goez et mout sauvages.
> Assez petit de bien savoit.
> De terre gaaignable avoit
> Entor demie charruee.
> Si avoit puer sa char ruee
> Que jors ne le prenoit en lit.
> Mout li tornoit a grant delit
> Quant il pooit de l'autrui terre
> Quatre royes ou cinc aquerre ;
> Volentiers bonnes trespassoit.
> Nule labeurs ne le lassoit,
> En tel estoit de lui acroistre.
> Tant lourdas vilain, tant encoistre
> Et tant sotart avoit en lui

[1] [Il était une fois un vilain qui travaillait les champs, et consacrait sa vie à des occupations toutes mondaines [séculières.] Entre autres mauvaises actions, il s'efforçait de voler le maximum de terre à ses voisins en labourant la sienne ; outrepassant ses bornes, il joignait discrètement à ses arpents du terrain des autres. Toutefois, il pensait souvent à la sainte Mère de Dieu et – comme nous l'avons déjà vu chez plusieurs autres personnages – il la saluait régulièrement de son mieux.]

[2] On trouvera dans l'index des motifs d'autres traductions de ce texte, mais seul Gautier se livre à pareille amplification.

Que peu amez ert de nului.
(*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 20, vv. 9-26)[3]

Gautier donne la pleine mesure de son art dans ce portrait d'une absolue noirceur d'un homme avide et mis au ban de la société par ses larcins répétés. L'acharnement même au travail se trouve connoté négativement, tant il est exclusivement tourné vers l'acquisition de quelque portion de terre supplémentaire. Démence sans aucun doute aux yeux de Gautier, puisque notre homme s'en est presque oublié lui-même : de son âme, les vers que nous venons de lire ne disent mot ; de son corps, le poète nous dit qu'il le regarde avec un parfait mépris.

De labourer en tel estoit
Que povrement festes festoit,
Et nonpourquant tant vos en di
Ja puis nonne le samedi
Ne labourast por nule painne
Et volontiers le dïemainne
Ooit la messe et le servise.
(*ibid.*, vv. 27-33)[4]

Nous voici au tournant du portrait, lourdement souligné par Gautier par le « nonpourquant tant vos en di » et un système de renchérissement : « por nule painne », « volontiers » : quelque malhonnête qu'il soit, notre laboureur est un bon chrétien, fidèle à la célébration eucharistique. On aura remarqué que le rituel hebdomadaire commence le samedi et non le dimanche ; ce n'est point que le vilain se plie au rythme des heures canoniales. Mais on ne saurait aborder la célébration du dimanche sans avoir au préalable honoré Marie ; or le samedi est le jour de la semaine qui lui est traditionnellement consacré. Le culte de la Vierge, ici encore en sourdine, déborde ensuite de ce cadre temporel :

Et la lettre qui le devise
Dit ja soit ce que mout fust lordes
Et qu'aussi fust roydes et gordes
Com uns hestoz ou une eschame,
Devant l'ymage Nostre Dame
S'agenoilloit assez souvent.
Norris n'estoit pas en couvent,

[3] [Je lis qu'il était une fois un ouvrier, un laboureur, un homme qui travaillait la terre, stupide, instable, hargneux et sauvage au plus haut point. Il possédait à peu près six arpents de terre labourable. Il se souciait si peu du bien-être de son corps que le jour ne le trouvait jamais au lit. Son grand plaisir, c'était de s'emparer de la terre d'autrui, d'en accaparer quatre ou cinq sillons. Il se plaisait à outrepasser les bornes. Jamais il n'était fatigué tant il était avide d'accroître ses biens. C'était un vilain si grossier, si rustre et si bête que les gens ne l'aimaient guère.] Pour le sens de *goez* nous renvoyons à Olivier COLLET, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci*, 2003, p. 273. Pour les mesures agraires, nous suivons les indications de Godefroy.

[4] [Il était tellement avide de labourer qu'il marquait peu les jours de fête. Et pourtant, en dépit de tout ce que je vous ai dit, il ne travaillait jamais, sous aucun prétexte, après none le samedi et allait de bon cœur le dimanche suivre la messe et le service divin.]

Car ne cuit pas, par un apostre,
Qu'il seüst nes sa patrenostre ;
Mais il avoit tant esploytié
Ne sai le tiers ou la moytié
Savoit dou salu Nostre Dame,
Que li avoit apris sa fame.
C'ert ses pooirs et ses quanquonques,
Ce disoit il. Ne finoit onques :
Nes a la keue de l'arere
Disoit le salu la Dieu mere
Et tout adez par fin usage
S'agenoilloit devant s'ymage
En toz les lius ou la trouvoit.
(*ibid.*, vv. 34-53)[5]

Le culte rendu à Marie passe par deux démarches qu'un même mot pourrait évoquer mais que le texte distingue : le salut physique, qui consiste à mettre un genou au sol devant une effigie de la sainte, et le salut verbal, la récitation de l'*Ave Maria*. Les deux étaient peut-être inclus dans le « devote salutabat » latin, mais Gautier les pondère différemment : la récurrence de la marque de déférence envers l'image est le cadre de toutes les autres dévotions (vv. 38-39 et 51-52) ; l'itération du salut verbal s'entend dans l'hyperbole du v. 49. Derrière un unique verbe latin, on découvre ainsi plusieurs pratiques, liées potentiellement entre elles, mais qui peuvent être aussi clairement distinguées.

Enfin, cette constante présence à l'esprit de la figure mariale bouleverse radicalement l'image du personnage… Lui que Gautier avait peint des pires couleurs devient figure exemplaire de charité :

Et envers li si se provoit
Que, quant mainjoit, n'estoit povre ame,
Se pour l'amor de Nostre Dame
Dou pain li demandast, por Dieu,
Qu'il ne deïst : « Par le cuer bieu !
Tu en aras, n'i fauras mie,
Se çaienz a crouste ne mie. »
(*ibid.*, vv. 54-60)[6]

---

[5] [La source dit que même s'il était grossier, raide et lourd comme une chaise ou un tabouret, il pliait souvent genoux devant l'image de Notre Dame. Il n'avait pas grandi au couvent et je ne crois pas, par ma foi, qu'il ait su même son *Pater*. Mais il avait réussi à apprendre de sa femme le tiers ou la moitié – je ne sais – du salut de Notre Dame. C'était là d'après lui tout son pouvoir et tout son bien. Il ne s'en lassait jamais : même en suivant sa charrue, il disait le salut de la Mère de Dieu et il s'agenouillait immédiatement et courtoisement devant son image, où qu'il la trouvât.]

[6] [Et il se montrait digne d'elle en répondant à tout pauvre qui lui aurait demandé du pain, pour l'amour de Notre Dame, pendant qu'il mangeait : « Parbleu ! T'en voici sans faute, te voici de la croûte et de la mie. »]

La dévotion ne vaut rien en effet si elle ne modifie pas les œuvres, si ces dernières ne sont pas mises en conformité avec les paroles, autrement dit si les paroles ne viennent que de la bouche et non du cœur.

Ce dernier point sera en apparence passé sous silence dans le débat entre anges et diables. C'est à la valeur de la récitation de l'*Ave*, à peine compris par son récitant, que s'attaqueront les diables. Ce leur semble par trop mécanique pour justifier l'effacement des larcins répétés du vilain. Impression que le lecteur des collections de miracles partage volontiers : à en juger par le nombre de pécheurs sauvés par le « Salut Notre-Dame », le lecteur a le sentiment d'une simplification et d'un appauvrissement extrême de la dévotion. Pourtant cela mérite examen, de même que les soins accordés à l'image cultuelle et la gestuelle mise en œuvre colorent différemment les collections selon les aires géographiques.

Gautier prévient la critique en concluant le portrait sur la charité infaillible de notre homme pourtant cupide. Si le salut à la Vierge acquiert un tel pouvoir qu'il peut effacer toute faute, c'est parce qu'il sert de révélateur à la part la meilleure de l'être humain, qu'il influe sur les œuvres. À ce titre du moins, il est loin de n'être qu'une prière de bouche ; que le fidèle en comprenne ou non les mots, l'*Ave* laisse présente à l'esprit l'image de la sainte qui impose une conduite exemplaire. Par son sens premier, l'*Ave* engage le dialogue avec Marie. Il est donc la première étape, la plus naturelle et la plus aisée, d'une rencontre qui se vit sur les modalités de la révérence et de l'amour, de la dévotion et du plaisir.

Chapitre 11

Prier Marie

La prière est le lieu de la rencontre initiale entre Marie et l'homme. Nos collections montrent, on s'en souvient, la place croissante des images cultuelles dans ce dialogue. Pourtant, l'usage des images est encore loin de faire l'unanimité chez les contemporains de nos auteurs ; c'est ce que révèlent les miracles qui répondent à des gestes iconoclastes, et par là justifient par des signes forts le culte iconique. Pourtant encore, le corpus laisse entendre la possibilité d'une dévotion sans support iconique, qui mérite également analyse, en contrepoint de tout ce qu'il est loisible au chrétien de mettre en œuvre pour signifier à l'image, et par elle à son prototype, sa fidélité spirituelle : prières d'adoration, pratiques polémiques d'incubation et d'imposition, enfin salutation, comme prémice à la sainte conversation.

1- Dévotions sans image

Traces d'iconoclasme

Au cœur du miracle de l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL, Berceo apporte une sorte d'inventaire des objets cultuels détruits par l'incendie, liste détaillée qu'il préfère à la formule globalisante du latin. Ce faisant, il donne une liste du mobilier cultuel considéré comme sacré par les guides pastoraux comme celui de Guillaume Durand ; le feu détruit en effet d'abord les livres (« libros »), les linges sacrés (« los pannos sagrados »), les meubles (« armarios », « frontales »[1]), la charpente et la menuiserie (« vigas »[2], « gateras », « cabrios », « cumbrales »), les vases sacrés (« ampollos », « calizes » et « ciriales »[3]) et menace même les moines (« por pocco

[1] « parement d'autel »

[2] Les *vigas* sont des « poutres », les *gateras* sont peut-être des orifices par lesquels passent les cordes permettant d'actionner les cloches, ou d'autres ouvertures ; *cabrios* et *cumbrales* forment les chevrons.

[3] « ampoules, calices et chandeliers »

fue los monges qe non foron quemados »). L'image est ainsi placée au sommet de la hiérarchie du mobilier cultuel, et y gagne effectivement non seulement sa sacralité, mais un degré suprême de sacralité. Cette excroissance du texte de Berceo par rapport à sa source latine a une claire valeur polémique, dans une région de la Romania plus durablement réticente aux images que d'autres[4].

Il est en effet deux types d'iconoclasme : l'un est interne au christianisme, et rejette les images en tant que vecteurs de la dévotion, l'autre vient des religions non chrétiennes, et exprime contre les images son hostilité à la secte des chrétiens elle-même[5]. Le premier a été particulièrement virulent dans l'Espagne du Haut Moyen Âge ; il reproche aux images chrétiennes de chercher à circonscrire par le trait la divinité et de n'être que des rémanences du paganisme, de simples morceaux de matière auxquels il est idolâtre de vouer un culte. Plus qu'iconoclastes au sens strict, nos récits laissent entendre ponctuellement des voix iconomaques, des voix de chrétiens qui récusent l'usage massif des images dans le christianisme du XIIIe siècle. Elles prennent généralement la forme de moqueries à l'égard des fidèles entourant de soins les statues de la Vierge. Sous leur forme la plus développée, elles se lisent dans la version tout à fait originale du LARRON PENDU que donne la *Vie des Pères*. Les moqueries s'accumulent contre la pauvre mère de ce fils malhonnête, jusqu'à ces propos sacrilèges :

> « Et tu iés ci devant ce fust
> aussi conme aidier te deüst.
> Or i pert ta papelardie,
> que tu ne pués avoir aïe. »
> (*Vie des Pères*, XLVI, vv. 20662-20665)

Ne faudrait-il pas rapprocher de pareilles invectives les propos que Gautier de Coinci se plaît à mettre dans la bouche des diables s'insurgeant contre les récompenses accordées à de mauvais chrétiens pour avoir honoré de quelque service des images cultuelles ? L'hypothèse peut dérouter ; pourtant, les diables

[4] Nous pensons ici au concile d'Elvira, ainsi qu'aux débats, controverses et influences mutuelles qui ont pu naître de la confrontation avec les autres religions du Livre ; voir Charles MURRAY, « Le problème de l'iconophobie et les premiers siècles chrétiens », in *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987, pp. 39-50

[5] La réciproque est d'ailleurs vraie : le conte III de la *Vie des Pères* (SARRASINE) prête aux musulmans un culte des idoles : « Del deable respons avoient / cil sarrazin quant il voloient / aucune chose manovrer ; / toz jors l'i pooient trover / es ymaiges k'il aoroient ; / Et conme deceü cuidoient / que l'ymaige respons donast / par lor deu qui lor conmandast » (vv. 927-934). C'est autour d'une image que se cristallisent les rivalités entre christianisme et paganisme dans la MORT DE JULIEN L'APOSTAT selon Gautier de Coinci : « Bien sai, bien sai, je n'en dout mie, / Que la cité as convertie / A la creance qu'ai laissie / Et s'as l'ymage depicie / Qu'en la cité dricie avoye / Et l'ymage dame Maroye, / Qui mere fu a ton Seigneur, / Plus riche, plus bele et grigneur / Faite as faire cele ne fu. / Quant revenray, ens en un feu / Ardoir et bruïr la feray / Et son moustier trebucherai / Et jeterai tout en un mont, / Car plus la has que riens ou mont » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 11, vv. 109-122).

reconnaissent la suprématie du Dieu chrétien ; avides d'attirer en leur enfer le plus grand nombre possible d'âmes, ils sont à la fois en rivalité avec Dieu et en soumission à sa Loi. C'est au nom de cette dernière que bien souvent protestent les diablotins des combats eschatologiques hauts en couleur des *Miracles de Nostre Dame*. L'argument le plus fréquent est l'insuffisance à leurs yeux du culte des images :

> S'uns hom encline un peu s'ymage,
> Se li vielt ele luez aidier.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 25, vv. 130-131)

Mais cela peut aller jusqu'à la négation de tout lien entre l'image et son prototype :

> Devant ne sai quel marïole
> Qui tient un enfant et accole
> Toute jor aloit si acroupant.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 42, vv. 145-147)

Comme nous le disions ci-dessus, c'est dans le miracle du LABOUREUR MALHONNÊTE que l'iconophobie des diables prend toute son ampleur. La volonté de destruction des images y est très vivement affirmée, non pour des raisons doctrinales, mais par soif de vengeance. Notons en passant que la diatribe iconoclaste sert ainsi précisément la thèse des iconodules, puisqu'elle reconnaît en la condamnant l'efficacité de ces objets :

> Mout la haons en noz corages
> Et mout haomes ses ymages,
> Dont sus et jus a tant esparses.
> Toutes bruïes, toutes arses
> Fuissent or en un grant brasier.
> Ses ymages, si viez chasier
> Par tout le mont sont si en cors
> N'est mais chapele ne viez fors
> Ou il n'en ait ou trois ou quatre.
> Male foudre les puist abatre
> Et mauz torbillons craventer !
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 20, vv. 301-311

Or, on le voit ici, la portée de l'attaque est plus profonde, puisque les diables unissent dans une unique expression d'hostilité la Vierge et ses images : l'iconoclasme n'est que la part la plus manifeste d'un conflit ouvert avec Marie. D'autres attaques contre des images révèlent pareillement une insuffisance de la foi chrétienne, ou de la révérence due à Dieu plus encore qu'à sa Mère. Ainsi doit se lire l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE, dans ses versions romanes. L'écart entre modèle et traduction est ici important. Rappelons le texte latin :

> Hunc latentem quidam hostium aspiciens : « Nequissime, inquit, hominum, mortem non effugies, nec jam tibi effigies subvenire poterit, nisi portam deserens urbem nobis aperire festines ». Hanc

autem blasphemiam dilectissime Matri sue illatam Justus Judex non patitur inultam.[6]

Gautier de Coinci a certainement senti une disproportion entre les propos iconomaques de l'assaillant et l'accusation de blasphème. Aussi introduit-il un véritable blasphème, dont l'insulte à la statue n'est que le préambule :

« Se Diex et sa vielle de mere
Sor sainz, fait il, juré l'avoient,
Garantir pas ne te porroient
Que je ne t'ocie orendroit. »
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 34, vv. 108-111)

Ce n'est pas seulement le pouvoir de l'image qui est remis en cause, mais celui même de Dieu. Le combattant préfigure plusieurs personnages d'Alphonse X, les JOUEURS MALCHANCEUX, que la malchance au jeu rend également blasphémateurs. Chez l'un comme chez les autres se cumulent un propos insultant pour la divinité et un geste violent contre la statue, jet de pierre ou de tout autre trait. Certains sont punis de mort (le combattant de l'IMAGE BLESSÉE PAR UN CARREAU D'ARBALÈTE ou la JOUEUSE de la cantiga 294), les autres de déformations monstrueuses[7] :

Mas pesou a Jhesu-Cristo, e atal o adobou
que ben cabo da orella pos-ll' a boqu' e o grannon.
(...)
E o colo con o braço tan forte se ll'estorceu,
que en pees estar non pode e log' en terra caeu.
(*Cantigas de Santa María*, 293, vv. 27-28 et 30-31)[8]

L'auteur de l'interpolation B de la *Vie des Pères* cumule même les châtiments, puisque le corps est habité par un démon quelque temps avant de mourir, signe manifeste de la rupture consommée entre Dieu et le chrétien iconoclaste :

Cil qui la pierre avoir jetee
Morut de mort desordenee :
De mort soudainne laidement
Chay tantost ou pavement.
Li autres qui le vit morir
De lui secourre ot grant desir ;
De terre le volt soulever
Mes a qui Deux veult aggrever

---

[6] [Comme il se cachait, un ennemi le vit et lui dit : « Imbécille, tu n'échapperas pas à la mort ! Cette effigie est bien incapable de te protéger si tu ne nous ouvres pas rapidement l'accès à la ville en ouvrant la porte ». Le Grand Juge ne voulut pas laisser impunie ce blasphème contre sa très chère Mère.]

[7] C'est la punition réservée dans les *Cantigas de Santa María* à tous les sacrilèges (voir également les cantigas 244 et 327).

[8] [Mais cela déplut à Jésus Christ et voici le sort qu'il lui réserva : il lui déporta la bouche et le menton jusqu'à l'oreille ; il lui tordit le cou et le bras avec une telle force qu'il ne pouvait plus tenir debout et qu'il tomba à terre.] Le sens de *grannon* reste incertain ; il nous a semblé, en raison de la coordination, pouvoir traduire par « menton ».

Ne puet avoir secours mestier.
Li anemis sanz arrester
Entra celui dedens le cors
Jusqu'a l'endemain qu'il fu mors
Le traveilla vilainnement
Et puis trespassa laidement
En aperte senefiance
Que Deux em prist aspre venjance.
(La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 121rb)[9]

Bien que chrétiens par le baptême, ces hommes et femmes sont infidèles de cœur. La mort ou la déformation monstrueuse sont les symboles visibles de l'oubli de Dieu qui a tué en eux la ressemblance divine. Ayant détruit celle-ci en leur propre personne, ils ne peuvent plus reconnaître le prototype qui se révèle dans l'image sainte. Leur iconoclasme est en tout point comparable à celui des « mécréants », païens, juifs et musulmans.

Dans le corpus, les punitions à l'encontre des iconoclastes sont bien représentées dans les collections anglo-normandes, pour des raisons qui tiennent aux sources utilisées, et dans les *Cantigas de Santa María*, pour des raisons sans doute bien plus contextuelles : les miracles iconiques sont une voie idéale de conversion des non chrétiens.

Commençons par voir ce que propose le corpus latin. On y lit quelques miracles qui punissent comme nous venons de le voir l'attaque contre l'image. C'est d'abord l'IMAGE DANS LES LATRINES qui met en scène un juif dérobant puis jetant dans une fosse[10] une icône trouvée chez un voisin chrétien. Son sacrilège est partout puni d'une mort immédiate, non seulement pour l'insulte de son geste mais aussi pour ses propos, furieuse remise en cause du mystère de l'Incarnation. Chez Gautier de Coinci, la vivacité de l'emportement contre la Vierge est telle que ce n'est même pas l'existence d'églises, ni la présence dans ces églises d'images auxquelles on rende un culte qui choque le juif[11], mais la multiplication des images d'une femme aussi peu respectable.

Le miracle de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES est très largement répandu ; en revanche, l'histoire de l'IMAGE PROTÉGÉE CONTRE DES ASSAILLANTS (version se déroulant à Ramallah) est propre à la collection Toulouse-Cleopatra[12] sur laquelle ont travaillé les deux auteurs anglo-normands. Elle raconte les échecs de mécréants

[9] [Celui qui avait lancé la pierre mourut de mort infâme : aussitôt il s'abattit au sol, frappé d'une mort indigne et soudaine. L'autre, le voyant mourir, fit de son mieux pour le secourir. Il essaya de le relever de terre. Mais toute aide est inutile à celui que Dieu veut accabler. L'ennemi entra sans délai dans le corps de cet homme-là et le tortura laidement jusqu'à sa mort le lendemain. Enfin il mourut honteusement, en signe manifeste de la vengeance terrible prise par Dieu sur lui.]

[10] Dans certaines versions, le voleur va jusqu'à déféquer sur l'icône.

[11] Avec toute l'exagération qu'on imagine, le juif en compte six ou sept par église.

[12] Voir Annexe 5.

ayant essayé d'endommager des fresques – ou une iconostase. Adgar reste très concis, mais son anonyme successeur engage un long exposé, virulent, du combat entre les infidèles et l'image merveilleuse :

> Sule le ymage la duce dame
> Pur tuz poers nul de eus ne tame,
> E tuz se peinent a demesure
> Pur honir icele figure ;
> Cum se peinent, e meins i funt,
> Tant ke tuz alassé sunt ;
> Cil prent sun curs lance levée,
> Ke le ymage en seit percée ;
> Suvin chet cum c'il fust ivere,
> Kar le cors n'ot pas delivere ;
> Les uns levent hat lur espée
> Le ymage n'en fu plus adessée ;
> Les uns i lancent, les uns i gettent
> E de damager la mult s'entremettent,
> Suvent li firunt felun assaut,
> Mes al drein poer lur faut.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, LV, vv. 63-78)[13]

D'autres passages de la collection laissent deviner que cet auteur connaissait l'Orient, et que peut-être il y avait été combattant. La jubilation manifeste devant les échecs des gestes iconoclastes s'enracine très certainement dans les affects personnels du poète, pour qui pareils combats sont peut-être plus proches de l'expérience réelle que pour certains de ses contemporains. Pour les mêmes raisons, la punition de l'iconoclasme est un outil rêvé pour Alphonse X quand il veut affirmer la suprématie du christianisme sur les autres religions du Livre. Lui, habituellement très concis, accorde deux strophes à l'iconoclasme de JULIEN L'APOSTAT[14]. Il réécrit le récit que nous venons de lire en l'insérant dans un contexte hispanique :

---

[13] [Ils ont beau faire, l'image seule de la douce dame leur résiste et chacun d'eux fait de son mieux pour blesser cette effigie. Plus ils y prennent de peine, moins ils réussissent, si bien qu'ils en sont épuisés. L'un s'élance la lance brandie pour transpercer l'image ; il tombe raide comme s'il était ivre, le corps entravé. Les autres brandissent leurs épées sans pouvoir approcher l'image. Les uns et les autres lui lancent des projectiles pour essayer de l'endommager. Ils renouvellent sans cesse leurs attaques mais finissent par y perdre toutes leurs forces.]

[14] Nous signalions ci-dessus que Gautier de Coinci faisait de l'image le point de cristallisation des tensions entre Julien et Basile. À côté du récit bien répandu de la mort de Julien, certaines collections gardent le souvenir d'un geste iconoclaste de l'empereur en conclusion du miracle de la SYNAGOGUE : « Postea vero Julianus qui persecutor ecclesiarum fuerat inter cetera mala que faciebat precepit judeis ut venientes tollerent ymaginem et expellerent de ipso marmore, atque offerre sibi studerent. Illique abeuntes voluerunt ipsam figuram de ipso marmore separare, sed videntes faciem illius imaginis pre timore reliquerunt et dimissa usque in hodiernum diem venerabiliter ibi perseverat. » (P. 808) ; « Depois Juyano, emperador cruel, / que a Santa Maria non foi fiel, / mandou ao poboo dos d'Irrael / que ll'aquela omagen fosen trager. / E os judeus, que sempr' acostumad' an / de querer gran mal à do mui bon talan, / foron y ; e assi os catou de pran / que a non ousaron per ren sol tanger. » (*Cantigas de Santa María*, 27, vv. 65-73) ; « Julians li reneiés fal / qui saint Eglisse perseguit / entre les mauz que il

(...) E as omages toller
das paredes e raer
a quant' eles abranger
podian per seu peccado,
que non prendian lezer
de as danar mui privado.
(*Cantigas de Santa María*, 99, vv. 22-27)[15]

On se souvient que les *Cantigas de Santa María* sont à la fois œuvre de dialogue interreligieux et œuvre polémique. Les miracles répondant à des gestes iconoclastes en illustrent le deuxième aspect et manifestent la conviction chrétienne du Roi Savant. La cantiga 345 fournit le récit d'un songe rappelant au souverain de Castille son devoir de *reconquista* ; le roi et la reine entendent simultanément en songe se lamenter une femme portant son enfant dans les bras, cernée par des flammes :

E porend' ela changendo se chamava : « Ai, mesela,
se perez' este minyno, que é cousa atan bela,
querria eu mil vegadas ante ca ele morrer. »
(*Cantigas de Santa María*, 345, vv. 77-79)[16]

Inversement, les images sont un terrain de compromis sur les terres hispaniques : effigies d'une femme et d'un enfant reconnus comme saints par l'Islam, statues et autels de la Vierge peuvent tout aussi bien recevoir les honneurs de troupes musulmanes.

Sur les terres méridionales, il est un autre conflit religieux encore particulièrement vif, celui qui oppose le catholicisme romain au catharisme. Or ce conflit ne passe jamais en premier lieu par les images cultuelles, mais par l'Eucharistie. Les poètes alphonsins rendent compte de la réalité des débats interconfessionnels ; les récits concernés sont à l'origine tous des miracles eucharistiques, dont certains débouchent sur le façonnement tout à fait miraculeux d'images de Vierge à l'Enfant (motif de l'HOSTIE PLACÉE DANS UNE RUCHE). L'image se crée par le miracle pour démontrer la validité du dogme chrétien ; elle n'est nullement première. En revanche, le poète alphonsin la fait systématiquement bénéficier d'un culte, qui fait office d'action de grâce.

faisit / comanda al juex que allesant / et l'ymage aportesant. / Li juef tantost lai allerent. / L'ymage aragier cuiderent / mais tantost com virent la face / et la figure de l'ymage / de paor sont trestuit grepi » (*Collection lyonnaise*, ff. 85vb-86ra).

[15] [<Et ils allèrent > ôter les images des murs et gratter tout ce qu'ils pouvaient de ces dites images. Dans leur errance, ils ne perdaient pas un instant pour les blesser.]

[16] [Alors, pleurant, la femme parlait ainsi : « Ah pauvre de moi ! Je préférerais mille fois mourir que de voir périr cet enfant qui est si beau ! »] Le verbe *changer* est absent des dictionnaires.

Les dévotions sans support iconique

Il y a en effet dans le corpus une place réelle pour des miracles récompensant des dévotions sans support iconique ; elles ont pour socle certains jours consacrés ou le rituel quotidien des heures.

Les jours de jeûne et de repos

Le calendrier liturgique romain médiéval consacre cinq dates à la dévotion mariale : la Nativité de la Vierge, l'Annonciation, la Nativité du Christ, la Purification et l'Assomption[17]. Ce canon peut connaître quelques variations selon les aires géographiques comme le montrent les pièces lyriques fondées sur le cycle liturgique dans les *Cantigas de Santa María*. Alphonse X a composé un prologue du cycle des fêtes mariales qui établit des correspondances entre les cinq lettres du nom de Marie et les cinq fêtes mentionnées ci-dessus : M « naçcend' ela » (*Cantigas de Santa María*, 410, v. 21), A « a saudaçion d'Ave » (vv. 24-25), R « como reynou ontr' as virgenes » (vv. 29-30)[18], I comme « foi offrecer o Salvador » (v. 35), A « u desta vida temporal sobiu aa celestial » (vv. 40-41). Les poèmes composant le cycle s'éloignent quelque peu de cette structure. Nous en donnons les titres :

> Esta é a primeyra, da nacença de Santa Maria, que cae no mes de setembro.[19]
>
> Esta terceira é da virginidade de Santa Maria, e esta festa é no mes de dezenbro, e feze-a Sant' Aliffonsso.[20]
>
> Esta quinta é de como o angeo Gabriel veno saudar a Santa Maria, e esta festa é no mes de março. [21]
>
> Esta .vii. é como Santa Maria levou seu fillo ao templo e o offereçeu a San Symeon ; e esta festa é no mes de febreyro.[22]

---

[17] Voir Dom CAPELLE, « La liturgie mariale en Occident », in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, 1966, pp. 215-245.

[18] Entendre « comment elle sut garder sa virginité en enfantant ».

[19] Cantiga 411 ; [Voici la première, sur la naissance de sainte Marie ; elle tombe au mois de septembre.]

[20] Cantiga 413 ; [Voici la troisième, sur la virginité de sainte Marie. Cette fête est au mois de décembre, et a été instituée par saint Hildefonse.] On ne s'étonnera pas du décalage progressif entre la numérotation des cantigas dans le cycle et celle des fêtes proprement dites : le poète alphonsin intercale en effet des pièces lyriques ou narratives entre chaque pièce consacrée à une fête mariale.

[21] Cantiga 415 ; [Voici la cinquième, disant comment l'ange Gabriel est venu saluer sainte Marie ; cette fête est au mois de mars.]

[22] Cantiga 417 ; [Voici la septième, disant comment sainte Marie emmena son fils au temple et l'offrit à saint Siméon ; cette fête est au mois de février.]

> Esta .ix. é da vigilia de Santa Maria d'Agosto, como ela passou deste mundo e foi levada ao çeo.[23]

Prises indépendamment les unes des autres, les fêtes mariales font en revanche l'objet d'attentions très variées. La Nativité de la Vierge cède le pas devant le récit de l'invention de la CONCEPTION NOTRE-DAME. L'Annonciation n'est à l'origine que d'un motif (la cantiga 124 et ses variantes[24]). La Purification n'est là également qu'en tant que vestige du corpus miraculaire ancien. La fête mariale essentielle est l'Assomption. Dès les collections anglo-normandes, certains miracles ont lieu le 15 août (les JUIFS DE TOLÈDE). Assomption corporelle et Couronnement ne forment qu'une seule et même image au XIIIe siècle, et cette image est sous-jacente dès que Marie est appelée « Reine ». Or, nous avons vu que cette aspect de la figure mariale était presque aussi prégnant que sa maternité dans nos collections.

Parallèlement, les poètes ont hérité du monde latin[25] une analogie entre les cinq mystères joyeux (Annonciation, Nativité de Jésus-Christ, Résurrection, Ascension, Assomption et Couronnement) et la récitation à la Vierge des cinq invitations à la joie (*Gaude Genitrix*)[26]. Cet ensemble recoupe partiellement celui des cinq fêtes mariales évoquées jusqu'alors. Brièvement annoncé dans les collections anglo-normandes et chez Gonzalo de Berceo, le cycle fait l'objet d'un long développement au chapitre I, 32 du *Rosarius*, et l'on voit dès lors changer sensiblement la liste des cinq vigiles mariales ; en suivant l'ordre de l'année civile (ancien style), on fête successivement l'Assomption, la Nativité de la Vierge, sa Conception[27], la Purification et l'Annonciation. L'auteur du poème, conscient que la fête de la Conception n'est pas universellement acceptée, propose à chacun de choisir librement un cinquième jour ; ce qui prime est bien le jeu symbolique sur le chiffre 5. Le poète donne également des consignes cultuelles :

> Dit vous ai les cinq joies, selonc le mien pouoir,
> en qui honneur on jeune, qui en a le vouloir,
> en .v. nuis de la dame qui bien nous puet valoir
> et aidier au besoing, ce creons nous pour voir.
>
> Es cinq nuis de la dame fait mont bon jeüner

---

[23] Cantiga 419 ; [Voici la neuvième sur la vigile mariale d'août, racontant comment elle a quitté ce monde et a été portée au ciel.]

[24] Un homme survit à une lapidation ou à une décapitation le temps nécessaire pour pouvoir se confesser, parce qu'il respectait la vigile de l'Annonciation, « per ch'eo zunava cum devocion purissima la vigilia de la nunciation de nostra dona de março » (*Miracoli della Vergine*, XXXII). Voir aussi *Miracoli della Vergine*, XXXIII et le conte LVIII de la *Vie des Pères*.

[25] Par l'intermédiaire du miracle des CINQ JOIES.

[26] La prière II Prière 39 de Gautier de Coinci glose ce même motif en cinq quatrains. Les deux premiers alexandrins de chaque quatrain exposent le mystère joyeux, les deux derniers en déduisent une requête pour le salut du récitant.

[27] Est-ce précisément la Conception qui manque dans la décompte du narrateur vénitien ? On lit en effet au miracle XXXI « e le vigilie de le quatro feste de la dona zunava in pan e in aqua ». Aucun élément sûr ne permet malheureusement de prouver le bien-fondé de l'hypothèse.

et estre en abstinence pour sa char empirer,
qui trop est ennuieuse et trop veut reveler
encontre l'esperite, qui devroit surmonter.
(*Rosarius*, I, 32, f. 45vb)[28]

La prière et la participation à l'eucharistie vont certainement de soi ; célébrer les vigiles des fêtes mariales, c'est bien plus que cela : pour le poète anonyme, comme pour tous les autres du corpus, cela signifie jeûner en l'honneur de Marie. Cela signifie aussi se consacrer entièrement à la sainte, se détourner des plaisirs comme des tâches par trop terrestres.

Ce sont là les fêtes exceptionnelles, mais il en est une qui est hebdomadaire, et dont l'importance est capitale : le Samedi Notre-Dame[29]. Le *Rosarius* en propose une justification dans le même chapitre I, 32 déjà cité, justification empruntée aux *Cinq vigiles* :

Le vrai cuer de sa mere onques ne le lessa,
ainz trés le vendredi que Jhesu trespassa
jusques au jour de Pasques que il resuscita
la foy de sainte Eglise toute seule garda.

C'est une des raisons qui est auques prouvee
par quoy le samedi est ainsi honnouree :
de tous ceus qui ont foy en doit estre loee,
quant par li fu la foy en samedi gardee.
(*Rosarius*, I, 32, f. 46va)[30]

En lisant les multiples récompenses accordées à ceux qui consacrent leurs samedis à Marie – de nouveau particulièrement nombreux dans les *Cantigas de Santa María*, on s'étonnerait presque de la faible diffusion du miracle de l'IMAGE QUI

[28] [Je vous ai exposé de mon mieux les cinq mystères joyeux pour lesquels on peut jeûner si on le souhaite, les cinq nuits de la dame dont nous croyons fermement qu'elle peut nous protéger et nous aider si nécessaire. Pendant ces cinq nuits consacrées à Notre-Dame, il est bon de jeûner et de faire abstinence pour prendre de l'emprise sur notre corps trop nuisible, et qui trop souvent veut se rebeller contre l'esprit à qui revient normalement la domination.]

[29] Voir par exemple la *Cantiga de Santa María* 237 (MOURANT EN ATTENTE DE CONFESSION) : « As cinque festas da Sennor, Reynna coronada, / jajunava esta moller e non comia nada / senon pan e agua (…) » ; [Cette femme jeûnait et ne consommait que pain et eau pour les cinq fêtes de cette Dame, Reine couronnée…] *Ibid.*151 (AIDE À LA CHASTETÉ) : « Macar tod'esto fazia, da Virgen, de Cristus Madre, sempr'as eigrejas onrrava / e vigias de sas festas jajunava, e sen esto os sabados ben guardava, / porque non podess' o demo leva-lo a sas barreiras / e que sempr' a Virgen santa oysse as sas pregueiras. » (vv. 10-13) [En dépit de tous ces travers, il visitait toujours avec respect les églises de la Vierge Mère du Christ, il jeûnait aussi pour ses fêtes et respectait les samedis afin que le démon ne pût l'emporter sur ses terres et que la Vierge sainte entendît en tout temps ses prières.]

[30] [Le cœur sincère de sa mère ne l'abandonna jamais ; au contraire, elle garda seule la foi de la sainte Église du vendredi où Jésus mourut jusqu'au jour de Pâques. C'est une des raisons certaines pour lesquelles on l'honore ainsi le samedi ; tous les croyants doivent la louer d'avoir gardé la foi pendant le samedi.] C'est une des explications courantes ; la question de l'origine réelle de la consécration du samedi à la Vierge est toutefois plus complexe que ne pourraient le laisser entendre ces lignes ; voir Dom CAPELLE, *op. cit.*, p. 234.

DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE DAME. Les deux collections anglo-normandes le trouvent en épilogue de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES et lui conservent ce statut secondaire ; sans apporter nulle justification au choix de ce jour, le miracle des LUMINAIRES DE SAINT-JEAN-DE-LATRAN fait de la consécration du samedi à la Vierge le vœu d'un pape repentant :

> Il comanda par seint eglise
> Ke l'em face le soen servise
> Chescune symaine le samadi
> E ke chescune ordiné die de li
> Chescun jur les houres devotement.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, IX, vv. 273-277)[31]

Ce récit appelle deux remarques : la première est que le modèle latin donne une explication différente de l'office hebdomadaire de la Vierge ; pour cet auteur, il s'agit de prier Marie la veille du jour où l'on commémore la résurrection de son Fils, pour mieux s'y préparer, d'aller à la rencontre du Christ en passant par Marie. L'explication complète (en matière de symbolisme, on ne saurait parler de concurrence) celle donnée par le compilateur du *Rosarius*. La seconde remarque tient à la double consigne papale : pour tout chrétien, il convient de consacrer son samedi à Marie ; pour le clergé, il convient en outre de réciter chaque jour les heures de Notre-Dame. Or, dans le récit correspondant de la *Collection lyonnaise*, seules subsistent les heures :

> Puis lor a prediqué et dit
> coment la mere Jhesucrist
> fait savoir a toz et a totes
> que chascuns jorz diant ses oures.
> (*Collection lyonnaise*, f. 31vb)[32]

La source latine de la version lyonnaise n'est pas assurée et on ne peut tirer de conclusion hâtive. Mais il est vrai que la dévotion hebdomadaire à Marie s'impose lentement dans le corpus avant de justifier de nombreux miracles dans la collection alphonsine. Les miracles prouvent la nécessité de respecter ces temps de louange mariale de deux manières. Par la voie négative, ils nous racontent les punitions réservées aux chrétiens qui n'auraient pas suivi les consignes cultuelles ; mais

[31] [Il ordonna à toute la chrétienté de faire son service chaque semaine le samedi, et à toute personne consacrée de réciter chaque jour dévotement ses heures] ; source : « Tum demum ; ut qualemcumque talionem Dei genitrici redderet, secundum quod inter angustias voverat, constituit, ut unusquisque clericus ordinatus sive monachus per singulos dies horas sancte Marie decantaret. Adjunxit eciam hanc institutionem, ut in singulis ebdomadibus semper in sabbato commemoratio ipsius sanctissimae virginitatis ac fecunditatis fieret, quemadmodum in dominica fit commemoratio resurrectionis filii sui, quia sicut ipsa est porta celi et janua paradisi, sic est porta et janua vitae et vere resurrectionis ».

[32] [Puis il leur annonce et raconte que la mère de Jésus Christ demande à tous et toutes de dire chaque jour ses heures.] Au dernier vers, le manuscrit porte « joz » ; nous avons restitué le /r/.

surtout, ils nous disent les récompenses accordées aux chrétiens qui ont fait vœu à ces dates de jeûner ou de présenter à la Vierge des offrandes.

Les heures

Le miracle des LUMINAIRES DE SAINT-JEAN-DE-LATRAN instituait une seconde dévotion à côté du samedi marial : les heures de la Vierge. Il les réservait toutefois au clergé. De fait, nos textes constituent un corpus particulièrement instructif pour l'étude de cette pratique religieuse : pratique initialement monastique, encore très récente quand apparaissent les premières collections latines, la récitation des heures justifie certains miracles et appelle encore explication dans les récits les plus anciens. Puis les heures se diffusent largement dans le monde monastique et gagnent la sphère laïque. Nous pouvons suivre tout ce parcours sur un siècle grâce à nos onze collections, de même que nous pouvons réfléchir sur le sens exact du mot *horae* pour nos auteurs.

Les auteurs travaillant sur Toul-Cleop ainsi que le poète lyonnais accordent quelque intérêt à l'institution de ces heures. Ces trois mêmes auteurs donnent un témoignage de la constitution *in fieri* de l'office, grâce au récit de l'invention des COMPLIES. Les circonstances varient d'une version à l'autre, mais l'important est de voir Marie apparaître à un moine pour lui enseigner cette partie de l'office. L'anonyme anglo-normand est très laconique car il s'adresse à des initiés :

> Saumes noma, cum nus le usum,
> Chapitre, vers & oreisun.
> (*Deuxième Collection anglo-normande*, X, vv. 63-64)

Les deux autres donnent une liste concordante de textes (à deux omissions près dans la *Collection lyonnaise*).

Le détail des heures joue parfois un rôle narratif, comme dans le CLERC DE PISE : le jeune homme, habitué à réciter chaque jour les heures, est empêché par la cérémonie du mariage de réciter none :

> Ura li clers e verseilla
> Les ures de sainte Marie,
> Fors la nune ne dist il mie ;
> Pur ceo que li prestres chanta,
> Nune n'i dist, si s'en ala.
> (*Gracial*, XXXVI, vv. 155-158)

Se souvenant plus tard de cette omission, le jeune époux s'isole dans une chapelle, et c'est alors qu'il s'endort et a la vision de Marie. La décomposition des heures au

cours de la journée revêt ici une importance essentielle pour l'intelligence du moteur du miracle ; aussi est-là une dévotion constamment mentionnée dans toutes les versions du FIANCÉ DE LA VIERGE[33].

C'est toutefois l'exception, car les auteurs mentionnent dans une grande majorité de cas les « heures », sans en donner un contenu précis[34]. Le tableau ci-dessous recense toutes les mentions de cette dévotion dans le *Gracial* où elles jouissent d'une faveur particulière[35].

Saluat la, ses ures dist,
De bon cuer sun servise fist.
(*Gracial*, XII, vv. 9-10)

Icist esteit acustumet,
Ja seit iço k'il fust desvet,
De sainte Marie honurer ;
Ses ures selt de cuer chanter.
(*Gracial*, XVII, vv. 31-34)[36]

Adunc primes lui suvint
Des matines de nostre mere,
Ki portat sun fiz e sun pere.
Dunc les començat a chanter
E « Ave Marie » a numer.
(*Gracial*, XVII, vv. 68-72)

E ses ures en plurant dist.
Les ures de la dame chiere
Dist il des dunc en sa preere ;
Pur ceo ke la dame l'ama,
Cheün jur ses ures chanta.
(*Gracial*, XV, vv. 16-20)[37]

« A cel'ure chantai matines,
Saintes, duces e divines,
De sainte Marie la bele. »
(*Gracial*, XXXV, vv. 91-93)[38]

Sa religiun n'ert pas fainte,
De tut en tut, si cum est meinte ;

[33] Les deux mentions des heures dans l'ensemble des *Miracoli della Vergine* se lisent ainsi aux miracles du FILS DU ROI DE HONGRIE et du CLERC LUXURIEUX NOYÉ.

[34] Notons l'exception notable de la SACRISTINE (*Cantigas de Santa María*, 55, vv. 11-15) : « e porend' en todo tempo | sempre sas oras dizia / mui ben e conpridamente, | que en elas non falia / de dizer prima e terça, | sesta, vesperas e nona, / (…) compretas e madodinnos | ben ant' a ssa majestade ».

[35] Chez aucun autre auteur elles n'obtiendront ce crédit , et ce alors même que le *Rosarius* accorde une place à d'autres usages de la liturgie des heures, avec le miracle des VIGILES DES MORTS.

[36] [Il avait l'habitude, quelle que fût sa folie, d'honorer sainte Marie. Il avait coutume de chanter ses heures.]

[37] [Et il disait ses heures en pleurant. Il prit dès lors l'habitude de dire en prière les heures de la chère dame. Il chantait chaque jour ses heures pour obtenir son amour.]

[38] Source : « Ipsaque hora sanctae Mariae matutinos ruminabam ».

Kar des emfance la dame ama,
Par dreit us ses ures chanta
Si que une sule n'i remist
Qu'il chascun jur ne deïst.
(*Gracial*, XXXVI, vv. 105-110)

Mais que que ele mesfeïst,
Sainte Marie mut requist.
Vers Nostre Dame out grant amur,
Ses ures chanta chaün jor.
El son servise out grant delit,
Si cum de plusurs ai descrit.
En plurant od gemisement
Dist ses ures pitusement.
Ne laissa rien, que que feïst,
Que a sun servise apartenist.
Dist « Saluz » e « Ave Marie »
Salua la cum Deu amie.
(*Gracial*, XLI, vv. 25-36)

Mais la nunain, pur altres cures,
Ne laissa nul jor les ures
De Nostre Dame ke ne deist,
Ki est mere Jhesu Crist.
Treis feiz a genuils se mist
E treis « Ave Maries » dist.
(*Gracial*, XLVIII, vv. 111-116)

La liste ci-dessus révèle l'imbrication des heures avec une autre dévotion, la salutation angélique (on notera les occurrences du verbe *saluer* ou les mentions de l'*Ave Maria*). Au point que nous pouvons nous demander à quel degré de précision il faut entendre « heures », et s'il ne pourrait s'agir d'un simple synonyme de « salutation ». Notre hypothèse est que, dans notre corpus, on ne parle de récitation des heures que lorsque la prière, quelle qu'elle soit, se fait sans support iconique. En revanche, dès qu'il y a support iconique, c'est de salut qu'il est question, car par l'image la prière se fait davantage relation interpersonnelle, dialogue. Or, tout dialogue commence par un salut. Heures et salut correspondent à deux moments de la dévotion, le premier collectif, le second conduisant vers un moment de prière plus individuel, dans le *Rosarius* :

Les dames matines sonnerent.
Si alerent chanter matines
comme bonnes dames et fines.
Quant le service orent finé
la mere Dieu ont encliné
et l'ymage Nostre Seigneur,
<u>puis s'en va chascune en dortoer</u>.
(*Rosarius*, II, 7, f. 123rb)

2- Dévotions à l'image : points de vue théologiques

Il est temps pour nous d'observer les modalités de ce dialogue des fidèles avec les images cultuelles. Pour ce faire, il nous semble utile de proposer en préambule une présentation brève de l'attitude de l'Occident médiéval face aux images[39]. Cette histoire est une histoire complexe, car elle avance selon deux chronologies parallèles, ou du moins partiellement indépendantes. La première est celle des pratiques, qui conduit de façon assez linéaire de l'hostilité au culte des images, compris comme un vestige du paganisme impérial, à une dévotion de plus en plus complexe et polymorphe ; évolution qui entraîne la multiplication des images de dévotion privée. La seconde chronologie est celle des prises de position normatives de personnes ayant autorité, dont les visages, les statuts et les intérêts divers expliquent grandement les fluctuations d'un discours toutefois sans prise réelle sur les pratiques.

Bien entendu, il a pu y avoir des influences d'une chronologie sur l'autre, et la périodisation proposée par Jean-Claude Schmitt[40] montre assez dans quel sens elle s'est opérée. L'historien propose en effet de distinguer trois périodes :

- les VIIIe et IXe siècles, le temps des grandes querelles, tout d'abord à l'occasion du concile de Nicée, puis par la polémique suscitée par les actes et les écrits de Claude de Turin ;

- les Xe et XIe siècles, où les disputes théoriques étant apaisées, voire oubliées, les images évoluent, dans les faits, de façon spectaculaire : transformation des croix en crucifix, presque toujours reliquaires, apparition de statues reliquaires, puis de statues sans relique, vénérées pour elles-mêmes. L'image en relief s'impose alors dans l'ensemble de l'Occident chrétien ;

- au XIIe siècle, la question des images refait surface, devenant un point récurrent des controverses judéo-chrétiennes, puis, plus généralement, des débats théologiques et philosophiques. Ce sont les gestes iconoclastes orientaux et espagnols au haut Moyen Âge, puis les accusations de dérive idolâtrique au XIIe siècle, qui rendent nécessaires une réflexion dont le but est moins d'instituer que de justifier et de normer des pratiques déjà omniprésentes[41], et parfois dogmatiquement

---

[39] On s'étonnera peut-être de voir ainsi disjointes la définition de l'image (cf. ch. 1) et les consignes dévotionnelles énoncées à son sujet. Cette distinction existait de fait dès le VIIIe siècle, et Marie-France AUZÉPY a fort bien montré que le concile de Nicée avait rétabli le culte des images en faisant l'économie d'une mise au point sur l'essence de la représentation iconique (« L'iconodoulie : défense de l'image ou de la dévotion à l'image ? », in *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, 1987, pp. 157-165).

[40] Jean-Claude SCHMITT, « L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle », in *Nicée II*, *op. cit.*, pp. 271-301.

[41] Jean-Claude SCHMITT (*ibid.*) a montré les usages faits à cette époque pour une définition du culte des images de la théologie mystique de Suger et d'Hugues de Saint-Victor, nourrie de la redécouverte de Denys l'Aréopagite, du *Décret* de Gratien (qui rejette le texte du concile d'Elvire au profit de la lettre à Sérénus et d'une partie du concile de Nicée), des réflexions des

problématiques. Faute de pouvoir changer, sans discréditer l'Église, les comportements des croyants, il s'agit bel et bien de leur donner des justifications théoriques face au Judaïsme et à l'Islam d'une part, face aux hérésies d'autre part.

Le discours entérine et tente de fournir un cadre aux pratiques. Mais celles-ci ont véritablement leur histoire propre[42]. Hostile longtemps aux statues, le christianisme s'est doté rapidement d'un art pictural plan (fresques peintes ou mosaïques)[43], soit très symbolique (pour ne citer que les signes les plus connus, mentionnons l'agneau et le poisson), soit narratif, donnant à voir telle ou telle scène biblique[44]. De telles images ne se prêtent nullement à une adoration ; ornement ou propédeutique au culte, elles ne sauraient y être véritablement intégrées. Toutefois, les études de Jean Wirth ont permis de mettre en évidence, même à Ravenne – l'emblème de cet art paléochrétien – les prémices de ce qui deviendra l'image d'adoration. Il est certes encore possible de dire de quel passage biblique sont inspirées les représentations, mais l'évolution vers la pure frontalité des personnages et la perte d'importance de tout ce qui n'est pas figure humaine y sont très nettes. Jean Wirth conclut qu'il ne reste à ces images qu'à descendre à hauteur de regard humain pour devenir de véritables images cultuelles[45].

Ce n'est pourtant qu'après le sac de Constantinople (1204) que l'Occident découvre pleinement le culte des images planes[46]. Malgré les réticences primitives face à l'image en relief, la dévotion à l'image est longtemps majoritairement une dévotion à la statue. Depuis les travaux de Jean et Marie-Clotilde Hubert, on sait que la statuaire de dévotion prit d'abord la forme de statues-reliquaires, et ce dès

---

philosophes scolastiques sur la nature du culte rendu à l'image, mais aussi des pratiques et de leurs codifications telles qu'on les trouve dans les traités pastoraux comme celui de Guillaume Durand (voir François LECERCLE, *Le Signe et la Relique*, 1987).

[42] Hans BELTING le rappelle clairement en introduction à *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, 1998, « Les théologiens ont toujours cherché à déposséder les images matérielles de leur puissance, lorsqu'elles risquaient de prendre trop de pouvoir dans l'Église. Elles devenaient indésirables dès qu'elles commençaient à exercer un attrait plus fort que les institutions elles-mêmes et à agir de manière autonome au nom de Dieu. Leur contrôle par le seul discours était aléatoire, car, comme les saints, elles atteignaient des couches plus profondes et exauçaient d'autres vœux que ceux qui pouvaient être comblés par les hommes d'Église » (p. 9).

[43] Pour une première approche de l'art des catacombes et des premières basiliques occidentales, on pourra consulter l'ouvrage devenu classique d'André GRABAR, *Les Voies de la création en iconographie chrétienne*, 1994.

[44] De nombreuses études existent sur les diverses scènes ainsi représentées. On pourra se reporter par exemple aux travaux de Meyer SCHAPIRO (in *Les Mots et les Images*, Paris, 2000) sur la victoire de l'armée commandée par Moïse et Aaron contre les Amalécites (*Exode*, XVII, 16).

[45] Jean WIRTH, *L'Image médiévale. Naissance et développements VIe-XVe*, 1989, p. 96.

[46] Voir Hans BELTING, *op. cit.*, pp. 35-37.

l'époque carolingienne[47]. Hans Belting a par ailleurs rappelé que ce type d'image, en relief, était en général placé sur l'autel[48], ce qui ne pouvait qu'encourager la naissance de sentiments dévotionnels, surtout quand le reliquaire prend la forme d'une croix. Rapidement, la relique devient facultative, et lorsque Robert de Mozac reçoit en songe les consignes pour la fabrication de la Vierge de Clermont (fin du Xe siècle), la relique n'est plus nécessaire à la genèse de l'image cultuelle.

La plus ancienne, et la plus largement diffusée au Moyen Âge, des tentatives de normalisation de l'usage des images, est due au pape Grégoire le Grand (590-604), réagissant à la pratique iconoclaste de l'évêque de Marseille, Serenus. Informé des agissements du prélat, Grégoire lui adresse une missive qui sera le texte de référence de tous les modérés occidentaux pendant des siècles. La Lettre à Serenus reconnaît des vertus pédagogiques à l'image (Grégoire serait l'inventeur de l'expression fameuse « Bible des Illettrés »), sans aller jusqu'à prôner le culte de celle-ci. Il ne faut donc pas détruire les images (des motivations esthétiques n'étant pas non plus étrangères au discours de Grégoire) ; en revanche, il faut veiller à la justesse de l'emploi qui en sera fait. Je reprends à Jean-Claude Schmitt sa synthèse de la pensée de Grégoire :

> Cette pédagogie de l'histoire peinte ne se referme pas sur elle-même : elle conduit à l'adoration de Dieu, car 'une chose est d'adorer la peinture, une autre d'apprendre grâce à l'histoire qui est peinte *ce qu'il faut adorer*'. Grégoire écrit même 'se transporter dans l'adoration' de Dieu (*transisse in adorationem*). Mais notons bien que le moyen du *transitus* n'est pas, comme pour les théologiens grecs néo-platoniciens, la puissance sacrée de l'image. Même si la vue de la scène religieuse représentée en peinture invite à l'adoration de Dieu, l'image matérielle n'est investie d'aucune puissance sacrée : elle peut être, à défaut de l'Écriture, l'occasion du *transitus*, elle ne saurait en être le lieu. La vue de l'image doit enfin susciter un sentiment de 'componction', qui soutient l'adoration de la Trinité et inspire les gestes de la prière chrétienne.[49]

Voici définie pour de longs siècles la position tiède de l'Occident : ne détruisons pas les images, car elles peuvent instruire et émouvoir, incitant par là à la piété ; essayons toutefois d'éviter qu'elles ne fassent l'objet d'un culte. Toutefois, cette missive, dont l'autorité ne fait pas de doute, fut rapidement accompagnée d'une autre lettre, apocryphe, supposée avoir accompagné une tablette peinte,

---

[47] Jean et Marie-Clotilde HUBERT, « Piété chrétienne ou paganisme ? Les statues-reliquaires de l'Europe carolingienne », in *Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo : espansione e resistenza*, 1982, pp. 235-275.

[48] Hans BELTING, *op. cit.*, pp. 400-402.

[49] Jean-Claude SCHMITT, « Écriture et image : les avatars médiévaux du modèle grégorien », in *Littérales* 4, p. 119.

envoyée en don par le pape lui-même à l'ermite Secundinus[50]. Le processus de confusion est sans doute totalement achevé au XIe siècle, lorsqu'apparaissent les premières collections miraculaires mariales. Or, cette lettre développe toute une théorie du transport émotif suscité par l'image cultuelle, qui trouve là sa raison d'être propre, et cesse d'être considérée comme un *medium* vers d'autres supports dévotionnels.

L'étape suivante de la réflexion sur les images cultuelles, c'est le VIIIe siècle, et le débat soulevé en terres carolingiennes par les querelles iconoclastes orientales. La position des carolingiens, telle que la définissent, en réaction à l'*horos* du concile de Nicée, les *Libri carolini*[51] n'est pas foncièrement différente de la position médiane définie par Grégoire, condamnant tout autant la destruction des images cultuelles que leur culte[52]. Les *Libri* ne se désintéressent pas totalement des images narratives (*historiae* et non *imagines*), dont la valeur didactique semble acquise, même s'il convient d'être vigilant quant à leur possible caractère mensonger. Quelques années plus tard, contre les gestes iconoclastes de Claude de Turin, Jonas d'Orléans défendra de nouveau cette position. En revanche, pour ce qui est des *imagines*, c'est-à-dire des portraits, les carolingiens s'en tiennent à la définition augustinienne de l'image, qui refuse à l'image l'égalité avec son modèle. Dès lors, le culte voué au prototype n'a aucune raison d'être transféré à l'image. Si dans la génération, le fils est dans une certaine mesure « l'expression » de son père, les images ne portent que « l'impression » de leur prototype. En outre, l'image artificielle est le produit d'une activité humaine. Un tiers intervient entre le prototype et son portrait. Une des preuves de la non immédiateté de la relation entre l'image et son modèle est que l'image (à une époque où n'existe plus le portrait d'après nature) a besoin du nom pour être reconnue comme l'image de telle personne plutôt que de telle autre. Même fidélité à Augustin pour ce qui est de l'argument christologique : pour l'évêque d'Hippone, comme pour les rédacteurs des *Libri carolini*, seul l'homme intérieur peut être dit à l'image de Dieu. L'Incarnation ne saurait justifier l'existence d'images cultuelles.

Toutefois, la doctrine s'est rapidement assouplie après l'époque carolingienne, à en juger par les discours de certains théoriciens. Ainsi Walafrid

---

[50] Il est actuellement impossible de savoir à partir de quand les deux lettres ont commencé à circuler conjointement.

[51] Les *Libri carolini* ont été plusieurs fois édités. Je renvoie uniquement à la dernière édition, celle de A. FREEMAN et P. MAYVAERT, in *MGH, Concilia, II, Supplementum I*, Hannovre, 1998, pp. 97-558. Pour bien comprendre les querelles entre iconoclastes et iconodules, il est indispensable de tenir compte des enjeux politiques et diplomatiques des prises de position de chacun des intervenants. Je renvoie aux communications qui forment la troisième partie de *Nicée II*, *op. cit.*.

[52] On peut lire une présentation d'une grande clarté des *Libri* dans l'ouvrage de Jean WIRTH, *L'Image médiévale*, *op. cit.*, pp. 129-138.

Strabon (*De Exordiis*, 808-849)[53] légitime les portraits tout autant que les images narratives, à condition de ne pas transférer aux choses matérielles l'adoration due aux réalités spirituelles. Malgré un respect apparent des *Libri carolini*, Walafrid Strabon se rapprochait de fait des byzantins, affirmant que toute insulte faite à l'image (en l'occurrence la destruction) était insulte à son modèle. Le synode d'Arras en 1025 devait entériner cette évolution. S'il y a bien *transitus*, il est à sens unique, conduisant de l'image au prototype, mais ne transférant rien du prototype à l'image. La formule empruntée par Jean Damascène à saint Basile : « L'honneur rendu à l'image transite vers le prototype »[54] était en effet connue en Occident depuis longtemps puisque les *Libri carolini* la citent. Mais pour la plupart des théoriciens jusqu'à la fin du XIIIe siècle, l'image est juste un support mémoriel, et le dévot n'adore que la divinité à laquelle l'image le fait penser. La formule de Basile suggère au contraire qu'image et prototype sont unis dans une même adoration. On peut se prosterner dans une attitude d'adoration (réservée à Dieu et pratiquée par toutes les créatures), d'admiration (mais Dieu est seul digne d'être glorifié par lui-même), d'action de grâce, de supplication, de repentir.

C'est surtout dans les années 1225-8 que la formule est redécouverte et véritablement comprise par Philippe le Chancelier, qui l'interprète en passant par la sémantique[55] : un mot peut être employé *in essendo* (pour lui-même, en tant qu'objet d'un métalangage) ou *in significando* (en tant que signe, renvoyant à un signifié). Il en est de même de l'image. Dans le second cas, l'image ne sera que le medium par lequel l'adoration transitera vers le modèle. La théorie est reprise par Albert le Grand (1193-1280) et débouche sur l'acceptation du culte de l'image, déjà bien ancré dans les pratiques occidentales[56]. Le plaidoyer le plus fort en faveur du culte des images se trouve chez son élève Thomas d'Aquin, dont l'extrêmisme déclenche une nouvelle campagne contre les images.

---

[53] *De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis*, cité par WIRTH, *L'image à l'époque romane.*, p. 39.

[54] Basile, *Traité du Saint Esprit,* 18, 45, P.G., tome XXXII, colonne 149. Henri LECLERCQ précise, dans l'article « Images » du *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, que cette formule a été sortie de son contexte christologique de départ. Reste que c'est effectivement extraite de ce contexte qu'elle a circulé au Moyen Âge.

[55] PHILIPPE LE CHANCELIER, *Summa de bono*, p. 2, IV, q. v. 6, a.3 (édition Wicki, volume 2, pp. 972 sqq), cité par Jean WIRTH, « Faut-il adorer les images ? La théorie du culte des images jusqu'au concile de Trente », in *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale*, pp. 28-37, particulièrement p. 32.

[56] ALBERT LE GRAND, *In sententias*, l. 1, dist. 3, a. 19 et l. 3, dist. 9, a. 4 et 5 ; cité par Jean WIRTH, *op. cit.*, p. 32.

3- Prières d'adoration

Le plus attendu par les textes théoriques, c'est, dans la tradition païenne de l'adoration d'image impériale, un culte d'hyperdulie[57], d'adoration accordée aux images de la Mère de Dieu. Autant est grande la précision du vocabulaire latin sur cette question, autant on se heurte à une certaine pauvreté du lexique roman. S'ajoute bien entendu, toutes langues confondues, la difficulté de lire au cœur des pensées et des sentiments des créations littéraires que sont nos miraculés pour connaître l'impulsion première des soins dont ils entourent les images. Il reste possible toutefois de déceler la récurrence de quelques pratiques relevant de l'adoration.

Quelque enseignement du vocabulaire abstrait ?

Le miracle de l'IMAGE DU SARRASIN offre un terrain privilégié pour évaluer la possibilité et la pertinence d'une étude lexicale. Dans le portrait initial du sarrasin, le texte latin disait « (…) licet ipse infidelis erat, supra modum diligebat et venerabatur ». Gautier a pris d'importantes libertés par rapport à ce texte. Dans la réserve du rédacteur latin, Gautier veut lire moins la dénonciation d'un paradoxe qui fait d'un infidèle un dévot à l'image de la Vierge que la mise en évidence d'une bizarrerie : comment une image de la sainte a-t-elle pu parvenir entre les mains d'un musulman ? Contrairement à Alphonse X quelques années plus tard, Gautier se garde de porter quelque jugement que ce soit :

> A dire ne vos sai, par m'ame,
> Ou la trova ne dont li vint,
> Mais en mout grant chierté la tint
> Et mout la garda netement.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, vv. 6-9)[58]

Le verbe *venerari* a-t-il pu gêner Gautier ? Le poète s'en tient au v. 13 à « avoit en mout grant reverence », degré moindre – au moins à nos oreilles – d'attention. De la vénération à la révérence, on descendrait de la latrie à la dulie, du

[57] Qu'on nous permette de citer plusieurs lignes de l'article « Culte » du *Dictionnaire de théologie* : « Parmi les âmes saintes qui ont participé surnaturellement à la perfection de Dieu et du Christ, une s'est distinguée de façon incomparable et a atteint des hauteurs de vertus auxquelles nulle créature après elle ne saurait prétendre. C'est Marie dont l'excellence sublime et inimitable, quoique créée et finie, est ainsi, à cause de sa suréminence, l'objet d'un culte spécialement distingué appelé hyperdulie. » (vol. 3/2, col. 2407)

[58] [Je ne saurais vous dire ma foi où il l'avait trouvée ni comment elle était parvenue entre ses mains. Mais elle avait pour lui une grande valeur et il en prenait grand soin.]

respect dû à Dieu seul à celui accordé à un être digne de déférence (pour des raisons morales ou hiérarchiques). Avant de prêter plus à Gautier qu'il ne livre à nos spéculations, il convient pourtant de s'interroger sur la fréquence et les emplois de l'un et l'autre termes, et de remarquer que le verbe *venerer* ne fait son apparition dans la langue française qu'au XVe siècle. Mais la langue du XIIIe siècle connaît le nom *veneracion*[59], et notre poète, qui ne recule pas, on le sait, devant les néologismes, aurait tout à fait pu inventer le verbe. Il ne le fait pas, car en revanche *reverence* est abondamment attesté, il est vrai dans des contextes plutôt profanes[60]. Il se pourrait bien dès lors qu'insensible à des considérations théologiques trop approfondies, le prieur s'en soit tenu à une solution lexicale simple.

Faut-il toutefois envisager la possibilité d'une gradation, dans le lexique, entre les soins accordés à l'image avant la conversion et de nouvelles pratiques postérieures au miracle ? Cela ne semble guère plus pertinent. Détachons de leur contexte les vers suivants :

> (...) chascun jor par fine rente
> L'aoroit une fois au mains
> A genolz et a jointes mains.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, vv. 16-18)

Il est patent qu'à défaut de sonder les cœurs et les consciences, le poète emploie, avant même le miracle, des termes qui décriraient également l'attitude d'un des plus fidèles chrétiens. Gautier de Coinci ne change pas de lexique à la fin du récit ; au contraire, la queue du miracle réutilise en plusieurs occurrences les verbes *aorer* et *honorer*.

L'analyse des faits est assez radicalement différente chez Alphonse X, qui charge de tous les vices le Sarrasin, et en fait un portrait largement inspiré par les griefs réels courants dans la péninsule ibérique : l'image mariale est une richesse parmi tant d'autres acquise lors de pillages en terres chrétiennes. Sa conservation par le Sarrasin n'est que la preuve d'une totale indifférence religieuse (ses corréligionnaires s'évertuent en général à détruire les images chrétiennes dans les *Cantigas de Santa María*), et son questionnement relève de la curiosité légère et insouciante. Il tient de la brève remarque en passant, et non de la profondeur spirituelle des auteurs latins et septentrionnaux. Il est avant tout une remise en question de l'Incarnation, à cause des réserves rationnelles qu'elle soulève : Dieu ne peut s'être abaissé jusqu'à nous, ni s'être laissé circonscrire. La conséquence directe de cette attitude spirituelle est que les soins dont bénéficie l'image sont ceux réservés à un trésor, à une œuvre artistique :

---

[59] Ce terme reste lui-même d'une grande rareté (*T.-L.* en donne deux occurrences au singulier, *God.* en ajoute une, dans la *Vie des Pères*, mais au pluriel).

[60] Voir *T.-L.*, VIII, col. 1222.

e pois la muito cousyu,
feze-a logo alçar
e guardar
en panos d'ouro teçudos.
(*Cantigas de Santa María*, 46, vv. 29-32)[61]

Pourtant dans ce cas également, le fait de placer l'image sur un piédestal, de l'envelopper de linges précieux rappelle fortement d'autres récits de la péninsule ibérique où des chrétiens iconolâtres entourent de soins comparables des images cultuelles. La frontière est donc bien mince entre le soin de l'objet seul et le culte de son modèle. Placés face à la même incertitude que nous, les poètes ne peuvent que s'en tenir à un vocabulaire indifférencié. Seule nous reste accessible l'étude des comportements des personnages de nos miracles.

Une exigence de pureté

Dans ce miracle de l'IMAGE DU SARRASIN, la seule pratique qui disparaisse de la traduction de Gautier est le bain de l'icône, qui servait certainement à préparer des eaux lustrales aux propriétés thaumaturgiques, davantage qu'à veiller à la propreté des objets, seule notion qui semble intéresser Gautier de Coinci dans ce récit. La queue du miracle est en effet entièrement consacrée à la nécessité de chasser poussière et parasites non des seules images mais des autels dans leur ensemble. Le soin des images n'est chez lui qu'un élément d'un devoir plus général envers les lieux et les objets consacrés. Son discours pastoral commence ainsi :

Bien nos devomes deporter
En sa semblance honeur porter
Quant uns paiens s'i deporta.
Clers, quesqu'il soit, trop grant tort a
Ne se n'est pas cortois ne sages
Qui ne netoie ses ymages
Et les autelz a tot le mains.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, vv.89-95)[62]

La confusion entre image et autel est encore plus patente dans la suite :

Trop a li clers chieres ses mains
Qui un autel noier ne daigne.
Celui vaurroie que l'eraigne
Crevast andex les iex, par m'ame,

[61] [Après l'avoir bien regardée, il la fit placer en hauteur et parer de draps d'or.]
[62] [Nous devons prendre plaisir à faire honneur à son portrait puisqu'un païen y trouva du plaisir. Un clerc, qui qu'il soit, a bien tort, est bien grossier et bête, s'il ne nettoie au moins ses images et ses autels.]

Qui sor l'ymage Nostre Dame
Ordir la voit quant ne l'en oste.
(*ibid.*, vv. 96-101)[63]

Mais il glisse ensuite rapidement vers le thème plus classique de l'entretien des églises, et en particulier des autels, lieu par excellence de la présence de Dieu dans le bâtiment religieux. Replacées dans cet ensemble plus vaste, les prescriptions liées aux images se comprennent plutôt comme consignes ornementales autour du Saint Sacrement :

Tex muce ses deniers en poz
Et telz put toz, tant a d'avoir,
Cui chaut assez petit d'avoir
Ne bel autel ne bele ymage.
(*ibid.*, vv. 134-137)[64]

À l'exception de ce récit, on trouvera quelques lignes sur le nettoyage de l'image cultuelle dans l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, mais les raisons en sont bien plus conjoncturelles que cultuelles ! Les chrétiens, après avoir retrouvé l'image, la baignent pour éliminer les immondices. Aucun auteur ne prête de propriétés miraculeuses à l'eau lustrale ; en revanche, l'image elle-même se met à délivrer une huile prodigieuse.

On retiendra donc que les soins matériels marquant la révérence envers l'image ne font guère partie des habitudes ni des recommandations des auteurs romans de miracles de la Vierge. De-ci de-là se lisent quelques brèves prescriptions touchant l'image au même titre que d'autres objets cultuels. Mais l'exigence de pureté de tout élément entrant en contact par la prière avec l'image et, au-delà d'elle, avec la Vierge est forte. Elle concerne principalement le fidèle, qui doit, pour atteindre cet état de pureté, accomplir des rituels préparatoires à la dévotion. Nous pensons aux formes diverses de la contrition, rares macérations, pleurs et confession.

---

[63] [Le clerc économise bien trop ses mains quand il ne daigne laver l'autel. J'aimerais que l'araignée crevât les yeux à celui qui la voit tisser sa toile sur l'image de Notre-Dame et qui ne la dérange pas.]

[64] [Tel enfouit dans un pot ses deniers, tel empeste l'argent, qui se moque d'avoir bel autel ni belle image.] À ce titre, l'aboutissement du raisonnement de Gautier est quelque peu à double tranchant, puisqu'au moment même où il cherche à établir la suprématie des images mariales sur d'autres plus profanes, il en signale indubitablement cette fonction presque purement ornementale (remarquons tout de même qu'il est ici uniquement question de représentations planes) : « En lors mostiers ne font pas faire / Si tost l'ymage Nostre Dame / Con font Ysangrin et sa fame / En lor chambres ou il reponent / Les gelines qui la mort ponent. » (vv.168-172). Plus tard vient un argument plus économique que spirituel, qui n'est pas sans rappeler les propos de Suger, et dont la conformité avec les sentiments dominants dans le clergé ne fait guère de doute : « Car par l'autel sommes tuit riche / Et vers l'autel sommes tuit chiche. / Telz est par son autel mout gobes (…) ».

Elles sont inégalement présentes dans les collections. Aucune ne les ignore totalement, comme le prouvent les traductions du miracle de THÉOPHILE. Tous les auteurs conservent en effet l'idée d'une démarche de contrition de Théophile avant la première mariophanie. Chez Adgar, elle dure quarante jours et se compose de larmes, de jeûnes et de macérations :

Kar Theofle se purpensa
E en sei meïmes turna
E començа dunc a plurer,
A veillier e a Deu orer.
Jeüna e fist afflictiuns,
Bati sa culpe a genuilluns.
(*Gracial*, XXVI, vv. 345-350)[65]

À la lecture continue des collections, on s'aperçoit que larmes et confession acquièrent une place accrue chez les auteurs du début du XIVe siècle, le compilateur du *Rosarius* et celui des *Miracoli della Vergine*. À titre d'exemple, voici encore quelques vers extraits des *Cinq Vigiles* :

Reva devant l'ymage a la Virge Marie.
En larmes et en plours, jointes mains li deprie
que a son fil te face vrai secours et aïe
si que t'ame ne soit dampnee ne perie.
(*Rosarius*, I, 32, f. 47rb)[66]

Ou de la propre plume du compilateur :

Quant tu iez mis en oroison
geter dois larmes a foison.
Quar oroison Jhesu Crist oint ;
quant larme i est, ele le point.
Anesse pointe va plus tot
Et personne quant pleure, Diex l'ost.
(*Rosarius*, I, 25, f. 7vb)[67]

C'est là une tonalité nouvelle, presque oublieuse de la mansuétude mariale dans les plus anciennes collections. Elle est d'autant plus frappante que, dans le *Rosarius*, la plupart des commentaires de choses, portant un regard très négatif sur la nature humaine, appellent à la pénitence. Au sens propre, nous assistons à un changement de couleur, et le noir fait son apparition dans la littérature mariale ; la

[65] [Car Théophile se mit à penser et à ruminer, puis se mit à pleurer, à veiller et à adorer Dieu. Il jeûna et se mortifia. Il battit sa coulpe à genoux.]

[66] [Va encore devant l'image de la Vierge Marie, prie-la, avec larmes et pleurs, les mains jointes, qu'elle soit pour toi un secours et un recours devant son Fils, afin que ton âme ne soit damnée ni anéantie.]

[67] [Quand tu es en prière, tu dois verser des larmes à foison. L'oraison flatte le Christ ; si l'on y ajoute des larmes, elle l'aiguillonne. Quand on aiguillonne une ânesse, elle presse le pas ; quand quelqu'un pleure, Dieu l'entend.]

cannelle entre ainsi dans le répertoire des images mariales, pour sa couleur sombre plus que pour son parfum.

Enfin, dans le cas de quelques rares « pécheurs exemplaires », la purification passe par une humiliation au sens littéral, par la prostration intégrale. Avant de marcher vers le bûcher, la FEMME DE LAON demande à prier devant une image mariale :

> Devant l'ymage Nostre Dame
> S'est la lasse pasmee en croiz.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 26, vv. 346-7)

Puis elle embrasse plus de cent fois le sol, se redresse et se signe, en invoquant Marie. Le processus est donc complexe qui consiste à s'allonger sur le sol en reconnaissance de sa faute et de sa déférence, mais aussi à inscrire doublement dans son corps et dans son âme le signe salvateur : humiliée sur le sol, la femme dessine avec son corps l'image de la Croix du Salut. Se redressant, elle trace ce même signe sur son front. L'appel à la Vierge est enfin doublé d'un appel au Saint Esprit :

> Em plorant lors le ciel regarde
> Et jete un mout parfont souspir
> En reclamant le Saint Espir,
> En reclamant de toute s'ame
> La grant douceur de Nostre Dame.
> (*ibid.*, vv. 374-78)[68]

Sa purification se parachève en quelque sorte sur le bûcher qui ne parvient pas à la consumer, mais qui brûle ses liens, liens de corde et liens du péché. Par un effet de symétrie, c'est une nouvelle grande prostration qui marque la réconcilation totale de la femme avec son Seigneur, son accession à la sainteté :

> En crois se gist la lasse fame
> Devant l'ymage Nostre Dame.
> (*ibid.*, vv. 611-12)

Il y a certes reprise mais non répétition à l'identique des premiers vers. Le chiasme a son importance qui avant le bûcher place en premier le péché (« la lasse »), qui après l'épreuve ordalique projette au premier plan le signe de la Croix tracé sur le sol. Les pleurs nouvelles dont la femme baigne le sol sont maintenant d'action de grâce, et la miraculée peut mourir en paix trois jours plus tard.

Nous n'en aurions pas tout à fait terminé avec l'ensemble des pratiques qui rendent le dévot digne de s'approcher de la statue mariale si nous n'évoquions les

[68] [Elle regarde alors en pleurant le ciel, implorant dans un soupir le Saint Esprit, demandant de toute son âme l'aide bienveillante de Notre-Dame.] Comme nous avons déjà pu le noter au chapitre 7, l'anaphore « en réclamant » établit une analogie entre Vierge et Esprit.

devoirs de continence et de charité, dont le poids s'accroît également dans le *Rosarius*. Les premières lignes qu'il nous est permis de lire aujourd'hui de la vaste compilation avertissent :

> Se tu vieus saluer Marie
> dignement, ne te rempli.
> N'a cure de pan[se] remplie ;
> sobrement vieut estre servie.
> (*Rosarius*, I, 23, f. 1ra)

La métaphore qui accompagne ces vers est audacieuse mais efficace : un tambour plein ne pourra jamais rendre quelque son que ce soit ; de même, le chant du fidèle ne peut s'élever si sa panse est trop remplie. Les *Cinq vigiles* que nous citions ci-dessus donnent des consignes pour mener une vie pieuse dans le siècle : accomplir régulièrement la charité, c'est-à-dire penser à redistribuer les biens donnés par Dieu, porter partout un message de paix et d'amour, s'efforcer d'être un bon conseiller, éviter les péchés ; enfin, nous l'avons vu, pleurer ses péchés tous les matins à l'Église et prier les deux images. Si les œuvres n'entraînent pas le miracle, elles suscitent une indulgence accrue de Dieu, et son intervention spontanée pour sauver le fidèle égaré. Ceci est vrai chez tous les auteurs, romans comme latins.

Un discours

Nos poètes nous livrent peu de prières originales récitées explicitement devant des images mariales ; les quatre quatrains soufflés par l'auteur des *Cinq vigiles* à son lecteur font figure d'exception :

> Di li : « Je vien a vous, Roïne glorïeuse,
> Dame de paradis, Pucele precïeuse.
> Envers ce pecheür ne soiez desdaigneuse :
> Jugiez sui a la mort se n'en estes piteuse.
>
> Dame, qui es la clef d'aler en paradis
> Dont Eve et Adam nous geterent jadis,
> Qui mener y voudras[69] ja nus n'iert si hardis
> Que paradis li soit contre vous escondis.
>
> D'angres et d'archangres, de tous sains honnouree,
> Sus toutes autres[70] dames beneoite[71] et sacree,
> Daingnez[72] enluminer mon cuer et ma pensee

[69] voudra *ms.*
[70] autre *ms.*
[71] benoite *ms.* ; nous avons corrigé pour raison métrique.
[72] daingne *ms.* ; correction proposée de nouveau pour éviter un vers hypométrique.

si que m'ame ne soit de pechié encombree.

Vous estez le dous lis, la glorïeuse rose,
Le precïeus vaissel ou le Fix Dieu repose,
Secourés m'ame einçois que Sathenas l'enclose
Ne que de paradis li soit la porte close. Amen
(*Rosarius*, I, 32, f. 47rb)

Figure d'exception par leur ampleur, figure d'exception par la consigne d'adoration de l'image qui les précèdent, ces quatrains font enfin figure d'exception par la requête spirituelle qui en est le point d'achèvement. Après l'allégeance à Marie et la reconnaissance de sa gloire céleste, l'orant implore en effet une aide à la conversion, une illumination par la grâce mariale qui le purifie et le rende apte à contempler le mystère de l'Incarnation (« precïeus vaissel »). Au terme d'une navigation sous la lumière mariale, le port désiré ne peut être que le Paradis sur les portes duquel Marie a toute puissance.

Ces vers toutefois sont à la marge du miracle, dans l'épilogue que lui donne le compilateur, comme il convient d'aller chercher après les miracles la paraphrase de l'*Ave Maria* composée par Gautier de Coinci (II Sal 35). Leur ambition est simultanément didactique et lyrique. Ailleurs dans nos récits, les prières sont exclusivement des appels au secours au comble du danger, et elles ne relèvent pas *stricto sensu* du culte, mais plutôt du cri de détresse[73]. Par ailleurs, les auteurs se contentent bien souvent du verbe *saluer* pour laisser imaginer le contenu du discours à chacun des lecteurs. C'est la relation interpersonnelle, nous l'avons dit, qui prime dans le culte des images. Elle commence donc très courtoisement par une salutation, soit un *Ave Maria*, soit toute autre prière commençant par une *salutatio* ou un syntagme pouvant en faire office. Ainsi, en conclusion du miracle I, 23, le compilateur du *Rosarius* exhorte son public :

De saluer Marie doncques
Ne jour ne nuit ne finons onques,
Soit par *Salve*, soit par *Ave*,
Qu'ele nous garde tous *a ve* !
(*Rosarius*, I, 23, f. 2vb)

L'équivalence entre les deux prières ne tient qu'à l'équivalence de leurs *salutationes* que le miracle donne précisément à visualiser. Par les yeux de la DAME LOMBARDE, on assiste en effet au mime par Marie d'une réponse au texte du *Salve Regina* : Marie s'incline en réponse à la salutation « salve » ; invoquée comme « avocate », Marie supplie son Fils (la dame lombarde la voit s'agenouiller devant le Juge) ; elle leur accorde le regard doux demandé par eux.

[73] On retiendra comme exception la traduction du *Magnificat* qui est le cœur du miracle copié aux ff. 22vb-24ra de la *Collection lyonnaise*.

Le chapitre contient également une paraphrase du *Salve Regina*. Le début, « Dieu te saut, roïne du monde » ne diffère nullement, pour la partie *salutatio*, de la traduction donnée au chapitre I, 31 de l'*Ave Regina celorum* :

> Diex te saut, des cielz la roïne,
> Mere du roy a cui s'encline
> Des sains angres la compaignie.
> O la fleur des virges, Marie,
> Aussi comme est plus bele chose
> Entre autres fleurs, de lis, de rose,
> Prie ton fil, mere loiaus,
> Pour le salut de tes feaus. Amen
> (*Rosarius*, I, 31, f. 40rb)[74]

On cherche en vain une parole qui soit réellement un signe d'adoration, puisque les prières prononcées devant la statue semblent se résumer pour nos poètes à la salutation initiale.

Une gestuelle

En revanche, tous les auteurs s'accordent à associer une génuflexion à la dévotion iconique. C'est là la gestuelle minimale mentionnée par les auteurs, gestuelle d'hommage et d'action de grâce ; nécessaire pour saluer l'image, elle peut en revanche très bien elle-même se passer d'image : quand Marie met en fuite le démon qui poussait Agnès au suicide (CONVERSION DE SARAH), la fugitive la remercie immédiatement,

> La bele dame a aouree ;
> loenges, graces li rent maintes,
> genous ploiés et les mains jointes.
> (*Rosarius*, II, 26, f. 11rb)

La scène a lieu en pleins bois et se passe donc tout à fait d'image. Mais ces vers sont peu représentatifs du corpus, où la génuflexion devant la statue est le signe par excellence du respect des fidèles à la sainte. Aussi son évocation est-elle très récurrente, au point, nous avons déjà eu l'occasion de le montrer, de susciter des vers très formulaires chez Gautier de Coinci. Qu'on en juge par ces extraits de deux miracles successifs :

> Une foïe a tot le mains,
> A genolz et a jointes mains,
> Devant l'ymage Nostre Dame.

[74] [Salut à toi, Reine des cieux, Mère du Roi devant qui s'incline la compagnie des anges. Ô Marie, fleur des vierges, comme la rose et le lis sont les plus belles entre les fleurs, prie ton Fils, mère loyale, pour le salut de tes fidèles serviteurs.] Ces vers posent un problème syntaxique ; il faudrait peut-être remplacer les partitifs devant « lis » et « rose » par des articles définis.

(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 38, vv. 321-3)

Chascun jor une fois au mains
A genolz et a jointes mains
Devant l'ymage Nostre Dame
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 39, vv. 77-79)

La *genuflectio recta* étant le geste élémentaire d'hommage, c'est bien souvent elle qui est entendue par le verbe *incliner* en français. Il n'est pas certain, malgré l'étymologie, que le verbe implique l'inclination du buste. Le rapprochement entre deux passages consécutifs du miracle de la SACRISTINE chez Gautier de Coinci incite plutôt à le lire comme synonyme de *s'agenouiller*. En conclusion du miracle, le Prieur exhorte au culte des images mariales :

Certes bien est plus frois que glace
Et petit prise Dieu et s'ame
Qui en l'oneur de Nostre Dame
De doz cuer et de doz corage
N'encline et honeure s'ymage.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 43, vv. 442-446)

L'aventure de la SACRISTINE montre l'extrême bienveillance mariale attendue de cette dévotion ; or l'héroïne

Chascun jor, ainz que passast nonne,
S'agenoilloit la bonne famme
Devant l'ymage Nostre Dame
Cent foïes a tout le mains.
(*ibid.*, vv. 468-471)

En l'absence de précision complémentaire, on s'en tiendra donc, dans tout le corpus, à se figurer une *genuflectio recta*[75] à chaque fois qu'est évoqué un geste d'hommage à Marie ; le plus souvent, les enlumineurs représentent ainsi la prière devant l'image, y compris quand le texte met en scène une gestuelle plus contritionniste. Ainsi des vers suivants de Gautier :

S'agenoilloit devant l'ymage
Nostre Dame sainte Marie.
Por nule rien ne laisast mie
Assez ploroit de chaudes goutes
A nus genolz et a nus coutes.
Sa char, ses os, ses ners, ses vainnes
Lassoit sovent en penre vainnes.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 31, vv 20-26)[76]

[75] Nous reprenons la terminologie d'Humbert de Romans, commentée par Jean-Claude SCHMITT in *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, 1990, chapitre VIII, « De la prière à l'extase », pp. 301-302.

[76] *Prendre vaine*, c'est faire pénitence, c'est la « compunctione gravissima » de la source : « Expletis autem nocturnis vigiliis, cum jam fratres redissent ad lecta, hic ante Dei genitricis altare simul et ymaginem, quantum ei a Deo dabatur et velle et posse, consueverat flectere genua, addita etiam aliquotiens suspiriorum et lacrimarum compunctione gravissima. ». Voir l'article consacré par

Ils décrivent le culte ordinaire rendu à l'image de la Vierge par le SACRISTAIN VISITÉ, un culte fait de macérations physiques permanentes. Or, les miniaturistes n'ont jamais suivi Gautier dans la représentation de cette posture intermédiaire appelée « posture du chameau ». Dans un récit uniquement (les GÉNUFLEXIONS RÉCOMPENSÉES) nous voyons cette prostration aller jusqu'au baiser au sol (*genuflexio proclivis*).

Plus généralement, il faut distinguer deux groupes. D'un côté, la grande majorité de nos artistes qui n'accordent qu'exceptionnellement une importance à la gestuelle. Elle justifie alors un surcroît de miséricorde de Marie, comme face au reniement de THÉOPHILE. Paul Diacre écrivait clairement « terramque crebrius capite percutiens ». Adgar[77] et le poète lyonnais[78] conservent une traduction littérale. L'auteur du *Rosarius* de même n'attache guère d'importance à la gestuelle dévotionnelle. Dans l'autre « groupe », on trouvera Gautier de Coinci, chez qui on a depuis longtemps remarqué la théâtralisation forte des pratiques dévotionnelles et une gestuelle souvent très violente. En plus de la *prosternatio venia* de Paul Diacre, Théophile utilise dans les *Miracles de Nostre Dame* les gestes de la souffrance et du deuil :

> Ses chevialz trait, ses chevialz sace,
> Son vis depiece et esgratine,
> Son pis debat et sa poitrine,
> Et a terre souvent s'estent.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, vv. 898-901)[79]

Peut-être attendue dans une scène de grande détresse, la dramatisation se lit aussi au moment de l'action de grâce, ce qui prouve que le corps est véritablement un acteur à part entière de la prière selon Gautier de Coinci – l'histoire du JONGLEUR DE NOTRE-DAME n'est pas loin :

> Theophilus, qui mout fu liez,
> Trois jors adez agenoilliez
> Dedenz le temple demora.
> Adez gemi, adez ora.
> Ainc n'i menja n'onques n'i but
> N'ainc del temple ne se remut.
> Tant par eut grant devotïon
> Et tant eut grant contricïon

Annette GARNIER à l'expression et aux gestuelles dévotionnelles chez Gautier de Coinci : « Postures de prière. 'Prendre vainnes' chez Gautier de Coinci », in *Ces mots qui sont nos mots*, 1995, pp. 3-17.

[77] « Suvent feri del chief la terre » (*Gracial*, XXVI).

[78] « Theophiles aprés trois jorz / Preie molt fort Nostre Seignor. / En la terre feroit sovent / De son chief en le paviment » (de son chief & el paviment *ms.*) (*Collection lyonnaise*, f. 75va)

[79] [Il se tire les cheveux, il se les arrache, il blesse et griffe son visage, il se bat et rebat la poitrine, et s'étend souvent à terre.]

Et de larmes tele habundance
Qu'environ lui tout sanz doutance,
Se l'escriture ne me ment,
Arousa tout le pavement.
(*ibid.*, vv. 1261-72)[80]

Le moine de la Rioja garde une part de la surenchère dramatique de Gautier de Coinci :

Semejavan sus ojos dos fuentes perennales,
ferié con su cabeça en los duros cantales ;
sus punnos en sus pechos davan colpes *capdales*,
dizié : « Válasme, Madre, como a otros vales ! »
(*Milagros de Nuestra Señora*, q. 853)

Signe complémentaire de la connivence spirituelle entre les *Miracles de Nostre Dame* et la *Vie des Pères*, on lit dans cette seconde collection, de façon plus ponctuelle, des scènes également spectaculaires. Alors que, dans les autres versions de l'ABBESSE GROSSE, la religieuse fait ses prières à genoux, dans le conte de la *Vie des Pères*, elle fait ainsi une *prosternatio venia*, les bras en croix, identique à celle que nous avons vu accomplir à la FEMME DE LAON[81]. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler ici les réserves du liturgiste Humbert de Romans face à l'usage par des laïcs d'une posture qui est celle de l'ordination. Inscription totale du signe christique dans le corps de celui qui lui consacre sa vie, la *prosternatio venia* les bras en croix est, on le comprend, extrêmement rare dans nos collections d'autant que même présente, l'image de la Vierge devient alors très secondaire par rapport à cette image de chair plus essentielle que le dévot trace au sol.

Des offrandes

La dernière marque d'adoration des images se lit dans les offrandes que peuvent présenter les fidèles. Les offrandes ritualisées, régulières, sont extrêmement rares. Certaines remontent au christianisme du haut Moyen Âge, les vœux y ayant pris très tôt la forme de promesses de luminaires permanents. Le corpus garde des traces de cette forme ancienne de dévotion par le miracle des

[80] [Théophile, comblé de joie, resta trois jours agenouillé dans le sanctuaire. Il y gémit, il y pria. À aucun moment il ne mangea ni but, à aucun moment il ne quitta le sanctuaire. Sa dévotion et sa contrition étaient telles, il versait tant de larmes qu'il en baigna vraiment tout le sol autour de lui.]

[81] On complètera ce petit relevé avec deux autres mentions repérées dans les *Cantigas de Santa María* : « E logo que chegou deitou-se tendudo / ant' o altar en terra como perdudo » (*Cantigas de Santa María*, 64, BOUVIER PUNI) ; « Toda a noite ben atenena luz / jouv' esto dizendo e tendud'en cruz / ant' o altar » (*Cantigas de Santa María*, 265, JEAN DAMASCÈNE).

LUMINAIRES DE SAINT-JEAN DE LATRAN. Sur des périodes plus récentes, et quelque surprenant que ce soit, le vœu d'offrande de luminaire est aux yeux de nos auteurs une pratique exceptionnelle, accompagnant une requête (GONDRÉE) ou témoignant d'une action de grâce. Il n'est donc pas surprenant que d'aucuns – intéressés ?- en louent vivement la pratique, à l'exemple de Gautier de Coinci louant le comportement de la mère malheureuse de l'ENFANT QUI CHANTAIT GAUDE MARIA :

> Les chandailles bien employa
> Qu'elle porta devant s'ymage.
> Entendre doivent tuit li sage
> Et bien le doivent tuit savoir
> Que cil et celle fait savoir
> Qui met souvent a grans poigniez
> Les grans tuertis, les grans soigniez
> Devant l'ymage Nostre Dame
> Aussi com fist la povre fame,
> Qui mainte bele et mainte grant
> En i porta pour son enfant.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 13, vvv. 592-602)[82]

Ceci annonce la très originale version du LARRON PENDU qu'on peut lire dans la *Vie des Pères*, où la mère affronte les moqueries des autres femmes précisément pour ses offrandes hebdomadaires disproportionnées à ses maigres moyens de subsistance[83] ; non seulement le miracle récompensera ces dons réguliers, mais la femme fait le vœu d'offrir chaque année un « pain de cire » à l'autel de Marie. La comparaison des textes romans avec leurs sources révèle que les offrandes de luminaires ou de cire sont un apport des poètes vernaculaires. Le récit latin du SIÈGE DE CONSTANTINOPLE décrivait ainsi les prières du patriarche « qui die ac nocte beatissimam virginem una cum viris ac mulieribus pro urbis liberacione exorans,

---

[82] [Elle en a fait bon usage, des chandelles qu'elle a portées devant l'image. Tous les hommes sensés doivent comprendre et savoir qu'il est sage de porter souvent devant l'image de Notre-Dame de grands cierges, de grandes chandelles à poignées, à l'exemple de cette pauvre femme, qui en offrit pour son enfant de bien beaux et de bien grands.] Gautier de Coinci introduit également des offrandes de luminaires dans le miracle de SARDENAI ; l'aveugle guéri par l'icône ne se rend-il pas compte de sa guérison en apercevant les lueurs des lampes offertes à l'image ?

[83] « Touz jours au samedi au soir / estoit des la nonne aprestee, / si avoit demie u denree / d'erbe verde fresce et nouviele, / si l'aportoit desous s'assiele ; / par devant l'autel le jonkoit / et par coustume i aportoit / .ii. cierges ; ançois jeünast / de pain qu'ele nes achatast. » (*Vie des Pères*, XLVI, vv. 20581-589), « Si tost con la none venoit, / an .ii. ses cierges alumoit / et lez metoit devant l'ymage. / Honnour li portoit conme sage / et l'erbe fresce ert espandue ; / ja puiz d'iluec ne fust meüe / pour nul besoing dusqu'a la nuit. » (*ibid.*, vv. 20594-20600). Fugitivement, le don quotidien d'un cierge apparaît de nouveau dans l'interpolation B2 de la *Vie des Pères*, cette fois par la volonté d'un paysan, à qui le cierge vaut substitut d'une parole qui se sait déficiente. Notons toutefois que dans ce récit n'est mentionnée aucune image : « Tele coustume avoit emprise / que chascun jour en cele eglise / de la mere Nostre Seingneur / offroit une chandoille. Au jour / de la seinte sollempnité / une autre offroit en verité / en l'eglise de cil seingneur / qui batisa le Createur. / Ou moustier s. Berthelemi, / son apostre, son Dieu ami, / en offroit une autre ensement. / La quarte offroit devotement / en l'eglise de saint Martin. » (Paris, Bibl. de l'Arsenal, f. 145va).

tandem meruit exaudiri »[84]. C'est à Gautier de Coinci que nous devons l'introduction des offrandes à l'image pour fléchir la miséricorde mariale :

> Chascune nuit par la cité
> Portent les dames grans poingnies
> De grans tortis, de grans soigniez
> Devant l'ymage Nostre Dame.
> De tout son cuer, de toute s'ame
> Devant s'ymage a jointes mains
> Souvent li prie sainz Germains
> Que sa cité et ses creanz
> Desfende et gart des mescreanz.
> (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 12, vv. 78-86)[85]

Les commentaires de Gautier comme le succès de ses dévotions donnent à l'offrande de cierges une force que leur discrétion dans les collections semble leur refuser : pour exceptionnelle, l'offrande de luminaire n'en est pas moins exemplaire.

Présentes dans toutes les collections, les offrandes acquièrent une place singulière dans les *Cantigas de Santa María*, conférant une couleur propre à cette collection. On offre en action de grâce, comme dans la cantiga 172 (une croix en verre et de la cire) ; on éclaire le lieu pour rendre honneur à la sainte :

> As donas daquel convento todas mui gran devoçon
> an en aquesta omagen, e van y de coraçon
> cada noit' e cada dia e fazen grand' oraçon,
> e ven con sas candeas por o log' alumear.
> (*Cantigas de Santa María*, 332, vv. 21-24)[86]

Le fait est particulièrement récurrent dans les récits concernant le sanctuaire de Santa María de Salas, sans toutefois que la liturgie locale soit dite faire une utilisation abondante de la cire comme luminaire. L'offrande a trois significations, non exclusives les unes des autres : le don de cire (ou d'huile) est don d'une matière précieuse ; chrétiens comme musulmans déposent sur l'autel de Marie objets d'or ou d'argent, linges somptueux, etc[87]. La lampe d'argent du chevalier de l'IMAGE QUI REND IMPUISSANT en est un exemple. Le luminaire est en outre symbole de la Vierge ;

---

[84] [Qui priant ardemment la bienheureuse Vierge, nuit et jour, avec les hommes et les femmes de la ville, pour la libération de la ville, finit par mériter d'être entendu.]

[85] [Chaque nuit, les dames portent à travers la ville de grands cierges, de grandes chandelles à poignées devant l'image de Notre-Dame. Saint Germain la prie de tout son cœur, de toute son âme, continuement, les mains jointes, de défendre sa cité et ses fidèles, de les protéger des mécréants.]

[86] [Les dames de ce couvent ont toutes une grande dévotion pour cette image, et s'approchent d'elle de bon cœur nuit et jour pour des prières profondes, avec des chandelles pour illuminer le lieu.]

[87] Voir par exemple la cantiga 258 : « e dando-lle gran loor / poseron ricas offertas logo sobre seu altar » (vv. 51-52).

il peut à ce titre valoir simultanément reconnaissance et allégeance. On le rapprochera des offrandes d'autres symboles commes les fleurs :

> E levava-lle sempre rosa ou outra fror
> ou fruita que achasse de mui bon odor.
> (*Cantigas de Santa María*, 251, vv. 30-31)[88]

Enfin le don a valeur affective, la cire étant bien souvent façonnée à l'image du bénéficiaire du miracle passé ou à venir (cela vaut tout autant pour les enfants qu'on craint de voir mourir ou pour des animaux domestiques). Les *Cantigas de Santa María* présentent une large gamme d'*ex-voto* (effigies mais aussi clous, chaînes, etc.)[89]. Des images non mariales deviennent offrandes privilégiées à l'image de la sainte.

L'écart est grand avec les œuvres les plus archaïques du corpus : chez Adgar, l'image n'est encore qu'un objet, et le culte n'en est guère développé. Pour le prieur de Vic-sur-Aisne, l'image est destinataire premier du culte. Elle peut aussi être elle-même offrande à la sainte vénérée, comme l'image de la Vierge que les voleurs ont emportée avec les reliques de sainte Léocade, et que Gautier lui-même avait commandée :

> Faite entaillier l'ymage avoie
> Et paindre au mielz que je savoie
> En l'onneur de la glorïeuse.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 44, vv. 195-7)

4- Incubation et imposition : l'imago sacra

Genèse de l'image sainte

Cette idée que l'image elle-même est offrande à la sainte est cantonnée à trois œuvres du corpus, les *Miracles de Nostre Dame*, la *Vie des Pères* et les *Cantigas de Santa María*. Alphonse X pointe même du doigt une équivalence pour nous essentielle entre fabrication de l'image et fabrication du poème ; la cantiga 295 révèle en effet les récompenses accordées par Marie à ses serviteurs, en l'occurrence

[88] [Et elle lui apportait toujours une rose ou quelque autre fleur, ou des fruits dont le parfum lui plaisait] ; voir aussi cantiga 245.

[89] Toutes ces pratiques ont fait l'objet, pour la France des XIVe et XVe siècles essentiellement, d'une ample étude de Catherine VINCENT (*Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIIIe siècle au début du XVIe siècle*, 2004).

un roi dont le v. 20 nous dit que « demais trobava », et que nous n'avons guère de mal à identifier comme Alphonse X. Or, à la lecture du poème, il est surtout question de fabrication d'images cultuelles et des dévotions dont elles peuvent être l'objet :

> E daquest' un gran miragre vos quer' ora retraer
> que mostrou Santa Maria, per com' eu pud' aprender,
> a un Rei que sas figuras mandava sempre fazer
> muit' apostas e fremosas ; e fazia-as vestir
>
> De mui ricos panos d'ouro e de mui nobre lavor
> e ponya-lles nas testas pera parecer mellor
> coronas con muitas pedras ricas [...]
>
> E outrossi nas sas festas ar fazia-lle mudar
> senpr' outros panos mais ricos pola festa mais onrrar,
> e ben assi as fazia poner sobelo altar.
> (*Cantigas de Santa María*, 295, vv. 7-19)[90]

Trois étapes se dessinent ainsi dans la genèse de l'image sainte : la fabrication de l'objet, le soin révérencieux, le culte.

De la première étape, on se souvient avoir lu le récit dans l'histoire du PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE (*Vie des Pères*, LII) ; Alphonse X s'attarde également sur l'œuvre des artisans, une première fois dans la cantiga 196 (pour une image païenne) puis dans la cantiga 312, l'IMAGE QUI REND IMPUISSANT. La confrontation des deux récits permet de mettre en évidence un écart important. Voici le processus de création de l'idole païenne :

> El fezera ja as formas, de que sse muito pagava,
> e pois foron ben caentes, o metal dentr' adeitava.
> (*Cantigas de Santa María*, 196, vv. 27-28)[91]

Le geste est avant tout technique. Sans forcer le trait, puisqu'il faut tenir compte également de la différence de matériau, on remarquera que, dans ce premier cas, rien n'est dit de l'attention à l'invention de la forme. Or, cet effort de création devient premier dans la cantiga 312. Le poète nous y peint la dévotion d'un laïc ordinaire envers la sainte, d'un chevalier qui décide de matérialiser sa dévotion dans une statue de la sainte. Pour cela, il fait venir à domicile un artiste, à qui il assure l'atelier, le gîte et le couvert pendant la durée des travaux. Le statut de

[90] [À ce sujet, je veux vous raconter maintenant un miracle prodigieux, fait par Marie – à ce qu'on m'en a dit – en faveur d'un roi qui commandait souvent des images d'elle, très belles et soignées, et les faisait vêtir de linges d'or très précieux, et leur posait sur la tête pour les embellir des couronnes chargées de maintes pierres précieuses. (...) En outre, pour les fêtes, il lui faisait changer ses vêtements pour d'autres plus précieux, pour sa gloire, et ainsi <préparée> il la faisait placer sur l'autel.]

[91] [Il avait déjà fait les moules, dont il était très fier, et quand tout fut bien chaud, il versa dedans le métal.] Syntaxiquement, ce sont les moules qui sont chauds, mais il nous paraît devoir logiquement faire porter également le qualificatif sur le métal.

l'artiste est d'ailleurs suffisamment valorisé pour qu'on pense aussi à accorder à l'artiste « ort' en que s'apartasse », un endroit d'isolement et de recueillement pour pouvoir recevoir l'inspiration divine[92]. Ce détail en dit long sur la dimension spirituelle exceptionnelle de la création d'image religieuse. Le travail de la matière réclame cette tension spirituelle, cette disponibilité à l'inspiration, au sens très noble du terme. L'artiste travaille ainsi dans les meilleures conditions pour réaliser une statue qui sera ensuite offerte au monastère où le chevalier compte se faire enterrer :

> Aquel maestr' a omagen fezo mui ben entallada
> en semellança da Virgen santa benaventurada,
> ben feita d'entallamento e depois mui bien pintada ;
> e pois pagou o maestr' e diss' : « Yd' a bona ventura. »
>
> Des que tod' esto foi feito, | o cavaleiro fillou-a
> e a unu bon monesteiro | que avia y levou-a,
> a que a el prometera, | e tan tost' apresentou-a,
> porque aly escollera | pera a sa sopoltura.
> (*Cantigas de Santa María*, 312, vv. 25-33)[93]

Est-ce cette offrande qui transforme l'objet de pure matière en objet sacré et comme habité par la divinité ? Non, puisque la cantiga raconte comment se trouve sanctifiée la pièce qui a servi d'atelier[94]. Ce n'est donc pas le geste qui consacre l'image, mais l'intention[95]. L'idée n'est pas nouvelle : au XIe s., Guibert de Nogent modifiait déjà la définition augustinienne de l'image en jugeant que l'objet devenait image de tel ou tel par l'intentionnalité de la représentation et l'intentionnalité de la réception[96]. Dans la mesure où ce n'est pas l'image elle-même qui est l'objet d'un culte, mais le prototype, la sacralisation de l'objet intervient quand un regard a su déceler cette inhabitation du modèle dans l'image. Un regard, et non tout regard… une fois voulue et perçue comme image de Marie, l'objet conserve face à toute personne son statut d'*imago sacra* :

> Ca en onrra-las dereit' é

---

[92] Voir Michael CAMILLE, *The Gothic idol. Idelology and Image-making in Medieval Art*, 1989 et, quant aux relations entre artiste et commanditaire savant, Piotr SKUBISZEWSKI, « L'intellectuel et l'artiste face à l'œuvre à l'époque romane », in *Le Travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, 1990, pp. 263-321.

[93] [Ce maître façonna très bien l'image à la ressemblance de la sainte bienheureuse Vierge. Tout était bien fait, la sculpture et la peinture. Le chevalier paya alors le maître et lui dit : « Que la chance vous accompagne ». Aussitôt, le chevalier prit l'image et l'emporta dans un monastère proche auquel il l'avait promise ; il l'y présenta au plus vite car c'était le lieu qu'il s'était choisi pour sépulture.]

[94] Le chevalier souhaite ensuite en faire la chambre conjugale, mais s'y voit condamné à l'impuissance.

[95] Elles sont loin les interrogations des *Libri carolini* sur la consécration des images, sur la possibilité même du geste, sur sa légitimité et sur son efficacité (cf. Jean WIRTH, *L'image à l'époque romane*, Paris, p. 46), loin également les consignes de Guillaume Durand sur la bénédiction des images.

[96] Voir Jean WIRTH, *L'image médiévale*, Paris, 1989, p. 270.

e en lles avermos gran devoçon,
non ja por elas, a la fe,
mas pola figura da en que son.
(*Cantigas de Santa María*, 162, vv. 5-8)[97]

Après cette entrée en matière, le poète alphonsin raconte l'opposition à la volonté des hommes d'une image qui avait été l'objet d'un culte individuel fervent avant d'être condamnée à la discrétion par un évêque qui « a non viu de bon semellar » (v. 31), jugement tout « esthétique » non pertinent en la matière. L'image refuse en effet d'être déplacée, et regagne systématiquement le lieu où elle a reçu les prières du chevalier.

Pour la même raison, il y a pour les images un avant et un après le miracle, car l'objet liturgique est souvent le premier bénéficiaire du miracle. Dans les collections de cette période, le miracle fait de toute image l'objet d'un culte collectif. Parfois même, un lieu est construit pour rendre possible ce culte, comme dans la version de l'IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE des *Miracles de Nostre Dame* :

Sor l'autel fisent asseoir
Une ymage fresche et novele
De Nostre Dame mout tres bele.
Cele ymage mout honoroient
Tuit cil dou chastel et servoient
De luminaire hautement (...)
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 34, vv. 12-17)[98]

De nouveau, c'est l'intention qui change la nature de l'objet. Mais cette intention exerce son pouvoir aux différentes étapes de la création mentionnées plus haut : l'image peut être sacrée parce qu'elle a été immédiatement conçue comme telle, elle peut le devenir par les soins dont on l'entoure, par le miracle qui s'exerce par elle, ou par le culte qu'on lui rend. Une fois acquis ce statut, une fois rendue manifeste la présence, au-delà d'elle, de son prototype, il n'y a pas de retour possible vers un état purement matériel. Le lien entre l'objet et la sainte est indissoluble et justifie les pratiques d'imposition et d'incubation.

Le contact physique avec l'objet

[97] [Car il est juste que nous ayons grand respect et dévotion pour elles, non pour elles-mêmes à vrai dire, mais pour celle dont elles portent les traits.]

[98] [Ils firent déposer sur l'autel une image de Notre-Dame, éclatante, neuve et très belle. Tous les habitants de la cité rendaient grant honneur à cette image en lui offrant force luminaires.]

On voit ainsi confirmée l'analogie entre images mariales et reliques ; pas plus que les secondes, les premières ne peuvent voir rompu le lien qui les unit à la sainte. Les unes et les autres ont des rôles complémentaires, et ce d'autant plus que la chrétienté conserve peu de reliques mariales : quelques rares reliques corporelles (un cheveu à Laon), des reliques par contact un peu plus nombreuses (une chemise à Chartres, un soulier à Soissons[99]…). Nos narrateurs ajoutent à ces objets anciens des legs laissés par Marie lors de ses mariophanies, telle la chasuble offerte à HILDEFONSE, telles encore les gouttes de lait recueillies par les bénéficiaires de lactations et placées dans des ampoules pour être conservées et vénérées. Il vaut la peine de relever que ce sont deux auteurs très iconodules, Gautier de Coinci et Alphonse X, qui accordent également aux reliques la place la plus considérable, en choisissant par exemple d'intégrer à leurs recueils quelques miracles liés aux sanctuaires de Laon et Soissons.

En 1215-1216, le quatrième concile du Latran attacha des indulgences au culte de la *Vera icona*, conservée en l'église Sainte-Croix de Jérusalem à Rome. L'image acquérait ainsi un statut réservé jusqu'alors aux reliques et aux sacrements. Le poids symbolique de cette décision est certain sur le développement du culte des images et leur assimilation générale aux reliques. La cantiga 257 en est peut-être la preuve lexicale, qui narre les dommages subis par les reliques déposées par le roi de Castille à Séville :

> As relicas eran muitas de Santa Maria
> e de santos e de santas, por que Deus fazia
> miragres ; e el Rei ensserró-as aquel dia
> e foi-ss'end' (...)
> (*Cantigas de Santa María*, 257, vv. 10-13)[100]

Le texte ne donne aucun détail sur ces « relicas », mais dit – toujours en employant le pluriel – que seules celles de la Vierge sont retrouvées indemnes quelques années plus tard. Il y a fort à parier que s'il s'était agi de quelque relique corporelle, ou de contact direct avec la sainte, la collection alphonsine aurait rapporté d'autres miracles dus à cet objet. Il est donc très vraisemblablement question d'images de Marie.

Comme les reliques, les images rendent possible la permanence d'éléments du paganisme, et notamment d'une certaine forme de polythéisme. C'est peut-être le recueil alphonsin qui en est le plus flagrant exemple, puisque le nom de la sainte y est de façon très récurrente accompagné d'une précision géographique : certains

[99] Pour nous en tenir à celles dont notre corpus miraculaire porte témoignage.

[100] [Il y avait de nombreuses reliques de sainte Marie, des saints et des saintes, par lesquelles Dieu accomplissait des miracles. Le roi les fit mettre sous clé ce jour-là, puis s'en alla.]

miracles sont accomplis par Notre-Dame de Rocamadour, d'autres par Santa Maria de Terena… Il est d'ailleurs tout à fait parlant d'observer la répartition des miracles « multitopiques » et des miracles locaux dans le recueil alphonsin : lors de la première campagne de rédaction, les seuls miracles locaux sont ceux qui circulent de longue date au sein des collections latines multitopiques. Au cours de la seconde campagne apparaissent des miracles de diffusion moindre, ceux de Rocamadour d'une part (en nombre nettement supérieur à ce qu'on trouvait chez Gautier de Coinci), ceux du Puy, et ceux surtout de plusieurs sanctuaires de la péninsule ibérique. On trouve ainsi dans les *Cantigas de Santa María* douze récits localisés à Terena : tout d'abord les numéros 197 à 199 qui closent le second cycle narratif alphonsin. Puis, disséminés au sein de la dernière tranche, les numéros 213, 223, 224, 228, 275, 283, 319, 333 et 334. La multiplication des pièces montre un intérêt tout à fait singulier du coordinateur du projet pour le sanctuaire espagnol, et il ne fait aucun doute que l'œuvre littéraire remplit également ici une fonction publicitaire. Comment comprendre par ailleurs le délai imposé par Marie au malade de la cantiga 333, qui doit attendre 15 ans la guérison demandée ? Ce délai est tout simplement celui qui s'écoule avant qu'un pèlerinage collectif ne rende apte au témoignagne une foule de chrétiens. La dimension publicitaire est évidente, et elle n'est pas propre au domaine alphonsin[101]. Elle met en concurrence les images de Marie, et par le jeu des noms, comme des saintes différentes prénommées Marie.

L'autre affleurement du paganisme tient aux usages qui sont faits de l'image et/ou de la relique, et en particulier des frontières très minces entre impositions miraculeuses – reconnues par l'Église – et superstition. On sait que les reliques sont réputées pouvoir agir par contact ou par émanation. Les images de même ont un pouvoir miraculeux qui peut tenir du contact fortuit, ou n'ayant pas pour fin d'obtenir le miracle : on pense par exemple au linge d'autel protégé du feu dans le miracle de l'IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL ; on se souvient également de la sacralisation de l'espace où avait été fabriquée l'IMAGE QUI REND IMPUISSANT.

Toutefois, les miracles par contact les plus fréquents dans nos collections sont ceux qui sont recherchés, par l'incubation près de l'image, ou par l'imposition. Les malades affluent – de nouveau tout spécialement chez Gautier de Coinci et Alphonse X – près des sanctuaires détenant reliques ou images afin d'y résider dans l'espoir d'une guérison[102]. Le modèle de ce type de récit est le miracle assez ancien

[101] Voir les travaux de Gabriella SIGNORI, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, 1995.

[102] D'après André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires*, 1999, les incubations près de la statue remonteraient à l'Antiquité et aux images d'Asclépios : « Cette politique [de canalisation des pratiques superstitieuses] réussit d'autant mieux qu'elle s'accompagne de la récupération de certaines pratiques de la médecine antique, comme le pèlerinage thérapeutique ou l'incubation, c'est-à-dire le fait de dormir dans un sanctuaire pour y être guéri, au bout de quelques jours, après un songe ou une vision survenue pendant le sommeil. »

du PIED COUPÉ. Les impositions sont en revanche une exclusivité du recueil galicien. Elles concernent aussi bien des personnes que des biens, non sans excès. Ainsi, l'image de Marie, placée dans un champ, est supposée réussir à en éloigner les intempéries, de façon tout à fait merveilleuse. De cultuelle, l'image se fait magique, et en cela presque inquiétante. Certes, il convient de prendre en compte l'ensemble des *Cantigas de Santa María*, de rappeler combien l'image mariale est aussi image christique, et quelles peuvent être les analogies entre le signe de la Croix et l'effigie. Mais un œil critique ne relèvera pas moins la similitude de comportement entre ces impositions magiques et des usages lourdement condamnés de l'Eucharistie dans des poèmes voisins.

On comprend la rareté de ces impositions miraculeuses dans des collections plus « contrôlées », entendons rédigées par des poètes qui sont aussi des prédicateurs. Pourtant, l'usage des amulettes est une réalité historique indéniable, et le très sévère prédicateur dominicain du *Rosarius* en cite une, de fabrication et d'usage personnel, au chapitre I, 27 :

> *Credo in Deum* ai escrit
> De ma main, et aussi ai dit
> Qu'en ma main soit mis a la mort :
> Grant povoir a contre le tort.
> (*Rosarius*, I, 27, f. 14vb)[103]

Or, cet usage talismanique d'un écrit se lit dans les *Cantigas de Santa María* à propos du codex de l'œuvre alphonsine. Dans la cantiga 209, le roi malade consulte certes des médecins, mais demande en outre qu'on impose sur son corps le recueil marial. Il obtient alors une guérison que la médecine n'avait pas pu lui apporter :

> mas mandei o Livro dela aduzer ;
> e poseron-moi, e logo jouv' en paz
>
> Que non braadei nen senti nulla ren
> da door, mas senti-me logo mui ben.
> (*Cantigas de Santa María*, 209, vv. 29-33)[104]

L'intérêt du texte est renforcé par la narration à la première personne du singulier, alors que d'autres miracles de guérison d'Alphonse X sont racontés dans le même recueil à la troisième personne (qu'on relise la cantiga 235 et jusqu'à la prière du roi malade à la sainte, la cantiga 279). Les pièces semblables sont assez rares ; ce sont le prologue et la cantiga 256 qui commence une énumération de souvenirs d'enfance par des vers touchants d'intimité

[103] [J'ai écrit de ma main « Credo in Deum », et j'ai demandé qu'on le place dans mes mains à ma mort : c'est d'un grand recours contre le Mauvais.]

[104] [Mais je demandai qu'on apportât son Livre. On le posa sur moi, et aussitôt j'en fus apaisé. Je cessai de crier et de souffrir. Au contraire, je me sentis aussitôt très bien.]

E dest' un mui gran miragre | vos quero dizer que vi,
e pero era menyno, | menbra-me que foi assi,
ca m'estava eu deante | e todo vi e oý,
que fez[o] Santa Maria, | que muitos fez e fará.
(*Cantigas de Santa María*, 256, vv. 5-8)[105]

Dans ce même texte, c'est une image de la sainte qui est imposée sur le corps de la reine Béatrice, épouse de Fernando III :

Mas la Reyna, que serva | era da que pod' e val,
Virgen santa groriosa, | Reynna espirital,
fez trager huna omagen, | mui ben feita de metal
de Santa Mari' e disse : | « Esta cabo mi será.

Ca pois eu a sa fegura vir, atal creença ei
que de todos estos maes que atan toste guarrei
porend' a mi a chegade e logo lle beijarei
as sas manos e os pees, ca mui gran prol me terrá. »
(*ibid.*, vv. 25-33)[106]

D'une génération à l'autre, l'usage se perpétue d'utiliser la médiation d'un objet pour obtenir la faveur mariale. Mais le roi poète s'est fabriqué une image très précieuse et très personnelle, celle du chœur des chantres de la Vierge dirigé par sa main savante. Le codex – et l'on sait le soin que le souverain a apporté à sa confection – tient lieu de statuette de Marie. Il se prête, comme le petit phylactère du prédicateur dominicain, à un usage talismanique[107]. On se souvient que dans la *Vie des Pères*, le miracle consistait à cacher dans la bouche d'un défunt un phylactère signifiant à tous, créatures célestes comme terrestres, que l'homme était mort en récitant l'*Ave*, et à lui gagner ainsi le Paradis. Au XIVe s., il est possible qu'un usage comparable ait été fait des *Miracles de Nostre Dame* ; cela pourrait expliquer la série de portraits princiers de la fin du manuscrit de Soissons[108].

---

[105] [Je veux vous raconter un prodigieux miracle que j'ai vu de mes yeux, et je m'en souviens clairement, même si j'étais alors un petit enfant, car il s'est produit devant moi. J'ai tout vu et tout entendu. C'est sainte Marie qui l'a fait, elle qui en a tant faits et en fera tant.]

[106] [Mais la reine, qui servait fidèlement la Toute-puissante, la sainte Vierge glorieuse, la Reine spirituelle, fit apporter une image de métal, bien ouvragée, de sainte Marie et dit : « Je vais la garder près de moi, car je suis sûre qu'une fois que j'aurai vu son portrait, je guérirai immédiatement de tous mes maux. Apportez-la moi donc et je baiserai ses mains et ses pieds ; j'en tirerai grand profit.]

[107] Ceci peut faire penser aux rouleaux de sainte Marguerite, qu'on pendait dans des amulettes au cou des parturientes, et dont nous conservons encore de nombreux spécimens.

[108] Ce n'est là toutefois qu'une hypothèse, émise par Nancy BLACK (« Images of the Virgin Mary in the Soissons Manuscript », in *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, 2006, pp. 253-277), et fondée sur des arguments fragiles : la présence du manuscrit dans les bagages royaux lors de la bataille de Poitiers n'en fait nullement un objet singulier ; quant à la typologie des images cultuelles représentées dans le *codex*, elle est très conforme à l'ensemble de la tradition manuscrite des *Miracles de Nostre Dame*. Le soin spécifique apporté aux collections miraculaires n'est pas une invention de quelques poètes romans. Dans le prologue des *Miracula Sanctae Mariae Constantiae*, Jean de Coutances notait « constituit ut virtutum miracula, quae in eadem viderant,

5- Salutation : la sainte conversation

L'objet devient donc *imago sacra* à partir du moment où il voit converger vers lui comme vers une incarnation de la sainte les regards des dévots. Nous avons vu plus haut comment pouvaient se manifester les prières d'adoration des fidèles, mais aussi comment l'adoration s'effaçait parfois devant la seule salutation, comment par exemple les heures étaient souvent résumées pour nos poètes vernaculaires à la récitation de l'*Ave*. Inversement, on lit parfois *Ave* au sens très générique de « prière ». La salutation angélique joue donc un rôle essentiel dans le culte iconique.

Variations d'un texte majeur

La salutation angélique, prière fondamentale enseignée aux enfants, connaît de nombreuses mutations, dans les pratiques comme dans nos textes. Réduite à sa plus simple expression, « Ave », elle suffit à dire le « salut Notre-Dame ». Mais celui-ci, appuyé sur la glose de la prière, peut aussi s'enfler.

Dans le plus ancien noyau de miracles latins, la dévotion à Marie passe par la récitation de la salutation angélique, parfois sans aucun support matériel. C'est à ce point l'essence même de toute dévotion qu'Adgar insère la salutation angélique même à des endroits où le texte latin ne la mentionnait pas nécessairement. Ainsi, dans le miracle du PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, on passe de « sed tamen quamvis videretur ita irreligiosus, sanctam Mariam matrem domini non parum diligens singulis horis laudes Dei ejusque canebat, et dum eas caneret, semper stabat »[109] à

> Mais nequedent, que qu'il feïst,
> Mult cheri la mere Crist,
> Mut l'ama e mut la servi ;

---

ad laudem Domini et honorem gloriose Domine sue, Dei genitricis, et edificationem successorum, veraci et competenti calamo conscriberentur, disponens et praedicens, quod eorundem miraculorum librum auro et geminis de foris ob honorem B. Mariae Virginis operiret » (cité par Gabriella SIGNORI, « La bienheureuse polysémie », in *Marie. Le culte de la Vierge*, *op. cit.*, pp. 591-617, part. p. 606).

[109] [Mais quelque irréligieuse que semblât sa vie, il aimait au plus haut point sainte Marie, la mère du Seigneur, et chantait toutes ses heures de même que celles de Dieu. En chantant, il restait debout.]

Suvent cria a li merci
De ses mesfaiz, de sa folie,
E dist sovent 'Ave Marie'.
Cheün jur ses hures chantat
E tuz tens, quant il la load,
Tut tens estut, unkes ne sist,
Itant cum il ses ures dist.
(*Gracial*, XI, vv. 61-70)[110]

Les textes et les collections suivantes ne feront qu'accroître ce phénomène, et il est peu de portraits de futurs miraculés qui ne contiennent soit cette citation minimale « Ave Maria », soit le substantif *salutatio* ou le verbe *salutare*. L'évolution se fait ainsi vers une nette prolifération, et surtout vers un usage de plus en plus « magique »[111]. On comparera sur ce point les divers récits mettant en jeu une tentative de séduction d'une jeune femme par le diable. Dans le plus ancien récit, la MAGIE NOIRE, Adgar ne précise pas pourquoi les diables ne parviennent pas à fléchir la moralité de la jeune femme. Chez son successeur, c'est la récitation de l'*Ave* qui dresse un bouclier autour de la récitante. Au terme de l'évolution chronologique, on lit des récits où l'*Ave* fait plus que protéger la jeune femme puisqu'il met réellement et efficacement en fuite les démons. Mais en rapprochant diverses versions tardives des DIABLES MIS EN FUITE PAR L'AVE MARIA, on s'aperçoit que seul l'auteur vénitien s'en tient vraiment aux deux mots « Ave Maria ». Le compilateur du *Rosarius* développe deux fois la prière :

« Ave Maria, bele dame,
secourés ceste povre fame. »
(*Rosarius*, I, 29, f. 24rb)

(…) « Pucele Marie,
aidiez moy que vilenie
ne me fasse cest encombrier
qui ainsi me vieut conchier. »
(*Rosarius*, II, 34, f. 228ra)[112]

Même dans ces cas de grand péril et d'urgence, l'appel à Marie prend la forme d'une prière structurée et personnalisée. Ce serait donc donner une image bien déformée que de réduire à ces deux mots la salutation angélique dans les récits de miracles. La plupart des collections donnent en au moins une occurrence une

[110] [Et pourtant, quoi qu'il fît, il chérissait beaucoup la Mère du Christ. Il l'aimait et la servait ; souvent il implorait sa pitié pour ses méfaits, pour sa folie. Souvent il disait « Ave Marie ». Chaque jour il chantait ses heures, et toujours, toujours, quand il la louait, il restait debout. Il ne s'asseyait jamais tout le temps qu'il disait ses heures.]

[111] Cet usage magique va de pair avec la conviction que Marie interviendra nécessairement, ou que si elle ne le fait pas, ce peut lui être reproché. Nos textes gardent quelques traces de la pratique de la *clamor*, devenue rare au XIIIe siècle ; voir Jean-Claude SCHMITT, « La Croyance au Moyen Âge », article repris dans *Le Corps, les rites, les rêves, le temps*, Paris, 2001, pp. 77-96.

[112] [« Vierge Marie, aidez-moi, que cet importun, qui voudrait me souiller, ne puisse me faire subir de déshonneur ! »]

récitation, en latin ou en langue romane, de l'ensemble de l'*Ave*, parfois même avec l'adjonction d'une phrase impétratoire[113] de formulation encore très souple.

À côté de traductions très littérales (voir tableau ci-dessous) s'ouvre un chemin vers l'appropriation de la prière. C'est cette voie qu'emprunte Adgar dès le début de son recueil : l'épithète « Deu amie » appelle « ma chere dame » ; comme au sein de la Trinité, la relation entre Dieu, la sainte et le chrétien est une relation tissée d'amour[114]. Par Marie est assuré le lien entre le fidèle et son Dieu ; aussi Adgar restraint-il le cri du SACRISTAIN NOYÉ à cette requête de cœur transi : « pens de mei » [« Pense à moi »].

« … Ave Marie,
Pleine de grace, Deu amie,
Damnedeu seit ensemble od tei.
Ma chere dame, pens de mei. »
(*Gracial*, II, vv. 11-14)

(…) « Ave Marie
de Saint Esperit raemplie,
pleine de grace, Deus ou toi.
Li fiz de Deu naistra de toi. »
(*Collection lyonnaise*, f. 22va)

Diex te saut, Marie
De grace remplie.
Diex en toy habite.
Tu ies beneite
Sus les fames toutes.
Est benoit sus toutes
Le fruit de ton ventre,
Diex qui en toy entre.
(*Rosarius*, I, 29, f. 23ra)[115]

Le compilateur du *Rosarius* fait suivre sa très simple traduction de l'*Ave* d'une paraphrase attribuée à un certain Gautier l'Épicier ; cette paraphrase amplifie le texte par l'évocation de grands moments de la vie de la Vierge et du Christ. Mais le corpus contient d'autres paraphrases où la partie impétratoire prend toute son ampleur : les cent cinquante quatrains du *Salut Nostre Dame* de Gautier de Coinci sont ainsi très régulièrement composés de deux alexandrins laudatifs suivis de deux alexandrins impétratoires. La cantiga 80 enlasse de même la louange et la requête, en une structure qui informe jusqu'au refrain :

[113] La partie impétratoire (« Sancta Maria, mater Dei, ora pro nobis peccatoribus, nunc et in hora mortis nostrae ») n'est pas encore figée au XIIIe siècle. Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure ou Thomas de Cantimpré ne connaissent, ou en tout cas ne commentent, que la formule brève. Voir Gérard GROS, *Ave Vierge Marie. Étude sur les prières mariales en vers français (XIIe- XVe siècles)*, 2004, pp. 115-116.

[114] Huit siècles plus tard, Hans-Urs von BALTHASAR offrira l'amour comme « troisième voie » pour comprendre le mystère trinitaire (*L'amour seul est digne de foi*, traduction française, 1999).

[115] Passage allogène

De graça chena e d'amor
de Deus, acorre-nos, Sennor.
(*Cantigas de Santa María*, 80, refrain)[116]

Comme dans la formule désormais acquise, cette requête demande aide et protection à la sainte en toutes circonstances, « u mester for ».

Le rosaire

Nos auteurs écrivent à l'époque où entre véritablement dans les pratiques une forme pourtant ancienne d'amplification, qui consiste à répéter des séries de prières, le plus souvent avec insertion entre chaque élément de courts textes méditatifs. C'est ce qui aboutit au cours du XIIIe siècle au rosaire[117].

C'est au nom d'une salutation angélique répétée cent fois que Marie refuse d'intervenir pour punir l'adultère dans le miracle des DEUX RIVALES :

« Ne li voil mal : ele est ma drue ;
Chascun jor cent feiz me salue,
Cent feiz s'agenuille ensement
A mei chaün jor bonement. »
(*Gracial*, XLIII, vv. 19-22)[118]

Le lien entre rosaire et mystères joyeux a été bien étudié par les liturgistes[119]. Mais le corpus donne un autre témoignage de l'élaboration en cours, dans les variations qu'a connues le miracle des CINQ FLEURS EN LA BOUCHE. Le texte latin s'en tient à une dévotion verbale qui construit sur les initiales de la Vierge une séquence de cinq psaumes davidiques, un petit psautier, loin encore du grand psautier marial. Chaque *item* du psautier se compose d'un psaume, d'un *Gloria* et d'un *Ave*. Gautier de Coinci conserve une partie uniquement de cette idée, en supprimant le *Gloria* et en substituant à *l'Ave* la gestuelle seule de la salutation :

Ces cinc saumes que j'ai ci dites,

---

[116] [Comblée de la grâce et de l'amour de Dieu, secours-nous, Dame.]

[117] Dès le XIIe siècle sont attestés des psautiers de la Vierge enlaçant prières et méditations. On trouve ainsi mention de *Psalteria Mariae* chez Césaire d'Heisterbach, Jean de Mailly et surtout Thomas de Cantimpré.

[118] [Je ne veux pas lui faire de mal ; elle est ma douce amie. Chaque jour elle me salue cent fois. Chaque jour encore elle s'agenouille cent fois devant moi.]

[119] André Duval, art. « Rosaire », dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XIII, col. 937-980, Paris, , 1988 ; M.M. GORCE, art. « Rosaire », dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 13/2, col. 2902-2911, Paris, 1937 et H. THURSTON, art. « Chapelet », dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t 3/1, col. 399-406, Paris, 1948.

Qui ces cinc roses senefïent,
A toz lettrés lo qu'il les dïent
Chascun jor, une fois au mains,
A genolz et a jointes mains
Devant l'image a la pucele
Qui alaita de sa mamele
Et norri son fil et son pere.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 23, vv. 52-59)[120]

Le poète alphonsin, lui, ne cherche pas à décrire de dévotion spécifique et le choix des cinq psaumes semblerait presque hasardeux. Le mot « resal » perd le lien établi entre la dévotion et le miracle par le texte latin grâce au mot « rosarius », qui suggérait pourtant, par la naissance du rosier sur la dépouille du fidèle, que cette pratique dévotionnelle était ce qui restait d'essentiel de toute la vie de l'homme. Toutefois Alphonse X sait valoriser et l'invention poétique consacrée aux prières (dans la cantiga 202, Marie dit qu'elle aime qu'on compose pour elle « prosas »), et les effets d'accumulation des textes, comme le révèle l'histoire de la COURONNE DE ROSES[121].

Bien évidemment, c'est dans le *Rosarius* que la dévotion au rosaire atteint son développement maximal. Nous ne ferons ici que rappeler qu'elle est même la matrice de l'ensemble du recueil. Le cycle de cent cinquante *Ave* y est récité par le JEUNE HOMME BRABANÇON (*Rosarius*, I, 33) comme il l'était dans le corpus plus ancien par Eulalie (SALUTS ABRÉGÉS). Plusieurs différences méritent toutefois d'être relevées. D'une part, et c'est essentiel, la dévotion d'Eulalie avait besoin de l'image ; chaque récitation de la salutation angélique permettait à Eulalie de jouer le rôle de Gabriel dans un tableau de l'Annonciation). Marie elle-même en reconnaît l'efficace dans son discours à la moniale :

Car bien saches, ma douce suer,
Qui me salue bien a trait
Tel bien et tel joie me fait
Et telz douceurs au cuer me touche
Nel porroit dire humainne bouche.
Suer, cis salus m'est si tres biaus
Que toz jors m'est fres et novialz.
Qui de bon cuer le me pronunce
Tout aussi grant joie m'anunce
Con fist Gabriel, li archangeles,
Quant me dist que li rois des angeles
S'aomberroit en mes sains flans.
Fres et novialz m'est en toz tanz.
Quant vient a *Dominus tecum*,

[120] [Ces cinq psaumes que j'ai nommés, et qui sont représentés par les cinq roses , je recommande à tous ceux qui savent lire de les réciter au moins une fois par jour, à genoux, les mains jointes, devant l'image de la jeune fille qui a nourri de son sein et élevé son fils et son père.]

[121] On la lit également chez Bonvesin della Riva, que nous avons écarté de notre étude sur des critères numériques.

Tant m'est sades et de doz non
Qu'il m'est avis qu'en mon saint ventre
Sains Esperis de rechief entre.
Au cuer en ai si tres grant joie
Qu'il m'est avis qu'enchainte soie
Si com je fui quant mes doz pere
Daigna de moi faire sa mere.
Si grant leesce au cuer m'en touche
Que nel saroit reciter bouche.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 29, vv. 70-92)[122]

Encore y faut-il lenteur et application. Nous ne sommes pas là pour faire le procès de figures littéraires, mais il est bien vrai que la prière de bouche prend une importance parfois plus grande que la prière de cœur, du moins dans les récits les plus brefs. La dévotion récurrente fait l'objet de surenchères, ou plus exactement, le nombre initial de cent cinquante *Ave* est pris pour une formule rhétorique, à laquelle on peut en substituer d'autres, et l'on passe ainsi de la centaine au millier de prières quotidiennes :

(…) ca un gran livr' enteiro
rezava cada dia, | como nos aprendemos,
(…)
De grandes oraçones | sempre, noites e dias.
En sen esto rezava | ben mil Ave Marias.
(*Cantigas de Santa María*, 71, vv. 12-16)

Touz les jours Willes li courtois
la saluoit .iii. mille fois
en disant *Ave Maria*.
(…)
Et sa paternostre disoit
mil fois chascune jor.
(La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 122r)

Dans les deux citations ci-dessus, on constate l'inflation du nombre de salutations angéliques, mais surtout leur association avec d'autres pratiques, la récitation tout

[122] [« Sache, ma chère sœur, que qui me salue posément me procure un tel bonheur et une telle joie, me met au cœur une telle douceur qu'aucune bouche humaine ne saurait les décrire. Ma sœur, ce salut m'est si agréable qu'il me semble toujours frais et nouveau. Celui qui me l'adresse de bon cœur me donne une aussi grande joie que l'archange Gabriel quand il me dit que le roi des anges viendrait s'abriter en mes saintes entrailles. À tout moment il me semble frais et nouveau. Quand on arrive à *Dominus tecum*, les paroles me sont si charmantes et douces que j'ai l'impression que le Saint Esprit pénètre de nouveau en mon ventre. J'en ai au cœur une joie si grande qu'il me semble être enceinte comme quand mon doux père daigna faire de moi sa mère. Une si grande douceur s'empare de mon cœur qu'aucune bouche ne saurait la décrire. »] Source : « Quia quando me salutas salutatione angelica, scias me magnum gaudium percipere. Et maxime dum dicis mihi Dominus tecum prolixius, huius gaudii quod tunc habeo modus non potest proferri ullis vocibus. Nam tunc mihi videtur quod similiter in me sit Filius meus, quando fuit cum pro peccatoribus de me nasci dignatus est, Deus et homo verus. Et sicuti tunc fuit mihi gaudium ineffabile, ita et nunc cum mihi dicitur Dominus tecum, angelica salutatione ».

aussi récurrente du *Pater noster* dans le second exemple, et vraisemblablement la lecture d'un livre d'heures, visiblement peu familière au poète, dans le premier.

Les *Miracles de Nostre Dame* et le *Rosarius* ouvrent véritablement la voie à des dévotions plus élaborées, plus spirituelles et plus personnelles. Ce qui se joue tant dans le rosaire que dans la dévotion à l'image – nous insistons sur le fait que les deux ne sont pas exclusifs l'un de l'autre – c'est une relation avec Marie qui est essentiellement privée, intime[123]. Les images de dévotion que la *devotio moderna* propagera sont inconnues de nos auteurs[124]. Pourtant, fugitivement s'ébauche un tête-à-tête très pudique et tendre. L'idée d'une rencontre très individuelle gagne du terrain. Absente ainsi des versions latines de la légende de la SACRISTINE, on la voit apparaître dans le texte de la *Vie des Pères* :

> A ce fu aüsee et mise :
> totes les fois ke hors estoit
> del servise k'ele fesoit,
> seule, sanz conpaignie d'ame,
> devant l'imaige Nostre Dame
> se mettoit nus genolz a terre
> por merci de ces pechiez querre.
> (*Vie des Pères*, XIV, vv. 6927-6933)[125]

Dévotion d'initiative privée, elle se fait en dehors des heures canoniales, et recherche volontiers la solitude. On se souvient de SAINT BON se cachant pour parvenir à se faire enfermer dans l'église chaque soir. L'auteur anglo-normand qui a travaillé sur le même schéma que la *Vie des Pères* développe alors un long dialogue, très sincère, où la SACRISTINE confie à la Vierge les tourments dont elle est assaillie. La forme des dévotions devient secondaire par rapport à l'isolement dans un tête-à-tête.

L'image fait office de famille de substitution pour l'IMPÉRATRICE pendant la longue absence de son époux ; on voit dans nos récits des hommes et des femmes se mettre à l'écart, attendre le départ d'une communauté pour entrer dans ce dialogue avec l'image, et particulièrement avec la statue. La salutation angélique, prière simple et brève, universellement connue, est ensemble la *salutatio* et la *captatio benevolentiae* d'un dialogue tissé de révérence, de douceur, de spiritualité et de sensualité. À la fin du PIED COUPÉ, Adgar compose quatre vers d'invocation :

---

[123] Éric PALAZZO parlait déjà dans « Marie et l'élaboration d'un espace ecclésial au haut Moyen Âge » (in *Marie. Le culte de la Vierge*, Paris, 1996, pp. 313-325) des autels mariaux comme de « lieux d'intimité » (p. 317).

[124] Voir Sixten RINGBOM, « Images de dévotion et dévotions imaginatives. Notes sur le rôle de l'art dans la piété du Moyen Âge », traduction française in *Les images de dévotion. XIIe-XVe siècle*, 1995, pp. 7-40.

[125] [Voici ce qu'elle avait entrepris et dont elle avait pris l'habitude : à chaque fois qu'elle laissait son service, elle allait devant l'image de Notre-Dame, genoux nus posés au sol, demander pardon de ses péchés.]

« Ave », meschine gloriuse !
« Salve », reïne preciuse !
« Gaude », mescine vertuuse !
« Vale », covine Deu espuse !
(*Gracial*, XXI, vv. 110-113)[126]

Chaque vers commence par une variation sur le motif de la salutation[127], et les apostrophes qui suivent s'efforcent de séduire – au sens étymologique comme au sens courant – Marie par de multiples voies : l'adresse courtoise à la jeune femme, la déférence envers la souveraine, la reconnaissance du pouvoir, la révérence due à la quasi déesse. Le lexique est celui du respect et de l'admiration. Résolument, l'*Ave* est indissociable d'une autre prière, le *Gaude Maria*[128], prière de la connivence spirituelle et amicale, qui ouvre la voie à l'intensité des échanges pieux et amoureux.

[126] [« Ave », jeune femme glorieuse ! « Salve », reine précieuse ! « Gaude », jeune femme vertueuse ! « Vale », épouse de Dieu] Dans le dernier vers, *covine* et *espuse* sont deux synonymes, ayant en dénominateurs le complément de nom « Deu » (voir l'article *covine* dans l'AND).

[127] On reconnaît les amorces de phrases de l'*Ave Regina Caelorum* : « Ave, Regina cælorum / Ave, Domina angelorum. / Salve, radix, salve, porta / Ex qua mundo lux est orta. / Gaude, Virgo gloriosa, / Super omnes speciosa. / Vale, o valde decora / Et pro nobis Cristum exora. ».

[128] Le corpus en donne plusieurs traductions : *Gracial*, XLI, vv. 38-51 ; *Milagros de Nuestra Señora*, q. 119 ; *Collection lyonnaise*, f. 51vb ; *Rosarius*, I, 32, f. 43ra ; *Miracoli della Vergine*, XXX.

Chapitre 12

Oraison est pleine de miel

> Et d'abord, après avoir longtemps et curieusement été à la quête des textes tant latins que français, tant liturgiques que profanes, je crois pouvoir réclamer pour nous ce nom à la fois tendre et doux, impératif et respectueux de Notre-Dame qui porte le sceau spirituel de la poésie du XIIe et m'apparaît comme une transposition dans l'ordre divin de l'amour courtois dans la littérature occitane.[1]

C'est là certainement le trait le plus souvent mis en évidence : héritières d'un corpus latin souvent froid – ce qui transparaît dans les plus fidèles des traductions, comme la *Collection en pose occitane* – nos collections miraculaires mettent à profit une littérature déjà ancienne et expérimentée. Pensons qu'elles arrivent sur la scène littéraire après la plupart des chansons de geste, mais aussi après la lyrique des troubadours et des trouvères, après les grands romans courtois et les lais. De ces genres, l'héritage est parfois formel ; mais il informe surtout les modalités affectives de la rencontre et du dialogue entre la sainte et le chrétien. À la pure dévotion, la courtoisie conjoint une dimension érotique qui se manifeste pleinement dans les tête-à-tête des fidèles avec Marie, que ce soit par l'intermédiaire de ses images cultuelles ou lors de rencontres plus spirituelles.

1- Dévotion et *fin'amor*

Nous ne relèverons pas ici tout ce que nos textes doivent à la littérature courtoise[2]. En particulier, nous ne nous attarderons pas sur les analogies entre la gestuelle d'hommage courtois et celle de l'adoration ; elles sont historiques avant

---

[1] Gustave COHEN, « La sainte Vierge dans la littérature française du Moyen Âge », in *Maria. Études sur la sainte Vierge*, 1952, t. 2, pp. 19-46, part. p. 19.

[2] Le travail a été entrepris pour le seul Gonzalo de Berceo par Miguel IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, *Gonzalo de Berceo y las literaturas transpirenaicas : lectura cortés de su obra mariana*, 1995. Mais cette étude met surtout l'accent sur la figure de la dame au sens féodal, en n'abordant que peu la composante érotique, tout simplement parce qu'elle est moins prégnante chez Berceo que chez ses confrères. Pour les *Miracles de Nostre Dame*, on pourra lire Mariella VIANELLO BONIFACIO, « Temi e motivi nelle chansons di Gautier de Coinci », in *Studi francesi*, 27 (1983), p. 458-470.

d'être littéraires. L'expression « a jointes mains soir et matin » qu'emploie souvent Gautier de Coinci dit à elle seule la richesse sémantique de la posture de prière. Sans en exploiter toutes les potentialités, les textes latins emploient très fréquemment le verbe *servire* et ses dérivés ; les poètes vernaculaires pourront s'emparer de ce verbe pour le gloser, et surtout faire entrer dans le texte miraculaire son répondant, le *guerdon*, la récompense, la reconnaissance du service rendu, sans toutefois basculer jamais dans un sens exclusivement amoureux. En effet les auteurs utilisent aussi le lexique de la rémunération. La notion apparaît chez Adgar et traverse à sa suite l'ensemble des œuvres du corpus[3].

Quelques poètes (l'anonyme anglo-normand, Gautier de Coinci, Alphonse X) font très nettement des servants de la Vierge les membres d'une cour toute amoureuse, où la dame règne seule et exige l'exclusive. Mais ceci de nouveau n'est que très convenu dans un contexte courtois comme le révèle la strophe de change d'Alphonse X :

> e rogo-lle que me queira por seu
> (...)
> Trobador e que queira meu trobar
> reçeber, ca per el quer' eu mostrar
> dos miragres que ela fez ; e ar
> querrei-me leixar de trobar des i
> por outra dona, e cuid' a cobrar
> per esta quant' enas outras perdi.
> (*Cantigas de Santa María*, B, vv. 20-26)[4]

Notre-Dame est simultanément pour chacun « ma dame »[5], et réciproquement. Est-ce à dire que l'exclusive serait à sens unique ? Non, car le cœur de Marie, à l'image pour les fidèles du sein d'Abraham, ne connaît nulle limite. Chaque dévot peut y être l'unique. En revanche, dans le cœur de ses serviteurs,

---

[3] En voici un échantillonage : « Chascun bien ert gueredunez » (*Gracial* VI, v. 7) ; « De bon luier sera bien cert (*ibid.*, v. 14) ; « Ki rent as suens si granz luiers » (*ibid.*, XI, v. 163) ; « K'il n'en ait bien le gueredun » (*ibid.,* XVI, v. 19) ; « Autre loier n'en quier avoir » (*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, v. 20) ; « Qui bien la sert et qui l'a en memoire / Faillir ne puet que grant loier n'en ait. (*ibid.*, I Ch 4, vv. 19-20) ; « Riche provende ou ciel deservent / Et riche et povre qui la servent. (*ibid.*, I Mir 11, 479-80) ; « Cele sui cui tu as servie, / que grans guerdons t'en vendra » (*Vie des Pères*, vv. 8624-8625).

[4] [Et je l'implore de m'accepter comme troubadour, et d'accepter de recevoir mon chant, car il est pour moi le moyen de révéler ses miracles ; et dès maintenant je veux cesser de composer pour toute autre femme, et j'espère bien recouvrer grâce à elle tout ce que j'ai perdu au service des autres.]

[5] On constatera en Annexe 3 que l'entrée avec possessif à la première personne du pluriel se double de quelques occurrences, certes plus rares, avec possessif à la première personne du singulier ; voir à l'entrée « Dame » les relevés pour Adgar, Gautier de Coinci, Gonzalo de Berceo, Alphonse X, les auteurs anonymes de la *Deuxième collection anglo-normande*, de la *Vie des Pères* et de la *Collection lyonnaise* et du *Rosarius*. Le cas de *madona* en italien est plus complexe, le terme semblant à un degré plus avancé de lexicalisation que dans les langues ibéro-romanes (il n'apparaît ainsi pas dans les occurrences de *donna* dans le Tesoro de la Lingua Italiana delle Origini (http://www.ovi.cnr.it).

Marie n'admet guère de concurrence et se courrouce des manquements. Dans le miracle XXXVIII de la *Deuxième collection anglo-normande*, oublier de nommer Marie « Notre-Dame » est comparé à un larcin d'amour.

Cet engagement est sans danger puisque Marie est incapable de vilenie, que la réciprocité de l'amour marial est absolument assurée :

> Tu ne puez a nul fuer
> Haïr ne jeter puer
> Nului qui t'aint de cuer.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 7, vv. 46-48)

Marie n'est jamais oublieuse ; elle a la constance qui manque – aux dires des satiristes – à ses congénères. L'obtention du guerdon est donc certaine.

Les autres traits sont bien connus, de l'élévation de l'amant (« Qui mout ne t'aimme obscurs est mout et lais »[6]) à la délicatesse des échanges. C'est chez le compilateur du *Rosarius* que la tonalité prend toute son ampleur. D'un chapitre à l'autre, par l'intermédiaire en particulier des chansons insérées dans l'encyclopédie, le prédicateur joue toute la gamme de l'érotique courtoise : *innamoramento*, portrait, louange, requête d'amour, soupirs, joies partagées… Parfois ces pièces de remploi sont d'authentiques pièces mariales, parfois ce sont des pièces profanes, qui donnent une couleur tout à fait audacieuse au chant du prédicateur. Suivons dans le recueil les étapes de cette relation amoureuse[7], en commençant par l'instant de la rencontre. La chanson qui par excellence dit l'instant où le cœur s'embrase est doublement originale : elle est bilingue, et contrefait la pastourelle. En voici la première strophe :

> L'autrier matin el moys de may,
> *Regis eterni munere*,
> que par un matin me levay
> *mundum proponens fugere,*
> en un plesant pré m'en entray
> *psalmos intendens psallere* :
> la mere dieu ilec trouvay
> *jam lucis orto sidere.*
> (*Rosarius*, I, 34, f. 54va)[8]

Le jardin devient le lieu de la rencontre amoureuse, au milieu des couleurs et des parfums variés. L'alternance linguistique est au service d'un double niveau de lecture : aux vers français revient la charge d'exprimer la fascination amoureuse, aux vers latins d'ancrer ce sentiment dans la foi chrétienne.

---

[6] *Miracles de Nostre Dame*, I, Ch 9, v. 36.

[7] Notons toutefois que la « chronologie » restituée de la relation amoureuse ne correspond nullement à l'agencement du *Rosarius*.

[8] [L'autre matin, au mois de mai, par la grâce du Roi éternel, je me levai de bon matin, désireux de fuir le monde, et entrai en un pré charmant, avec l'intention d'y réciter des psaumes. J'y trouvai la Mère de Dieu, l'astre lumineux s'étant déjà levé.]

Quant je la vi si seule aller
et progressu deifico.
Je regarday son vis plus cler,
Vultu satis angelico.
Lors vins a lui sans demourer,
cum affectu pacifico.
La commençay a saluer
ex more docti mistico.
(*ibid.*, f. 54vb)[9]

Le poème contient un portrait succinct de Marie jouant également sur le double registre : « Cler out le vis et le cors gent / *Divino modo anime* » (*ibid.*) ; la plupart des chansons d'amour du *Rosarius* contiennent de ces notations fugitives. Pour lire dans le *Rosarius* un portrait plus complet, il faudra avancer dans le recueil jusqu'au chapitre II, 10, où nous est proposé un très déroutant blason – qu'on nous accorde l'anachronisme – du corps marial.

Lainne sont li cheveul Marie.
Sa char en terre n'est mie :
ele a lessié ceste contree,
et est ou ciel lassus montee.
Ainsi le di, ainsi le croy,
a morir pense en ceste foy.
Si chevol sont en terre aouré
et com reliques honnouré.
Li pié sont les affections ;
la pel, la conversacions ;
l'ongle fendu, discrecions ;
rungier, sainte locucions.
Tout fu saint et bel et honneste
du talon duques en la teste.
En lui n'eut riens qui bon ne fust ;
li roys du ciel tele l'eslut
et sainte la fist sans ordure ;
devine fu la creature.
Et de Marie le fien,
qu'est ? Ce sont li terrien bien,
des quiex ele avoit moult petit
et mains i avoit l'apetit.
(*Rosarius*, II, 10, f. 135vb)[10]

---

[9] [Quand je la vis se promener si seule, de sa démarche divine, je regardai son visage très clair, un visage d'ange vraiment, j'allai vers elle sans attendre, mû par de douces intentions, et entrepris de la saluer à la manière mystique du sage.]

[10] [La laine, ce sont les cheveux de Marie. Sa chair n'est plus sur terre : elle a quitté cette contrée et est montée au ciel. Je le dis comme je le crois, et comme je pense le croire jusqu'à ma mort. On adore sur terre ses cheveux comme des reliques. Les pieds, ce sont ses sentiments ; la peau, son comportement ; l'onglon fendu, son discernement ; la rumination, son saint langage. Tout en elle était saint, beau et honnête, de la tête aux pieds. Il n'y avait rien en elle qui ne fût bon. Le roi du ciel l'avait choisie pour cela et la fit sainte, sans tache. Sa conception fut divine. Et les déjections de Marie, qu'est-ce ? Ce sont les biens terrestres, qui ne lui inspiraient que mépris et nul désir.]

La tonalité très familière du portrait marial est une spécificité du *Rosarius*, à mille lieues de la beauté resplendissante qui provoque l'*innamoramento*, tel qu'on le lit dans les diverses versions du CHEVALIER AMOUREUX. Le narrateur vénitien exprime ainsi nettement que la fascination pour la beauté de la sainte précède le sentiment religieux, que le désir naissant alors se substitue, en lui faisant concurrence, au désir érotique antérieur :

> … guardando ello e mirando tanta beleça de dona, si li parse vil e niente la beleça de la donçella ch'elo amava.
> (*Miracoli della Vergine*, XXXVII)

Le chant du *Rosarius* est aussi bien plus audacieux que la louange du « cler vis » dont se contentait le plus souvent Gautier de Coinci[11]. D'ailleurs, notre compilateur anonyme s'en tient ailleurs à des vers plus convenus :

> Simplete savourance,
> Dous regart gracieus,
> Apertise, vaillance,
> Biau parler doucereus,
> Tres bele contenance,
> Fin cuer et amoureus,
> C'est ce qui vous avance
> Sur toutez en tous lieus.
> (…)
> Cler veans avez iex,
> Le sens avez soutis.
> Onques ne furent tiex :
> Polis sont et faitis.
> De vous veoir scet Diex
> Je sui molt talentis.
> Pour ce que vaille miex
> [A] vous sui ententis.
> (*Rosarius*, I, 23, f. 2va)

Après la naissance du sentiment amoureux vient le temps de la requête d'amour, fréquente dans les derniers vers des miracles. Dieu lui-même donne l'exemple à ses fidèles, toujours dans le *Rosarius*, en adressant à Marie un salut d'amour[12] (salut singulier cependant puisqu'il est accompagné de musique) :

---

[11] On lit en revanche un amusant anti-blason prononcé dans ses jurons par le BOUVIER PUNI avant sa conversion : « Par le cuer Dieu ! ce dit Buesars, / Trestoz li siecles est musars. / Par les costez, par les mameles, / Par le pomon, par les boueles, / Ne par les dens sainte Warie (sic), / Je ne pris un oef de blarie / Ce soller dont alez rotant. » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 23, vv. 33-39).

[12] La grande majorité des saluts d'amour conservés en langue d'oïl se trouve dans le manuscrit fr. 837 de la Bibliothèque Nationale ; or, nous avons eu l'occasion de constater de nombreuses convergences entre ce livre-bibliothèque et le *Rosarius*, sans qu'il soit pour autant possible de parler de filiation (les textes communs présentent des variantes importantes). Ce salut serait un signe complémentaire de cette « familiarité ». Voir notre communication « Semis, marcottage et greffe : les techniques de la compilation dans le *Rosarius* », à paraître.

A la virge qui digne est de s'amour
Envoia Diex son angre Gabrïel :
« Di li, fait il, un salu de douçour
et qu'envoier li vuel un don nouvel :
Moy meïsmes, je n'ay plus bel jouel.
Or soit joians, si lait toute tristour,
Car de lui chant une chançon sans plour
Que je ne chant de nule autre pucele :
Se j'ai aimé, j'ai choisi
Du mont la plus bele. »
(*Rosarius*, I, 24, ff. 3vb-4ra)

Le corpus offre de belles amplifications de la salutation angélique, aucune qui emprunte autant que celle-ci à la lyrique érotique ; les refrains en particulier qui clôturent chaque strophe se retrouvent fréquemment dans d'autres poésies de la même période, de tonalité toute profane.

Le compilateur pousse donc à son terme une appropriation qui avait commencé un siècle plus tôt, quand Gautier de Coinci écrivait pour son œuvre mariale des *contrafacta* de chansons d'amour. L'un comme l'autre ont veillé à ne pas dresser de frontière trop étanche entre des pièces lyriques très imprégnées de courtoisie et des pièces narratives moins chargées d'affection[13]. La lyrique mariale n'est jamais qu'une des formes de dévotion que les miracles de la Vierge viennent récompenser ; Gautier de Coinci en est l'exemple vivant, qui affronte l'ire du diable au miracle I, 44 des *Miracles de Nostre Dame*.

2- L'héritage de la spiritualité monastique

Cet apport de la lyrique courtoise n'est nullement contestable ; plus qu'un mouvement à sens unique de la littérature courtoise à la littérature mariale, il vaudra d'ailleurs mieux envisager la situation sous l'angle d'un constant échange, le chant d'amour s'enrichissant aussi des ressorts de la pratique dévotionnelle[14]. Il nous semble toutefois qu'il manque à cette lecture une prise de conscience de l'influence toute religieuse de la spiritualité monastique. Nous évoquions ci-dessus les blasons du corps de Marie ; ces vers étonnants où le compilateur mettait en relation les membres de la brebis et ceux de Marie n'ont-ils pas de plus spirituels antécédents ?

[13] On s'en convaincra en observant la répartition des épithètes les plus tendres, comme chez Gautier « ma douce dame », dans l'Annexe 3 de la présente étude.

[14] Dans *Stanze* (trad. française, 1998, p. 112), Giorgio AGAMBEN, étudiant les traductions en image de la fascination amoureuse de Pygmalion pour sa statue dans les manuscrits du *Roman de la Rose*, attire l'attention sur les choix des enlumineurs des manuscrits Douce 195 (f. 149v) et 364 (f. 153v) : Pygmalion y apparaît agenouillé en adoration devant l' « ymage », dans le deuxième cas à l'intérieur d'une église.

Voici ce qu'on peut lire dans la très poétique et symbolique homélie d'Amédée de Lausanne (années 1140-1150) consacrée à la parure de la Vierge :

> In pectore secretum latet, et cogitatio volvitur. Unde hic mos inolevit, ut rei pectora tunderent, et quasi feriendo suam iniustitiam accusarent. Per pectus ergo arcana illius gloriosi pectoris designantur, per brachia virtutes operum, per manus ipsa opera, per digitos operum divisiones. Corpus eius operum eius indivisa connexio, lumbi voluntates eius, pedes affectus illius sunt, quibus ingressa semitas aequitatis, praeclara vestigia posteris dereliquit. Hi pedes calciantur exuviis mortuorum animalium, quia exemplis praecedentium Patrum muniuntur.
>
> (Amédée de Lausanne, *Homilia II de justificatione vel ornatu beatae Mariae Virginis*)[15]

D'un texte à l'autre, la relation n'est sans doute pas de filiation – d'ailleurs une enquête plus approfondie permettrait sans doute de repérer ailleurs les mêmes idées – mais de communauté spirituelle. Le compilateur a souhaité simplifier le propos pour son public en ne gardant que les analogies, délaissant les explications trop savantes ; mais la convergence entre les deux textes reste très évidente (on prêtera en particulier attention à la phrase « pedes affectus illius sunt », dont le texte français donne la traduction littérale).

Il est vrai que le passage du *Rosarius* convoqué se situe dans le commentaire des propriétés du bestiaire, c'est-à-dire en un passage où le recours à une prose latine plus théorique que narrative est assez attendue. Mais dans les lignes qui suivent, l'homélie d'Amédée s'ouvre aux mots du *Cantique des Cantiques*, le chant d'amour par excellence, tant lu et commenté dans les cloîtres[16]. Par les sermons sur le *Cantique*, le monachisme occidental s'est ouvert à une spiritualité impliquant très fortement le cœur et le corps, spiritualité de la componction et du désir. Ce désir qui se chante poétiquement chez les pères du monachisme est désir de la rencontre avec Dieu et de jouissance dans la contemplation de la gloire éternelle. Mais cette spiritualité autorise aussi et favorise une relation très amoureuse avec la Mère de Dieu, témoin privilégié de son incarnation et de sa passion, amie et aimée de Dieu, qu'on commence à reconnaître derrière la fiancée du *Cantique*. Aussi le grand chant biblique fournit-il une part importante des métaphores mariales.

---

[15] [Dans la poitrine, le secret se cache et la pensée se déroule ; de là est venue cette coutume que les coupables se frappent la poitrine et avouent leur injustice comme en la battant. La poitrine désigne donc les secrets de ce cœur glorieux ; les bras, la vertu des œuvres ; les mains, ces œuvres mêmes ; les doigts, les diverses sortes d'œuvres. Son corps, c'est tout l'ensemble de ses œuvres ; les reins sont ses volontés ; les pieds, ses affections, par lesquelles, entrée dans les sentiers de la justice, elle a laissé, pour ceux qui viendraient après elle, des traces remarquables. Ces pieds sont chaussés de peaux de bêtes mortes, car ils sont munis des exemples des Pères qui les ont précédés.] ; texte et traduction de l'édition G. BAVAUD, 1960, pp. 80-83.

[16] Nous ne pouvons que renvoyer au bel ouvrage de Dom Jean LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, 3e édition, 1990.

Il fournit par exemple celle qui dit par excellence le plaisir et la douceur de la relation à la divinité : le miel. Il n'en est d'ailleurs pas la seule source tant le miel est dans la Bible l'emblême de la douceur[17]. Écoutons Bernard de Clairvaux commenter le tout premier verset, « Osculetur me osculo oris sui » :

> Laudem ergo cum caeli cantoribus in commune ducentes, utpote *cives sanctorum et domestici Dei*, *psallite sapienter*. Cibus in ore, psalmus in corde sapit. Tantum illum terere non negligat fidelis et prudens anima quibusdam dentibus intelligentiae suae, ne si forte integrum glutiat et non mansum, frustretur palatum sapore *desiderabili, et dulciori super mel et favum*. Offeramus cum apostolis in caelesti convivio et in dominica mensa *favum mellis*. Mel in cera, devotio in littera est. Alioquin *littera occidit*, si absque spiritus condimento glutieris. Si autem cum Apostolo *psallas spiritu*, *psallas mente* ; cognosces et tu de illius veritate sermonis, quem dixit Iesus : *Verba quae locutus sum vobis, spiritus et vita sunt* ; et item aeque legimus dicente Sapientia : *Spiritus meus super mel dulcis*.
> (*Sermones in Cantica,* VII)[18]

Offrons par la dévotion du miel à Dieu, lui qui nous en offre par sa parole. Savourons le miel de cette divine parole. Dom Jean Leclercq consacrait quelques pages à cette sainte rumination qui nourrit la foi et l'esprit, tout en faisant jubiler le corps et le cœur. Gautier de Coinci, prieur bénédictin, connaissait bien l'image. Il la reprit pour inviter à deux reprises ses lecteurs à la dégustation du nom de Marie. Le ton est donné dès le premier prologue :

> Tant douces sont ces trois sillabes
> Qu'il m'est avis que se sis labes
> Deseur le col me trebuchoient,
> Anui ne mal ne me feroient
> Puisque « Marie » eüsse en bouche.
> Si tost com ma langue i atouche
> M'en chiet li mielz aval les levres.
> He ! Dex ! com est soz et chalevres
> Qui sovent ne s'en desgeüne,
> Car n'est si douce riens nes une.
> Toutes douçors trueve dedens

---

[17] Voir en particulier *Ps.* 18, 11.

[18] [Puisque vous célébrez la louange en communion avec les chantres du ciel, et que vous êtes « les concitoyens des saints et les familiers de Dieu », « chantez les psaumes en les savourant ». La nourriture est savoureuse au palais, le psaume au cœur. Seulement, l'âme fidèle et avisée prendra soin de la triturer, pour ainsi dire, avec les dents de l'intelligence. Car si elle l'avalait tout entier et sans le mâcher, son palais serait privé de cette saveur « si désirable, plus douce que le miel des rayons ». Offrons avec les apôtres un rayon de miel au banquet céleste et à la table du Seigneur. Le miel est caché dans la cire ; la ferveur dans la lettre. Mais « la lettre tue », si on l'avale sans l'assaisonnement de l'esprit. Si en revanche, comme l'Apôtre, « tu psalmodies avec ton esprit et avec ton intelligence », tu reconnaîtras, toi aussi, la vérité de cette sentence qu'a prononcée Jésus : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ». Et nous lisons également ce que dit la Sagesse : « Mon esprit est plus doux que le miel ».] ; texte de l'édition LECLERCQ, ROCHAIS ET TALBOT ; traduction de la collection Sources chrétiennes, n° 414, par Raffaele FASSETTA.

Qui bien la suce entre ses dens,
Mais nus ne seit, s'il ne l'esprueve,
Con douce douceur on i trueve.
A cinc cens doubles passe le miel.
Quant le doz roi porta dou ciel,
Bien doit ses nons cuer adoucier,
Bouche enmieler, langue sucier.
Il par est tant sades et douz
Que de douceur seuronde touz.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 163-182)[19]

Le nom de Marie, nom fluide comme le miel, « nappe » le dévot d'une enveloppe protectrice qui le met à l'abri des plus grands maux (« anui ne mal ne me feroient »). La douceur du nom de la Vierge vient en partie de ce pouvoir répulsif contre les assauts des forces diaboliques. Mais le lexique comme le rythme employés ici sont très fortement érotiques. La jubilation de Gautier à tourner et retourner le nom de sa bien-aimée dans sa bouche, à en déguster chaque membre, trouve son écho dans le retour lancinant des mots de la famille de *doux*. Notre ponctuation, les guillemets placés par Koenig autour du nom de la Vierge, rendent compte de notre étonnement devant l'audace du prieur. En l'absence de ponctuation dans le manuscrit, on peut entendre que c'est Marie elle-même qu'en la priant Gautier savoure. Décomposant dans ce même prologue le nom « Maria », Gautier écrit :

Veez son nom : **M** et puis **A**,
R et puis **I**, puis **A**, et puis
Mers troverés, ne mie puis.
(*Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, vv. 46-48)

La structure métrique et phrastique (rupture du rythme avec la tripartition du v. 47 ; enjambement) provoquent un effet d'emballement, de vertige, qui rend compte de l'exaltation suscitée par l'énoncé du nom de la Vierge. La jubilation ne naît pas que de la contemplation par l'esprit des vertus de Marie ; elle implique la bouche qui chante la sainte, et tout le corps du poète. Pour Gautier de Coinci, placer le recueil sous cette tonalité érotique est suffisamment important pour qu'il écrive en écho à ces vers un développement comparable à l'extrêmité de son œuvre, à la fin du miracle de SARDENAI, alors qu'il vient de raconter comment la main divine offre chaque semaine en contemplation l'image resplendissante de sa Mère, pour que le peuple chrétien soit prêt le lendemain à poser les yeux sur son corps

[19] [Ces trois syllabes sont si douces qu'il me semble que si six grosses pierres me tombaient sur le cou, elles ne me feraient nul mal, à partir du moment où j'aurais « Marie » en bouche. Dès que ma langue touche « Marie », le miel m'en coule entre les lèvres. Mon Dieu qu'il est bête et stupide celui qui n'en fait pas régulièrement son repas ! Car rien ne peut égaler sa douceur. Celui qui la tourne et retourne bien entre ses dents y trouve toute douceur, mais on ne peut deviner, sans l'avoir essayé, combien s'y trouvent toutes les douceurs. Puisqu'elle a porté le Roi du Ciel, son nom peut bien adoucir le cœur, enmiéler la bouche, sucrer la langue. Il est si suave et doux qu'il inonde tout de douceur.]

rédempteur[20]. On mesure sans difficulté l'écart avec les autres jeux sur le nom de la Vierge relevés par nous dans le corpus, jeux plus spéculatifs mettant en relation chacune des lettres du nom de Marie avec l'une des qualités de la Mère de Dieu. L'auteur vénitien rapporte l'étonnement d'un convers qui découvre de belles jeunes femmes essuyant le front des moines moissonneurs, et qui ne comprend pas immédiatement que ce sont Marie et ses suivantes les soutenant dans leurs efforts :

> Questa dona saludava li frari e recevevali in braçe e cum basio, e le sue compagnesse cum toaie e façoli bianchissimi sugava e forbia la polvere e lo sudor de le fatie de li frari e dolcementre li consolava.
> (*Miracoli della Vergine*, XXVII)[21]

Les émules séculiers de Gautier de Coinci, au premier rang desquels Alphonse X, ont eu de même quelque réticence à suivre le prieur sur cette voie d'une grande sensualité, ou du moins s'y sont engagés avec une audace moindre. Alors même que le poète alphonsin proclame dans une chanson de change le passage d'une lyrique érotique profane au chant marial, la sainte reste placée à distance, sur un piédestal, et jamais des propos aussi sensuels que ceux que nous venons de lire ne sortent de la plume du poète-souverain.

L'image du miel en revanche est présente en sourdine dans la *Vie des Pères* ou dans la *Collection lyonnaise*, ce qui pourrait être un indice quant à la personnalité des rédacteurs, familiers certainement de tels élans lyriques même dans la prose religieuse. À la fin de la MAGIE NOIRE, le poète lyonnais écrit ainsi :

> Marie est douz meuz en boche,
> Marie est douz chanz en oreille.
> Marie est chançons de cuer.
> Marie est chose singuler,
> Marie est douçor de arpe
> et salvement des cors et d'arme.
> (*Collection lyonnaise*, f. 80rb)

---

[20] « *Maria* par est si doz moz / Que luez que la langue le touche, / Li cuers, les levres et la bouche / Suchier le doit, par saint Cristofle, / Ausi com le clou de gyrofle / Quant on le vielt bien essaier. / Seur *Maria* bien delaier / Doit on un peu et demorer / Por bien le mot assavourer. / Qui bien le suce entre ses denz / Si grant douceur trueve dedenz / Que tout en est l'ame saoule, / Mais il me samble qu'a la çoule / Tuit li pluiseur s'en doivent courre / Por l'estuef tolir et recorre / Quant il salüent Nostre Dame. / C'est une rienz, foi que doy m'ame, / Qui pluiseurs fois correcié m'a. / Tantost com il viennent a *Ma*, / Si brief et si court dont le *ri* / De mautalent souvent m'en ri. / Plus tost ont dit : « *Ave Mari* » / Qu'uns asniers dit n'aroit : « Hari ! » / Diex ! qu'est ce, sainte Marie ? A ! / Tant a douz mot en *Maria* / C'on le doit si bien pronuncier / Et si hautement anuncier / Que toute en soit plainne la bouche. » (*Miracles de Nostre Dame*, II Mir 30, vv. 754-781) ; « Cis moz si hauz est et si sire / C'on le doit dire a plainne bouche. / Si tost com la langue i atouche, / Qui bien le vielt asavourer / Et un peu sus vielt demourer / Si bon le trueve et si tres doz / Que de douceur seuronde toz. » (*ibid.*, vv. 820-824).

[21] [Cette femme saluait les frères, les étreignait et les embrassait, et ses compagnes leur essuyaient le front de serviettes et de mouchoirs d'une blancheur éclatante ; elles leur ôtait la poussière et la sueur du front et les confortait doucement.]

De nouveau se met en place un rythme lancinant grâce à l'anaphore ; de nouveau on remarquera que celle-ci est répétée cinq fois, comme en écho aux lettres du nom de Marie. Mais il faudra attendre le *Rosarius* pour que l'accent soit clairement mis sur la rumination du nom de l'aimée et la délectation qu'on y trouve :

A nest cuer est moult savoureuse
et plus que miel est doucereuse.
Et qu'est ore mengier Marie ?
C'est qu'on Ave Maria die
de fin cuer et de nete bouche.
Qui ce fait en menjant la touche
s'a lui a fine afeccion,
se lui fais locucion,
se raconte sainte vie,
je dis que tu menjues Marie.
Par jour, par nuit et a toute heure
Marie menjue et deveure.
Ele tous tans demeure entiere,
point ne la gaste ta priere.
(*Rosarius*, I, 36, f. 64va)

L'idée des derniers vers ne nous est pas étrangère ; elle rappelle la métaphore du puits sans fond chez Gautier de Coinci. Elle rappelle le pouvoir universel de Marie et l'abondance des miracles accomplis par elle et dont nos œuvres rendent compte. Ce n'est pas de profit et d'intérêt qu'il est prioritairement question, mais de plaisir, et d'un plaisir très sensuel (« savoureuse », « doucereuse »). « Le miel, c'est du ciel la douceur, / la grant joie, la grant honneur » écrit encore le *Rosarius* (II, 14, f. 153va), posant pour nous la question de la portée exacte de la requête d'amour adressée à Marie dans le tête-à-tête.

3- Douceur et joie

Quel que soit le degré de perméabilité des œuvres à la double influence courtoise et monastique, une constante les unit : toutes sont saturées par le champ lexical de la douceur. L'image paradoxale de la Vierge souveraine et douce est bien attestée dans l'euchologie, comme au début de la seconde grande prière de salutation après l'*Ave Maria* : « Salve Regina, mater misericordie / Vita, dulcedo et spes nosta salve ». Le trait est à mettre en relation avec la grande miséricorde mariale, mais on y décèle aussi la permanence d'un plaisir réciproque. C'est une des marques distinctives fortes entre les deux collections anglo-normandes, le poète anonyme peignant avec une belle sensualité les échanges entre les hommes et la sainte. Il réinterprète ainsi la récitation de l'*Ave* par le SACRISTAIN NOYÉ :

« E a l'aler & al revenir
Tuz me fist il un duz suspir
Od le salu ke le angel me dist »
(*Deuxième Collection anglo-normande*, XVI, vv. 83-85)

Le « doux soupir », voici une notion qui tient tout autant de la lyrique courtoise que de la spiritualité monastique ; en ces soupirs s'exprime la componction de cœur des fidèles, affection tendrement amoureuse pour Marie, désir de vivre en sa présence continuée. Le poète place certainement l'évocation de ces soupirs dans le discours de Marie afin de montrer que le sacristain est sauvé parce qu'une partie de son être ne désirait que la relation amoureuse avec Marie alors que les instincts corporels le poussaient aux « délits charnels ».

Les miracles proposent aux fidèles une alternative aux plaisirs d'ici-bas. Quand Marie adresse des reproches à ses fidèles, elle les menace en effet de défaire le lit qu'elle leur avait préparé au paradis, lit de douceur, maternante et amoureuse, lit de délices. Certes, on trouverait de nouveau très facilement les racines de cette métaphore dans la littérature spirituelle latine (c'est le *lectulus floridus* des auteurs monastiques), mais il faut bien avouer qu'elle surgit, dans notre corpus, en des contextes qui en activent pleinement les connotations érotiques. Le narrateur de la *Vie des Pères* nous décrit ainsi le séjour bienheureux qui attend THAÏS dans l'au-delà, tel qu'il est révélé à son maître spirituel lors d'une vision :

et tant k'il vint en une chambre ;
de baume et d'aloé et d'ambre
et de totes bones odors
estoit toz replenis cil leus
et si sachiez bien, au voir dire,
qu'el mien sens ne porroit sofire
a descrire la grant hautece
ne la clarté ne la leece
qui fu en cel saintisme leu,
et si ot un lit en mi leu.
Le lit descrire ne vos sai,
quar en moi la science n'ai.
Li liz fu toz esperitex,
si fu si saintismes et tex
come il covint en paradis [...]
(*Vie des Pères*, conte VI, vv. 2629-2643)[22]

Le poète ressent d'ailleurs la nécessité de poser des barrières contre une lecture trop érotique de l'image (« esperitex », « saintismes »). Mais l'image du lit

[22] [Enfin il parvint en une chambre ; la pièce était toute emplie de parfums, dont le baume, l'aloès, l'ambre. Et sachez en vérité que je ne serai pas assez habile pour décrire combien élevé, large et lumineux était ce saint endroit. Au milieu se trouvait un lit ; je ne saurais vous le décrire. Ce lit était tout spirituel ; il était saint et tel qu'il convient en paradis.]

de délices en paradis nous rappelle que Marie tisse avec ses fidèles une relation empreinte de joie et de plaisir. Le don de joie se joue sur le mode de l'échange entre Marie et ses servants d'amour ; dans les CINQ JOIES, Marie annonce au dévot qu'elle va bientôt lui rendre la joie qu'il lui avait tant de fois offerte en lui récitant le *Gaude Maria* :

> « La goie ke a mei nunciastes,
> Quant tantes feiz me saluastes,
> Des ore en serez parçuniers,
> Des goies e des granz luiers
> Ke de mei aveir esperastes
> Quant « Gaude » de bon qur chantastes. »
> E quant li clers si l'entendi,
> Del mal quidot estre guari ;
> Ne prist guarde de la tristesce,
> Reseer voleit par leesce.
> Mais l'alme s'en parti aneire
> Dreit en paraïs tut sun eire
> Si cume la dame ainz li premist
> Goie et leesce od Jesu Crist.
> (*Gracial*, IV, vv. 21-34)[23]

On retrouverait dans les autres versions du miracle des CINQ JOIES les mêmes composantes : l'idée d'une parfaite réciprocité du don de joie et l'aspiration à la vie bienheureuse dans l'au-delà. Observons les dernières phrases de chacune des versions :

> Audiens ille hoc putavit se sanitati restitutum et dum se cum laetitia erigere vellet, anima eius a corpore egrediens petiit paradisi gaudia, ubi sicut ei promiserat sancta Dei genitrix laetabitur per eterna secula.[24]

> Prísola la Gloriosa, de los cielos Reína,
> fuese la afijada con la buena madrina ;
> prisiéronla los ángeles con la gracia divina,
> leváronla al Cielo do el bien nunca fina.
> (*Milagros de Nuestra Señora*, IV, q. 129)

> A joie se leve tut en estant,
> Si rendi l'alme demeintenant,
> Cele resut l'ame seinte,
> A ki il aveit joie meinte
> Chaunté tant cum il vesqui,

[23] [« La joie que vous m'avez annoncée toutes les fois que vous m'avez saluée, vous en serez dès maintenant bénéficiaire. Vous participerez bientôt aux joies et aux grandes récompenses que vous avez espéré recevoir de moi quand vous me chantâtes « Gaude » de tout votre cœur. » Entendant cela, le clerc crut être guéri de sa maladie. Il oublia toute tristesse et, de joie, voulut s'asseoir. Mais son âme partit aussitôt droit vers le Paradis : la dame lui avait bien promis joie et gaieté en Jésus Christ.]

[24] [Entendant cela, il crut avoir retrouvé sa santé et comme, de joie, il voulait se lever, son âme sortant de son corps, gagna les joies du paradis où, comme le lui avait promis la sainte Mère de Dieu, il se réjouit pour les siècles des siècles.]

E la gloriuse, sicum jeo qui,
Mut bonement en la joie le mist
Ke si tant ducement li promist.
Ore la prium nus tutes voies
Ke pur l'amur de cinc joies
Ke ele aveit de sun duz enfant,
Ke fust Deus & tut pusant,
Deske a icele joie nus guie
U la quinte fu acomplie.
(*Deuxième Collection anglo-normande,* XVIII, vv. 60-73)[25]

Quant li cleirs l'oï, si cuide
qu'il fust tornez en sa santé ;
De la grant joie se dreça.
En cel grant joi l'arme s'en va
querre lo joi en Paradis,
que la virge li ot promis.
Par toz les segles durera
li granz jois que doné li a.
(*Collection lyonnaise*, f. 52ra)

Adonques l'ame est desevree
du cors et est ou ciel montee
en la montaigne ou est joie.
La demeure la gentil Maroie,
mes aucune fois vient en terre
les ames de ses amis querre.
(*Rosarius*, I, 32, f. 43rb)

E cusi lo menà la dolce dona in Paradiso.
(*Miracoli della Vergine*, XXX)

La bipartition est nette entre les auteurs qui exploitent la thématique de la joie (*Deuxième collection anglo-normande*, *Collection lyonnaise*, *Rosarius*) et ceux qui lui substituent la simple évocation du Paradis (l'auteur vénitien) ou la notion moins hédonique de « bien » (Gonzalo de Berceo). L'auteur anonyme anglo-normand développe le texte latin par une requête riche des enseignements du magistère : la fête de l'Assomption enseigne en effet que Marie, élevée au ciel sans corruption, n'a fait qu'ouvrir la voie à l'humanité régénérée dans le Christ ; le fidèle peut donc légitimement lui demander son aide pour être rendu digne de connaître cette même joie « u la quinte fu accomplie ». La joie dont il est question est toute spirituelle.

Chez les autres poètes, la joie partagée avec Marie entre en concurrence plus manifeste avec le *joi* des troubadours. On aura relevé dans le *Rosarius* la présence conjointe du lexique de la relation amicale sinon amoureuse (« amis », préparé quelques vers plus haut par « gentil Maroie »). Mais c'est dans le texte de la

[25] Nous avons modifié la ponctuation des vers 63-64 ; [De joie il se met tout debout, et rendit l'âme sur le champ. Sa sainte âme fut reçue de celle à qui il avait de son vivant chanté mainte joie. Je crois que la Glorieuse dans sa bonté la mena à la joie qu'elle lui avait promise. Prions-la donc régulièrement que pour l'amour des cinq joies qu'elle reçut de son doux enfant, le Dieu Tout-puissant, elle nous guide jusqu'à cette joie où se trouva accomplie la cinquième des siennes.]

collection lyonnaise – la géographie n'y est certainement pas étrangère – qu'est posée la synonymie entre *la joie* et *le joi*. La confrontation des deux notions ne peut que se changer en aspiration vers la première, joie sans fin et sans amertume. Joie sans fin, puisque ce guerdon accordé par Marie est donné à l'heure de la mort, ou d'une mort : mort charnelle ou mort au monde quand les bénéficiaires de miracles, mus pas l'aiguillon de cette joie, quittent le siècle pour consacrer le reste de leur vie à la douce contemplation de la figure mariale[26]. Cet aspect est déjà très présent chez Adgar : le PAUVRE CHARITABLE demande qu' « en goi et en repos le menast » (*Gracial*, V, v. 22) ; le LARRON CONVERTI « haitiement l'alme rendi » (XXXIII, v. 27). Gautier de Coinci promet de même que les servants de Marie auront « joie sanz fin et pardurable vie » (*Miracles de Nostre Dame*, I Ch 9, v. 16).

Joie sans amertume ni peine ; c'est un autre signe manifeste de supériorité sur le *joi*. Un adverbe ou un adjectif vient souvent fort opportunément affirmer la plénitude de cette jubilation dans la contemplation continuée des figures mariale et divine :

> La dame vit a sei venir ;
> La chere mere al salveür
> Dist li : « Ami, ne aies poür !
> Ensemble od mei t'alme merrai ;
> En joie, en repos la metrai. »
> Cil la prist dunc a saluer
> E icest respuns a chanter :
> « Gaude, Maria, virgo chere ! »
> E rendi l'alme en joie entiere.
> (*Gracial*, XXXIV, vv. 16-24)[27]

On le voit dans ce dernier exemple, le mouvement de balancier entre la joie chantée à Marie et la joie reçue d'elle ne s'arrête jamais : la relation d'amour tissée entre la Vierge et son fidèle s'alimente à la flamme de ces doux échanges. On se souvient que Marie révélait à Eulalie (SALUTS ABRÉGÉS) combien la rendait heureuse la récitation de l'*Ave Maria*, en des termes on ne peut plus érotiques[28].

Or, dans cette relation d'amour, l'image de Marie est amenée à jouer un rôle essentiel. Tout d'abord, elle peut permettre l'*innamoramento* selon un processus

---

[26] Voir par exemple la joie du LARRON PENDU : « Vif le trovent, joiant et lié » (*Collection lyonnaise*, f. 52vb). Joie également de sa mère dans la *Vie des Pères* : « En grant joie et en grant deduit / estoit cele devant l'autel./ Le cuer avoit esperitel » (*Vie des Pères*, XLVI, vv. 20601-3)

[27] [Il vit venir vers lui la dame, la chère Mère du Sauveur, et lui dit : « Ami, n'aie pas peur ; j'emmènerai ton âme avec moi ; je la mettrai en joie et en repos. Lui la salua donc et lui chanta ce répons : « Gaude, Maria, chère Vierge », puis il rendit l'âme en joie entière.] ; deux miracles plus loin, Marie elle-même est appelée « goie entiere » (*Gracial*, XXXVI, v. 203).

[28] « Tant m'est sades et de doz non / Qu'il m'est avis qu'en mon saint ventre / Sains Esperis de rechief entre. / Au cuer en ai si tres grant joie / Qu'il m'est avis qu'enchainte soie / Si com je fui quant mes doz pere / Daigna de moi faire sa mere. / Si grant leesce au cuer m'en touche / Que nel saroit reciter bouche. » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 29, vv. 84-92).

que le compilateur du *Rosarius* examine parfaitement lors de la narration de la vie de sainte CATHERINE. L'héroïne n'a au début du récit aucune idée de l'existence du Dieu chrétien. Elle est habitée par un dédain de tous les prétendants qui met en alerte un ermite (et où le lecteur reconnaît le motif courtois de l'orgueilleuse d'amour). Le saint homme comprend que ce désintérêt doit trouver une motivation positive dans l'amour de Dieu, et que c'est peut-être une marque de la Grâce. Il présente donc à Catherine une image de la Vierge à l'Enfant :

> Une ymage li a portee
> De Nostre Dame figuree,
> Qui tient son enfant Jhesu Crist.
> (*Rosarius*, II, 3, f. 105vb)

Suit un discours catéchétique sur l'extraordinaire lignage de l'Enfant, qui fait figure dès ce moment de prétendant pour Catherine. Puis l'ermite enseigne à Catherine la triple virginité de Marie, et quitte la jeune femme en lui promettant qu'elle verra les deux personnages face à face si elle les en prie avec ferveur :

> « Je croi que pour ton sauvement
> A toy tout duit se monstreront
> Et ti propre œil le verront. »
> (*ibid.*)

Pourtant, à la première apparition, le Fils refuse de tourner sa face vers Catherine, dont il exige la purification, c'est-à-dire l'instruction et le baptême. Alors seulement, lors d'une seconde apparition, Catherine voit la face de son Dieu, et Marie célèbre les noces mystiques entre la jeune convertie et son Fils.

Catherine est une femme, mais le parcours qui conduit les hommes au mariage avec Marie présente avec celui-ci de fortes analogies[29] ; la version la plus répandue de la légende du FIANCÉ DE LA VIERGE, le CLERC DE PISE, décrit de même la fascination amoureuse du jeune homme devant la statue de Marie, qui efface un instant de son esprit toutes les beautés mondaines. Puis vient l'heure de la rencontre mariophanique, entachée de la colère de la sainte délaissée. Enfin, le clerc quitte le siècle pour se vouer entièrement à son épouse céleste.

L'amour naît de la contemplation de l'image. L'image cultuelle permet de préparer la rencontre mariophanique, de même qu'elle pourra en prolonger l'exultation. Le SACRISTAIN VISITÉ de Gautier de Coinci en est un excellent exemple… Gautier commence son récit par le portrait du moine : alors que dans le texte latin sont mentionnées en même temps la dévotion à Dieu et celle à Marie (« qui in coenobio militabat coelorum Domino Dei matri tamquam et filio decreverat servire sedulo »), le poète vernaculaire accentue la tendance du texte

[29] Dans les *Miracoli della Vergine*, on lit après le FILS DU ROI DE HONGRIE l'histoire de la NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT, à qui Marie reproche précisément d'avoir voulu délaisser son divin époux.

latin à faire de la dévotion à Dieu une affaire collective, et de la dévotion à Marie une affaire privée :

> Devotement et de bon cuer
> Chantoit et travailloit en cuer,
> Mais ja n'eüst tant travillié
> Ne tant chanté ne tant villié
> Jor et nuit après le couvent
> Ne demorast assez souvent
> Toz seus enz une chapele
> Ou une ymage avoit mout bele
> De ma dame sainte Marie.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 31, vv. 23-31)

À ce qui relève de la corvée collective, dont ne semble sortir aucun plaisir, il faut bien opposer le tête-à-tête amoureux, "par fin usage" (v. 35). Et devant cette statue, il y a brusquement place pour un discours direct[30]. L'image, réussite artistique, a pour fonction de repousser les limites de l'imagination humaine qui, frappée de la beauté de l'objet d'art, reste convaincue de la déperdition par rapport à la beauté du prototype :

> « Quant tu en terre iez si tres bele,
> Mout par iez bele ou ciel lassus.
> Haute roïne, il n'est voir nus
> Qui ta biauté seüst retraire.
> Haute roÿne debonaire,
> Haute pucele, haute dame,
> Tu iez l'escharboucle et la jamme
> Qui tant iez pure, clere et fin
> Que tot paradys enlumine. »
> (*ibid.*, vv. 34-42)

La prière ne concerne plus le salut du moine, mais cette contemplation sans entrave, digne effectivement de l'intensité de l'amour du moine pour la Dame :

> « Je te depri, ma douce dame,
> Veoir le puist ma lasse d'ame [*le* reprend « vis »]
> Puisque li cors nel puet veoir.
> Dame, tu as si grant pooir
> Et tant par iez douce et benigne
> De toi veoir me feras digne
> Toutes les fois qu'il te serra. »
> (*ibid.*, vv. 49-55)

---

[30] Piotr SKUBISZEWSKI, « L'intellectuel et l'artiste face à l'œuvre à l'époque romane », in *Le Travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire*, 1990, pp. 263-321, part. p. 270, conclut ainsi un paragraphe sur la part de l'image dans la théologie d'Hugues de Saint-Victor : « l'image est considérée comme capable d'élever l'homme à la contemplation des réalités célestes ; un support matériel donc de l'expérience mystique ». L'auteur appuie son propos sur un article de B. OBRIST, « Image et prophétie au XIIe siècle : Hugues de Saint-Victor et Joachim de Flore », in *Mélanges de l'École française de Rome*, 98 (1986), pp. 35-63.

Les métaphores choisies dans la prière préparent l'âme au face à face avec la sainte. En effet, la mariophanie dont va bénéficier le sacristain est caractérisée par un éclat exceptionnel, comme si Marie avait voulu valider la prière du fidèle, et attester notamment de l'impuissance de la *visio corporalis* à affronter la lumière mariophanique. Marie vient également lui montrer l'impuissance du langage à rendre compte de la splendeur de la gloire divine rayonnant en Marie. Voici donc la vision :

> Au moigne, luez qu'endormis fu,
> Sambla por voir que plains de fu
> Fust li mostiers et plains de flamme,
> Car devant lui vint une dame
> Qui fu plus clere que solaus
> A mïedi quant est plus haus.
> Et fu d'une robe vestue
> Qui toute fu a or batue,
> Plaine de pierres precïeuses
> Si cleres et si glorïeuses
> Toz li mostiers resplendissoit
> De la lueur qui en issoit.
> Plus avoit blonz les crins et sors
> Et plus luisanz que n'est fins ors,
> Et si tres cler si oel estoient
> Que deus estoiles resambloient.
> Resplendissant avoit la face
> Plus qu'esmeraude ne thopace.
> Une couleur avoit rosine
> Si tres esmeree et si fine,
> Si deliteuse et si tres bele
> Riens n'i fesist rose novele.
> (*ibid.*, vv. 79-100)[31]

Quelques reprises d'images assurent le lien étroit entre la prière et la mariophanie : la comparaison avec le soleil au zénith (vv. 83-84 et plus haut v. 47), celle avec les gemmes (v. 96 et plus haut v. 40). Malgré la longue familiarité avec les images verbales lumineuses, le sacristain est plongé par les éclats de l'or et des pierres dans un mutisme d'effroi. Pour « ouvrir les lèvres » de son fidèle, pour reprendre le psaume 50 chanté aux Heures, Marie dévoile un livre écrit en des lettres qui pour ne pas être de feu sont tout de même d'or et de vermillon. La lecture de ce livre, confondue par le parallélisme syntaxique avec la contemplation de la Vierge *in vivo*, embrase littéralement le moine, qui se met ainsi en harmonie avec l'église embrasée par la présence mariale :

[31] [Dès qu'il fut endormi, il sembla au moine que l'église était emplie de feu et de flammes, car une dame vint devant lui qui luisait plus que le soleil au zénith. Elle portait une robe d'or battu, ornée de maintes pierres précieuses, si lumineuses et glorieuses que toute l'église resplendissait de la lumière qui en émanait. Ses cheveux étaient d'un blond très clair, plus lumineux que de l'or ; et ses yeux brillaient tant qu'on aurait dit deux étoiles. Son visage rayonnait plus qu'émeraude ou topaze. Elle avait un teint rosé, élégant et raffiné, charmant et beau, à côté duquel une rose fraîchement éclose aurait semblé peu de chose.]

Mout volentiers, s'il li leüst,
En cel saint livre assez leüst,
Mais si volentiers regardoit
La mere Dieu que toz ardoit
De son riant vis remirer.
(*ibid.*, vv. 145-149)

Puis Marie donne un baiser fraternel au moine et disparaît. Le moine cependant conserve vivace en son souvenir l'image de la mariophanie :

Mais il ploroit priveement
Mout tenrement et souspiroit.
La mere Dieu tant remiroit
En sa pensee et en son cuer
Qu'ainc ne dit mot la nuit en cuer.
Adez veoit, ce li ert vis,
La mere Dieu emmi le vis.
De la presence Nostre Dame
A si joiant le cors et l'ame,
Si saolé et si refait
Que quanqu'il voit oublie a fait.
(*ibid.*, vv. 186-200)

L'image cultuelle n'est dès lors plus nécessaire. La contemplation continue se fait au plus intime de l'être. De nouveau s'impose le rapprochement entre la dévotion et la tradition courtoise et ses amours vécues par l'intermédiaire de l'image quand trop d'obstacles géographiques ou sociaux en entravent l'accomplissement direct : Tristan poursuivant le dialogue avec Iseut grâce à la statue de la Salle aux images dans le *Tristan* de Thomas, Pygmalion éperdument épris de sa création dans le *Roman de la Rose*[32]… Si la fonction mémorielle des images matérielles est évidente dans les deux cas, la contemplation de l'image cultuelle crée un double mouvement d'ascension du dévot vers la rencontre mariophanique et d'intériorisation du portrait de Marie, tendu comme un miroir au cœur de l'homme et permettant sa métamorphose. La cantiga 188 donne une forme narrative à la fusion entre le fidèle et l'image contemplée grâce au portrait de la jeune défunte dans le cœur de laquelle on trouve l'image de Marie. Les derniers vers de Gautier de Coinci que nous avons cités ne disent pas autre chose : l'image d'abord cultuelle puis mariophanique est devenue une image spirituelle parfaite cachée au cœur du fidèle. Image-miroir, Gautier insiste fortement sur la notion, qui opère une métamorphose de tout l'être, épanoui dans la joie (« a si joiant le cors et l'ame »).

Le procès est symbolique et frôle sans les atteindre les visions mystiques. La rencontre en effet reste le plus souvent imaginable au sens étymologique du terme,

[32] On trouvera des pistes bibliographiques ainsi que de magistrales analyses du rôle des images dans le *Voir Dit* ou *Jean de Saintré* dans l'article consacré par Claudio GALDERISI au conte XVIII de la *Vie des Pères*, « « Le récit du mariage avec la statue. Résurgences et modalités narratives » in *Romania*, 119 (2001), pp. 170-195.

conforme aux possibilités de représentation des fidèles, bien plus que ne le serait par exemple la vision de sainte Douceline, contemporaine de nos auteurs, qui vit sortir un rayon de soleil du ventre de la Vierge, et l'Enfant Jésus au sommet du rayon. Si les auteurs de nos collections miraculaires ne répugnent pas à peindre quelques mariophanies assez spectaculaires, comme celle que nous venons de lire, les miracles de la Vierge privilégient des rencontres plus ordinaires qui partagent toutefois avec les élans mystiques d'être suscitées ou motivées par une relation amoureuse en même temps que maternelle, fortement individuelle, entre Marie et le fidèle.

Conclusion

Ne fai force se je la bele
par divers nons souvent l'apele.
Diex scet j'ai bonne entencion.
A ce qu'el soit plus hounouree
par plurieurs nons l'ay apelee,
par divers mos l'ai denommee
quar de tous dons est adournee.
Se je l'apele Maria
c'est pource que tous biens y a.
Je l'apele aussi Marion
pour sa bele conversacion.
Se je l'apele Mariete
c'est pour sa conscience nete.
Je l'apele Dame Maroie
grain n'eut de felenie en foie.
Apeler la poons Marote
quar en lui n'eust onques riote.
Marie fu a bonne escole,
onques ne dit male parole.
Elle a passé dame Nicole
qui souvent en parler est fole.
Je l'apele Dame Maree
pour ce que buer fust ele nee.
Soy que die Marote ou Maree
pour ce n'en est grain mains amee.
Eureus est qui sert a tel dame,
de dit, de fait, de cors et d'ame.
(*Rosarius*, I, 36, f. 64vb)

Ces vers du compilateur du *Rosarius* expriment avec une joyeuse naïveté l'art poétique sous-jacent aux collections miraculaires. Ils se lisent en préambule du seul motif présent dans l'ensemble des onze œuvres de notre corpus, et sur lequel nous arrêterons notre regard au terme de notre parcours, le miracle de l'ABBESSE GROSSE[1].

[1] Les textes de toutes les versions se trouvent dans l'Annexe 4.

Tradition textuelle

Retenu par tous nos auteurs, le miracle de l'ABBESSE GROSSE est également un des plus largement diffusés dans le monde latin, aux côtés de THÉOPHILE et du JUITEL. Albert Poncelet n'en repérait pas moins de vingt-et-un incipit latins[2] ; les versions romanes n'en sont pas moins nombreuses[3]. Par chance, quelques détails narratifs suffisent à découvrir le modèle de chacune des versions vernaculaires de notre corpus :

1- Le portrait de l'abbesse et les raisons de sa faute. Un premier groupe d'auteurs présente l'abbesse comme une femme très orgueilleuse et excessive dans sa rigueur même (a)[4] ; c'est l'orgueil qui ouvre la porte à la tentation. Pour d'autres narrateurs, la rigueur de l'abbesse est parfaitement fondée mais lui attire la haine des sœurs (b) ; délaissée de toutes, l'abbesse cherche quelque consolation dans la liaison charnelle avec son serviteur. Pour ce second groupe de poètes, elle est moins coupable que victime ;

2- Le choix ou non d'une confidente. Il arrive que l'abbesse se confie à l'une des sœurs du couvent (c) ; c'est alors par elle que la nouvelle est diffusée. Dans les autres versions, soit les sœurs se rendent compte petit à petit de la grossesse de l'abbesse (d), soit le diable leur apparaît pour leur révéler ce secret (e) ;

3- Le sort de l'enfant, confié soit à un ermite (f) soit à une pieuse femme (g) ;

4- La subsistance de l'enfant, soit que les textes n'en disent rien (h), soit qu'une biche survienne miraculeusement pour donner son lait à l'enfant (i).

---

[2] En voici la liste exhaustive, plus complète que celle donnée en Annexe 1 : P.4 (Volpertus, ch. 32), P.5 (Paris, Bibl. nat., lat. 05562, f. 31r), P.6 (Londres, Brit. Libr., Addit. 18929, f. 79v), P.51 (Étienne de Bourbon, ch. 135 dans l'édition LECOY DE LA MARCHE), P.516 (Gil de Zamora), P.562 (version très courante, connue par plusieurs dizaines de manuscrits), P.601 (Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 148r-150v), P.605 (Guillaume de Malmesbury), P.606 (éd. par Thomas WRIGHT, *A Selection of Latin Stories from manuscripts of the thirteenth and fourteenth centuries. A contribution to the History of Fiction during the Middle Ages*, Londres, 1842, pp. 38-40 ; le manuscrit utilisé par WRIGHT n'est pas connu), P.610 (Étienne de Besançon), P.616 (Londres, Brit. Libr., Addit. 15723, f. 71v), P.617 (Londres, Brit. Libr., Arundel 407, f. 41v), P.854 (Londres, Brit. Libr., Addit. 33956, f. 72r), P.974 (*Scala Coeli* de Jean Gobi), P.1215 (Nigellus de Longo Campo), P.1258 (*Promptuarium exemplorum* d'Herolt), P.1264 (version anonyme en hexamètres, voir par exemple Metz, Bibl. mun., 612, ff. 93r-94r), P.1268 (Thibaut de Marly), P.1269 (Paris, Bibl. nat., lat. 15163), P.1618 (Dominique d'Evesham), P.1775 (Copenhague, Bibl. roy., Thott 26).

[3] On retrouvera le motif dans le *Ci nous dit* ; c'est également le deuxième thème retenu dans les *Miracles de Nostre Dame par personnages*. Voir encore Douai, Bibl. mun., 869, ff. 204v-206r ; Paris, Bibl. nat., fr. 1834, f. 108r ; Paris, Bibl. nat., fr. 1881, ff. 145r-147r, etc. (une liste complète pour la langue d'oïl est donnée par Birger MUNK OLSEN dans l'édition des *Dits* de Jean de Saint-Quentin, p. cxiv).

[4] Les lettres entre parenthèses correspondent aux colonnes du tableau ci-dessous.

Le tableau ci-dessous donnera une vue synthétique de la répartition de ces traits.

	a	b	c	d	e	f	g	h	i
P.1163-1618	•		•				•[5]	•	
P.164-562		•		•		•		•	
Gracial, XLIX	•		•				•	•	
Miracles de Nostre Dame, I Mir 20		•		•		•		•	
Vie des Pères, XX[6]		•		•					•
Deuxième Collection anglo-normande, XIII	•		•			•		•	
Milagros de Nuestra Señora, 21		•		•		•		•	
Cantigas de Santa María, 7				•				•	
Collection en prose provençale		•		•		•			
Jean de Saint-Quentin, *Dit* X		•			•				•
Miracoli della Vergine	•		•			•		•	

Trois groupes se détachent clairement : le premier, dans la filiation de P.1163-1618, inclut les deux textes anglo-normands et la prose vénitienne ; cette version semble inconnue des territoires de langue d'oïl. Le second groupe est aussi le plus fourni, ne serait-ce qu'en raison du nombre très élevé de copies du texte latin P.164 ; c'est donc elle qu'ont eue sous les yeux Gautier de Coinci et Gonzalo de Berceo. C'est elle qui entre dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais et par là dans la *Collection en prose occitane*.

Nos recherches sur l'ensemble du corpus ont pu mettre en évidence deux trajectoires de diffusion des recueils mariaux : l'une qui part du domaine anglo-normand, entre par l'Aquitaine sur le continent puis semble suivre le chemin de Saint-Jacques (voie du Puy-en-Velay) ; l'autre qui naît en terre de langue d'oïl (Champagne, Île-de-France) et rejoint la Péninsule ibérique par des intermédiaires plus variés (pèlerins, mais aussi troubadours et diplomates). Mais de nombreux dépouillements de manuscrits restent à faire pour repérer tous les chaînons de cette histoire.

Ces deux groupes rassemblent des artistes qui sont avant-tout des traducteurs ; entendons par là que leur modèle immédiat est toujours décelable, en dépit de toutes les amplifications dans lesquelles peuvent exceller Gautier de Coinci

[5] Le sexe de la personne à qui est confié l'enfant est incertain ; notre témoin évoque « quandam animam », celui de KJELLMAN « quandam ammam ». Cette dernière leçon incite à opter pour le féminin, mais cela même n'est guère très assuré, *amma* ayant pu désigner également un maître spirituel (voir Du Cange, t. 1, p. 228, *s. v. amma*).

[6] Le texte de la *Vie des Pères* est inclus également dans la *Collection lyonnaise*.

comme Gonzalo de Berceo. Des reprises littérales peuvent donc venir appuyer ces hypothèses fondées sur la seule trame narrative[7].

Reste un troisième groupe de trois œuvres « inclassables », c'est-à-dire pour lesquelles aucune filiation certaine ne peut être établie. C'est une des grandes différences entre les œuvres contemporaines des *Miracles de Nostre Dame* et de la *Vie des Pères*. On l'aura noté, la trame retenue par le narrateur anonyme de la *Vie des Pères* ne correspond à aucun des schémas préexistants, et ce n'est sans doute pas dû à quelque perte dans notre patrimoine manuscrit. Ce poète en effet ne se comporte plus en traducteur ; il donne le sentiment d'avoir écouté, retenu, médité, et d'avoir ensuite très librement composé des récits d'après son seul souvenir de lecteur-auditeur, et surtout d'après le libre-court de son imagination. Ainsi, il invente l'anecdote de la biche envoyée par Dieu pour nourrir l'enfant.

Grâce à ce détail narratif, on peut deviner que Jean de Saint-Quentin a eu connaissance du conte de la *Vie des Pères* ; mais de nouveau l'influence n'est que de l'ordre de l'impulsion première, et Jean de Saint-Quentin fait prendre un nouveau virage au récit, en l'ancrant dans la réalité la plus quotidienne des disputes au monastère, du procès, de l'incarcération, du combat pour sauver sa réputation.

Enfin nous devons avouer notre totale incertitude quant aux influences subies par le poète alphonsin. Le récit, plié aux exigences du chant et de la concision, est réduit à quelques éléments essentiels : la conception de l'enfant, l'intervention mariale, la levée de la condamnation épiscopale. Pourtant, en d'autres lieux, nous avons pu établir que le poète alphonsin avait connaissance de tel texte latin ou vernaculaire.

Ces questions de filiation ne sont pas de pure histoire littéraire : elles sont le socle sur lequel se construisent les définitions des couleurs propres de chaque auteur. Les infléchissements parfois minimes apportés aux narrations par chaque poète sont les points où se révèlent sa spiritualité et sa personnalité[8].

---

[7] N'en voici que quelques exemples. Chez les héritiers de P.1613-1618, « quia sine discretione in sacro ordine exstitit fervida » devient « Pur ceo que sanz discretiun / les encrepa e par tençun » (*Gracial*, vv. 13-14), « E sanz descreciun mult feseit » (*Deuxième Collection anglo-normande*, v. 8), « tropo fervente sença discretion ad oservar la regola » (*Miracoli della Vergine*). Chez les héritiers de P.164-562, « sed illos ipse pecunia corruptos existimans per semetipsum rei veritatem curiosus explorat » devient « car il cuida que loué fuissent /et grant avoir pris en eüssent » (*Miracles de Nostre Dame*, vv. 283-284), « Cuidóse el obispo qe eran decebidos / qe lis avié la duenna dineros prometidos » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 558), etc.

[8] Notre annexe 1 ébauche un répertoire des textes mariaux portant mention des filiations manifestes, qui devra à l'avenir être étendu à l'ensemble des versions latines et vernaculaires conservées.

La médiation des images

Ainsi sur la question pour nous essentielle de la place des images cultuelles. Aucune des deux versions latines n'en mentionne. Dominique d'Evesham ne précise nullement dans quel lieu l'abbesse implore l'aide mariale ; son successeur, s'il amorce un mouvement de repli vers la dévotion intime (« erat ei privata capella ubi cotidiano usu beatissime Dei genitricis ac perpetue Virginis Marie solebat horas dulciori quo poterat affectu decantare ») n'en sent pas davantage la nécessité. Adgar ignore de même l'image ; rien ne dit qu'il y en ait une sur « sun alter » (v. 131). Nous avons pu montrer qu'il était en cela témoin d'une époque assez réservée quant à la place des images dans la dévotion. Même si nous avons décelé des signes de plus grande familiarité avec les statues et icônes chez l'auteur anonyme anglo-normand, aucune effigie n'intervient non plus dans son récit, pas plus que chez les autres héritiers de P.1163-1618.

C'est donc bien à partir de la mention de la « privata capella » que les images font leur entrée dans la tradition de ce récit. L'auteur occitan s'en tient à cela :

> Mas costa ela avia una capela de Nostra Dona, on ela avia acostumat preguar e far lauzors a Nostra Dona.

Mais les autres traducteurs introduisent tous une image cultuelle[9]. Par la médiation de l'image, le culte à la Vierge se trouve empreint de révérence, certes, mais aussi de familiarité et d'une tendresse qui pourra prendre, nous l'avons vu en particulier chez Gautier de Coinci et le compilateur du *Rosarius*, une coloration très amoureuse[10]. Dans le deuxième quart du XIIIe, la présence de l'image est devenue évidente. Nous avons pu voir comment la syntaxe témoignait du caractère très systématique de cette médiation entre les hommes et la sainte. Le rôle des images s'étend sur toute une gamme qui va de la simple représentation à un rôle actif, la répartition s'opérant moins d'un auteur à l'autre que d'un récit à l'autre : s'il est vrai que certains auteurs accordent plus de place que d'autres au miracle iconique, seuls deux d'entre eux (les poètes occitan et vénitien) les ignorent totalement. Il est toutefois manifeste que certains artistes déplacent volontiers les effets spectaculaires des miracles iconiques aux mariophanies, et qu'un léger retrait des images au profit des phénomènes visionnaires à tendance mystique s'observe à la fin du XIIIe siècle. Notre corpus permet ainsi de suivre l'intégralité d'une courbe allant de l'absence presque totale à l'omniprésence pour revenir à plus de discrétion.

---

[9] Absente du texte de la cantiga, elle est représentée dans la miniature qui accompagne le poème dans le Códice Rico.

[10] Ce ne saurait être le cas dans un miracle dont la bénéficiaire est une femme ; Marie évoque d'ailleurs le mariage au Christ contracté par l'abbesse : « et s'en seroit vers toi maris / li faut espeus, li haus maris, / ou tu piece a t'iez marïee » (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 20, vv. 161-163).

Dans le conte XX de la *Vie des Pères*, l'image est la seule indication sur le cadre dans lequel l'abbesse manifeste son repentir (« Devant l'imaige Nostre Dame / se mist en croiz tote estendue », vv. 9419-9420). Si sa mention est rapide, on ne peut pourtant dire qu'elle soit accessoire : un jeu de correspondances s'établit en effet entre la figure de la Vierge portant l'Enfant et l'image de la croix dessinée par le corps de l'abbesse sur le sol. Marie portant l'Enfant et la pécheresse traçant dans son corps l'image de la Passion évoquent en diptyque deux moments essentiels du projet salvateur de la Trinité.

Dans le dit de Jean de Saint-Quentin qui s'inspire de ce conte, l'image ne joue plus aucun rôle pour la délivrance de l'abbesse emprisonnée (il faut dire qu'emprisonnée l'abbesse est éloignée de ses lieux de dévotion habituels), mais elle apparaît avec une parfaite évidence dans l'ermitage du père adoptif de l'enfant :

> Li et sa compaignie vindrent a l'ermitaige,
> Ou li preudons estoit par devant son ymage,
> Qui servoit Nostre Dame de trestout son courage.
> (Jean de Saint-Quentin, *Dit* X, vv. 365-367 dans notre édition de ce chapitre du *Rosarius*)

Dans le conte, c'est par la lumière intense de la mariophanie que s'opère la purification de l'abbesse et donc sa guérison :

> Par le congié son maistre descent en la chartriere.
> Quant ele entra laiens, moult geta grant lumiere.
>
> Quant l'abeesse a lés lui si grant clarté veue
> De la paour qu'el a tout le sanc li remue.

Le premier mot prononcé par Marie, et qui suit immédiatement ces vers, est « seur » ; la réconciliation de la pécheresse avec son Dieu est déjà engagée. Jean de Saint-Quentin ne prête aucun discours culpabilisant à Marie.

Manifestation de la gloire mariale, cette lumière effraie dans un premier temps mais plonge également la pécheresse dans la pureté du paradis. Elle était en germe chez Gonzalo de Berceo[11] et déjà, par la rime et la construction parallèle, le poète disait le lien de cause à effet entre le saint effroi et la purification :

> de la grant claridat fo mucho embargada,
> pero de la su cuita fo mucho alleviada.
> (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 530)

Gonzalo de Berceo nommait d'ailleurs Marie dès le second quatrain du poème « estrella de la mar » ; Marie vient guider l'abbesse hors d'un mauvais pas, mais aussi l'inonder de la lumière de la Grâce. Pourtant, le rôle de la lumière est amoindri de celui de l'image cultuelle. Gonzalo investit en effet l'image d'un rôle

[11] « de muy grant claridat » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 529).

affectif fort ; l'image est cajolée, entourée de mille soins, et non simplement contemplée :

> Cerca de la su camara do solía abergar,
> tenía un apartado, un apuesto logar :
> era su oratorio, en que solía orar,
> de la Gloriosa era vocación el altar.
>
> Y tenié la imagen de la Sancta Reigna,
> la que fue para el mundo salut e medicina.
> Teníala afeytada de codrada cortina,
> ca por todos en cabo essa fue su madrina.
> (*ibid.*, qq. 514-515)

On ne peut lire dans ces vers la révérence due à l'idôle ; la statue est investie d'un rôle maternant (« su madrina ») qui explique largement pourquoi l'abbesse se tourne vers elle alors que tous la délaissent. Dans la confiante intimité du tête-à-tête, l'abbesse ouvre la bouche pour une prière très longue et très personnelle, comme elle le faisait déjà chez Gautier de Coinci. Le prieur attire de même d'abord l'attention sur le cadre de la rencontre :

> En <u>sa</u> chapele, qu'ele avoit,
> fist hautement la bone fame
> le haut service Nostre Dame.
> <u>Seule</u> aprés messe demora.
> (*Miracles de Nostre Dame*, I Mir 20, vv. 60-63)

En ce lieu qui lui est propre, l'abbesse n'est pourtant pas absolument seule. Le narrateur dira quelques vers plus loin que les sœurs l'ont trouvée

> A nus genolz, toute esploree,
> devant l'ymage a la pucele.
> (*ibid.*, vv. 230-231)

Dans la contemplation de l'image, l'abbesse trouve la force de surmonter son désespoir et d'adresser une prière très personnelle saturée du champ lexical de la douceur : sur une trentaine de vers se lisent une fois l'adverbe *doucement*, six fois l'adjectif *douce*, une fois l'adjectif *piteuse*, une fois *debonaire*, deux fois le substantif *douceur*, une fois *pitiez*. L'image de la Mère à l'Enfant encourage cette supplique confiante adressée à la mère spirituelle de l'humanité. Après quelques vers d'interruption, le poète redonne la parole à l'abbesse :

> « <u>Douce</u> dame, sainte Marie,
> A toi commant tout mon affaire.
> Bien sai que tant iez <u>debonaire</u>,
> De <u>douceur</u> plaine et <u>d'amistié</u>
> que tu de moi aras pitié. »
> (*ibid.*, vv. 108-112)

Notre étude nous a permis de mieux comprendre les relations entre image cultuelle, mariophanie et contemplation. Rares encore quand le plus ancien de nos poètes prend la plume, les images sont fermement défendues par les auteurs de la première moitié du XIIIe siècle. Au-delà, leur présence va de soi. Leur rôle est de toucher chaque homme, quelque enfermé dans l'opacité de la chair qu'il soit, en s'adressant à la *visio corporalis*. Les poètes prêtent aussi à l'image la mission de permettre l'établissement d'une relation très intime entre le fidèle et la sainte. Le rideau qui sert d'écrin à l'image la dissimule pour mieux la révéler au moment de la dévotion (comme dans l'histoire de l'IMAGE QUI DÉFEND LES SAMEDIS NOTRE-DAME) ; il donne aussi l'occasion d'exprimer, par le soin avec lequel on tisse ou décore le linge, l'amour ressenti pour la sainte.

La contemplation par la *visio corporalis* n'est toutefois qu'une étape ; si elle permet de se replier sur une sphère intime, sphère de la confiance et du repos, c'est afin que s'ouvrent les yeux de la *visio spiritalis*. Dans toutes les versions, l'abbesse s'endort, ferme sa sensibilité corporelle. Une rencontre toute spirituelle a lieu – un seul auteur fait de Marie en personne la sage-femme – sans contact charnel. Il en est souvent ainsi dans les récits dès que Marie est identifiée par le visionnaire.

Enfin, au-delà du miracle tout à fait spectaculaire, l'abbesse comme le lecteur sont invités à contempler l'éclat de la gloire mariale, à en comprendre le mystère. Ce sera le rôle du chant de louange et des épithètes offertes à la *visio intellectualis* de l'une et de l'autre.

Le jeu métaphorique

La relation du fidèle à la Vierge est une relation intime et très fortement personnelle. Les dévots s'adressent à Marie comme à une amie proche. Sur ce fond mêlant révérence et complicité, les auteurs jouent avec habileté des métaphores pour teinter de nuances variées le portrait de la sainte.

Les deux textes latins identifiés comme sources des auteurs romans n'ignorent pas les épithètes. Par elles, ils orientent la louange de Marie, pour ce récit, vers la facette maternelle de son personnage : Mère de Dieu, d'où lui vient sa puissance, mère de toute miséricorde, mère et vierge. La maternité divine intéresse en effet ces auteurs latins en ce qu'elle fonde la souveraineté de la sainte sur l'univers : Marie est dame du monde (« totius creature potentissima atque dignissima regina Maria ») et Notre-Dame (« Domina nostra sancta Maria »). Mais on observe surtout la haute fréquence des adjectifs associant la maternité divine à la douceur : « mitissima et misericordissima Domina Nostra sancta Maria », « piarum piissima », « mitissima Domina », « benignissima Dei genitrix », « clementissima Domina mea sancta », « summe pietatis ineffabilis mater », « inestimabile pietatis eterne reclinatorium », « singulariter pia », et bien entendu « Mater misericordie ». L'un et l'autre convoquent aussi les images du refuge et du réconfort : « peccatorum

refugium », « confugio singulare post Deum et unicum refugium miserorum », « omniumque christianorum solatium », « merentium singulare solamen ».

Enfin ils se plaisent à commémorer le mystère de la maternité virginale ; Marie est « beatissima Dei genitrix ac perpetua virgo Maria », « sanctissima genitrix semperque virgo Maria », « incomparabilis virgo Maria », « tanta ac pia virgo », « intemerata virgo Maria », « gloriosa virgo Maria ».

Nos poètes romans vont largement dans cette voie, parfois en traduisant assez littéralement ce que nous venons de lire – comme Adgar appelant Marie « refui a pecheürs » –, mais avec aussi un très manifeste effort de variation. Qu'on en juge par cette litanie. Les poètes chantent sa maternité divine : « douce mere Jhesu Crist » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 77), « douce mere Dieu » (Jean de Saint-Quentin), « mere Dieu » (*Miracles de Nostre Dame*, vv. 85, 395, 401 ; *Vie des Pères*, vv. 9297, 9434, 9461, 9484, 9501, 9646 ; Jean de Saint-Quentin), « Madre de Deus » (*Cantigas de Santa María*, v. 42), « mere Deu sainte » (*Vie des Pères*, v. 9422), « mere le Salveür » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 239). Ils louent la vierge : « pucele » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 231), « vergena » (*Collection en prose provençale*), « pucele sainte » (*Vie des Pères*, 9456), « virge pure » (*Gracial*, v. 246), « Virgo Maria » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 540), « Virge Marie » (Jean de Saint-Quentin, *Rosarius)*, « vergene Maria » (*Collection en prose provençale*, *Miracoli della Vergine*), « sacree virge glorïeuse » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 195), « haute pucele sainte et digne » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 198), « templo de castidat » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 526). Quelques-uns contemplent le paradoxe de la conception virginale : « fille et mere » (*Vie des Pères*, v. 9438), « mere Deu e spuse » (*Deuxième collection anglo-normande*, v. 202), « mere Deu e meschine » (*Gracial*, v. 164).

De façon très systématique, tous affirment par les épithètes leur confiance en l'infinie miséricorde mariale : deux d'entre eux se souviennent de l'épithète chère à la spiritualité monastique *mater misericordiae*, « mare de misericordia » (*Miracoli della Vergine*), « fuente de misericordia » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 526). Berceo seul rappelle d'ailleurs en ce texte que Marie n'est pas seulement Mère de Dieu mais de tout homme ; elle est donc uniquement appelée à mainte reprise « Madre » (*Milagros de Nuestra Señora*, qq. 518, 541, 543, 544, 545). Mais la lecture suivie révèle surtout l'universalité de la notion de douceur : « douce dame » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 396 ; *Deuxième collection anglo-normande*, v. 199), « douce dame glorïeuse » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 81), « ma douce dame » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 97), « tres douce, piteuse dame » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 106), « douce dame sainte Marie (*Miracles de Nostre Dame*, v. 108, 192), « la duce, la franche, la virgine enterre » (*Deuxième collection anglo-normande*, v. 80), « la duce seinte Marie » (*Deuxième collection anglo-normande*, v. 180), « douce dame » (*Rosarius*), « douce Vierge Marie » (*Rosarius*).

Les auteurs romans mettent aussi en lumière, même dans ce récit, et bien plus que leurs prédécesseurs latins, l'aspect royal de la personne mariale : Adgar et Gautier de Coinci chantent en premier lieu la « dame de paradis », mais on loue aussi la « reine » (*Deuxième collection anglo-normande*, vv. 121, 122), la « seinte reïne » (*Gracial*, v. 275), la « sancta reigna » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 515), la « haute dame, haute roïne » (*Miracles de Nostre Dame*, v. 87, 199), la « virgo coronada » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 564), la « douce roïne coronee » (*Vie des Pères*, v. 9442), « del ciel reïne » (*Gracial*, v. 163), « de los cielos Reigna » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 523), « Reyna coronada » (*Milagros de Nuestra Señora*, qq. 526, 536). Mère de Dieu, elle est « Madre del Rey de gloria » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 523) ou « del Rey de magestat » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 529), « Madre do gran Rei » (*Cantigas de Santa María*, v. 12). Marie est « dame » chez les auteurs de langue d'oïl, « sennora » chez Berceo. Le poète de la *Vie des Pères* complète le paradoxe de la Vierge Mère d'un second paradoxe, celui de l'humilité parfaite de la souveraine (« ancele et dame », v. 9438). Chez presque tous, elle est Glorieuse[12].

Ainsi chacun s'efforce de tenir l'équilibre résumé en ce vers de la *Vie des Pères* : « douce mestrece, douce amie » (*Vie des Pères*, 9554). Les images cultuelles du XIIIe siècle, les mariophanies de nos récits, oscillent de même entre l'un et l'autre pôles. Notre étude de l'ensemble du corpus a permis de montrer que l'une et l'autre des figures souveraine et maternelle n'avaient d'autre fin que de donner naissance à un homme nouveau, nouvel Adam, nouvelle Ève. Cet homme purifié par l'éclat de la présence mariale, nourri du lait de la Grâce, conduit par la main de la sainte ou par l'Étoile de mer, abandonne les larmes du désespoir pour verser des larmes de componction qui le préparent à la contemplation de l'image suprême : la gloire divine.

Les choix des auteurs dans le répertoire des épithètes mariales sont loin d'être gratuits, on l'aura constaté. Délaissée de tous et coupables d'un lourd péché, l'abbesse – et avec elle les poètes – ont toutes raisons d'invoquer Marie par ces épithètes qui la contraignent en quelque sorte à se conformer à cette image de pure miséricorde. Quant aux épithètes autour de la maternité virginale, elles ouvrent la voie à la métamorphose de l'abbesse. En effet, Marie ne se contente pas de faciliter l'accouchement de l'abbesse, elle en anéantit les effets : Gautier de Coinci fait dire aux clercs qui ont examiné l'abbesse qu'elle est « plus graille et plus polie / c'une

[12] « Glorieuse » (*Vie des Pères*, vv. 9437, 9636 ; *Rosarius*), « gloriuse » (*Gracial*, v. 138 ; *Deuxième collection anglo-normande*, vv. 115, 201), « Gloriosa » (*Milagros de Nuestra Señora*, qq. 501, 514, 531, 533, 536, 541, 546, 572, 579), « Gloriouse virge pucele » (*Vie des Pères*, 9424), « Virgo gloriosa » (*Milagros de Nuestra Señora*, qq. 533, 582), « gloriuse mere » (*Deuxième collection anglo-normande*, v. 79), « gloriosa madre » (*Miracoli della Vergine*), « gloriuse Marie » (*Deuxième collection anglo-normande*, v. 195), « glorieuse Maree » (*Rosarius*)

pucele de dis ans » (*Miracles de Nostre Dame*, vv. 276-7), « mes vice nul point n'i troverent / ne en ventre ne en mamele / ne q'en une simple pucele » (*Vie des Pères*, v. 9607). Le récit dit également que l'abbesse accouche sans douleur, comme si la présence aux côtés de la parturiente de Marie parvenait à abolir la malédiction jetée sur les filles d'Ève[13]. On peut s'étonner que l'épithète « medicum » de la version latine P.164-562 ne soit reprise que par Berceo : « mane de la tu gracia alguna medicina » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 523), « de los cuitados solaz e medicina » (*ibid.*, q. 539). Nos poètes préfèrent en fait ne pas mettre l'accent sur la guérison conjoncturelle ; à leurs yeux, la rencontre avec Marie recrée l'abbesse. L'accouchement miraculeux opéré par la Vierge-Mère donne naissance non pas à un mais à deux enfants de Dieu : un nourrisson appelé à une vie de grande sainteté, une mère sanctifiée, façonnée à l'image de sa salvatrice.

Il y a ainsi une parfaite adéquation entre le corpus d'épithètes retenues par les poètes pour un récit donné et la trame narrative et symbolique de celui-ci. La grossesse de l'abbesse est abolie, l'enfant pris en charge par Marie, mère spirituelle, confié à un père tout aussi spirituel. Que le choix des épithètes se fonde pour partie sur des critères narratifs ne doit pourtant pas occulter la composante tout à fait jubilatoire des séries ainsi créées. Les mille noms de Marie cherchent à compenser le caractère indicible de sa perfection, mais ils provoquent aussi chez le lecteur quelque joyeuse griserie dont les vers cités en début de conclusion témoignent par leur forme litanique et leur rythme très soutenu.

Le détail et l'ensemble

Il nous reste à nous demander pourquoi tous les auteurs ont retenu ce motif : tous ont certainement été touchés par le regard tendre et indulgent porté sur les faiblesses de la nature humaine. Mais il y a plus que cela : on y voit en effet une femme noircie un moment par la luxure vivre une triple métamorphose. Nouvelle Ève, l'abbesse met au monde sans les tourments de la malédiction originelle ; purifié par la rencontre avec Marie, son corps est exempt de toute lésion ; l'abbesse enfin apprend la douceur et l'indulgence, puisqu'elle pardonne à ses accusatrices. Par la contemplation de Marie, elle se voit refaçonnée en une plus grande ressemblance avec la sainte que chantent les recueils.

L'observation de la structure de ces derniers révèle trois types de rapprochements et donc de jeux de résonnances :

- soit l'histoire de l'ABBESSE GROSSE est rapprochée de celle d'autres religieux tentés par le diable, en particulier le MOINE IVRE ;

[13] « non sintiendo la madre del dolor nulla cosa » (*Milagros de Nuestra Señora*, q. 533), « onques cele n'en traveilla » (*Vie des Pères*, 9486).

- soit elle entre dans un ensemble de portraits de femmes marquées par les désordres des désirs charnels, MARIE L'ÉGYPTIENNE, la FEMME DE ROME, la SACRISTINE ;
- soit elle fonctionne en diptyque avec l'histoire du FIANCÉ DE LA VIERGE, appelant les femmes au suprême mariage avec Jésus, les hommes à l'union avec la plus parfaite des épouses, Marie.

Nous venons en effet de proposer une lecture du conte détaché de ses contextes, mais les recueils miraculaires vernaculaires invitent à la lecture suivie, ou plus exactement au vagabondage littéraire. Ces œuvres louent aussi la fréquentation assidue de l'image mariale, image-objet, image spirituelle, image verbale. Comme le portrait de la bien-aimée dans la littérature courtoise, l'image-objet rend possible la présence continuée de « Notre-Dame ». Elle ouvre les lèvres pour la louange et le dialogue.

L'image-objet synthétise par ailleurs les diverses facettes de la personne mariale en un symbolisme souvent complexe. L'analogie est forte entre la statue et la collection miraculaire. La première suscite et accueille les bouquets de mots tendres des poètes-dévots. La seconde met en œuvre un *credo* poétique riche d'une tradition spirituelle monastique fortement symbolique et sensuelle et qui pourrait se résumer en ces vers du *Rosarius* :

> Par jour, par nuit et a toute heure
> Marie menjue et deveure.
> Ele tous tans demeure entiere.

Que le lecteur s'engage avec gourmandise dans la grisante ronde des images de Marie ; les auteurs des miracles ont œuvré pour récolter pour lui – et pour Elle – un savoureux rayon de miel.

Annexes

Annexe 1- Liste des motifs étudiés

Cette annexe ne présente que les miracles mariaux mentionnés au moins une fois dans le corpus ; les miracles attribués à d'autres saints ou à Dieu n'y seront pas traités. Pour chaque motif, nous proposons un titre en français, concordant autant que faire se peut, avec la tradition critique. Viennent ensuite un résumé et des indications bibliographiques. Nous donnons en particulier les références éventuelles du miracle dans l'*Index exemplorum*, afin de faciliter le repérage d'autres versions de nos récits dans le *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*[1].

On trouvera ensuite l'ensemble des versions romanes incluses dans notre étude, précédées de quelques versions latines susceptibles d'avoir servi de source aux auteurs vernaculaires. La numérotation des versions permet d'indiquer les relations de filiation ou d'analogie entre textes.

Les textes latins sont identifiés par le numéro de leur incipit dans le répertoire d'Albert Poncelet ; pour tous les textes inédits, nous donnons un manuscrit de référence[2].

ABBÉ EN MER Pendant une tempête, alors que les passagers d'un navire invoquent des saints divers, un abbé leur suggère de prier tous ensemble Marie. La tempête s'apaise immédiatement.

voir également PÈLERINS EN PÉRIL DE MER[3], VILASIRGA

1) P.1, « Abbas quidam aliquando in medio Maris Britannici nimia cum… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 46v-47v ; c'est aussi le texte inséré par Vincent de Beauvais au chapitre 89 du livre VIII du *Speculum Historiale*)

---

[1] Frederic TUBACH, *Index exemplorum. A Handbook of medieval religious tales*, 1969 ; les numéros des motifs miraculaires dans l'*Index* de F. TUBACH fournissent de très fiables critères d'interrogation du *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*, répertoire des *exempla* médiévaux, *in fieri*, consultable sur le site internet du Groupe d'anthropologie historique de l'Occident Médiéval, à l'adresse http://gahom.ehess.fr/thema/. F. TUBACH donne en outre la référence du récit dans la classification de Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, 1975, référence que nous ne reprenons donc pas.

[2] Nous regrettons de ne pouvoir signaler toutes les copies de chaque texte dans le cadre de cet index (pour certains d'entre ces inédits, nous en avons repéré plus d'une quarantaine) ;

[3] Sont précédés de la mention « voir » les renvois d'une entrée à l'autre de l'index, de la mention « Vd. » les renvois aux pages de notre étude faisant référence au motif.

2) P.59 et 557, « Aliud quoque sanctae Dei genitricis Mariae miraculum… Fuit enim aliquando in medio Maris Britannici nimia cum aliis » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 173ra-173vb)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 35 ; source : 1
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 36 ; sources : 1 et 3
5) *Collection lyonnaise*, ff. 28vb-29va (éd. KJELLMAN, 1922, p. 270-271) ; source : 1
6) « En la mer de Bretaigne avoit / Une nef qui molt bele estoit », Paris, Bibl. nat., fr. 375, f. 344v (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 306-7) ; source : 1
7) *Collection en prose provençale*, XI ; source : 1

Vd. pp. 230, 249, 325-327, 338

ABBESSE GROSSE. Des religieuses s'aperçoivent que leur abbesse, très sévère envers elles, attend un enfant. Elles la dénoncent à l'évêque. Celui-ci survient à l'improviste au couvent pour juger l'abbesse. Mais au même moment, celle-ci, en prière devant une statue de la sainte, s'endort, et est libérée de son enfant par une intervention mariale. Innocentée par l'évêque, elle confesse la véracité de l'accusation. L'enfant, confié par la Vierge à un ermite, est retrouvé par des émissaires de l'évêque. Il lui succèdera plus tard sur le siège épiscopal.

Bibliographie

Index exemplorum 2, 4

Von KRAEMER Erik, *Huit miracles de Gautier de Coinci*, 1960

ROSSI Luciano, « Realtà e finzione narrativa in due testi alfonsini : la cantiga della 'badessa incinta' e il 'congedo' del Re », in *Il racconto nel medioevo romanzo. Atti del Convegno di Filologia Romanza, Bologna, 23-24 Ottobre 2000*, *Quaderni di filologia romanza*, 15 (2001), pp. 79-98

1) P.1163 et 1618, « Non videtur quicquam loquendum cum suco aut cum coturno… Sanctimonalis quedam fuit abbatissa in quodam monasterio » (Dominique d'Evesham ; éd. KJELLMAN, 1922, pp. 60-61)
2) P.164 et 562, « Celebre est ad illum medicum certatim languentes currere…Fuit ergo ut veracium fideli relatione virorum fertur quaedam » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971, pp. 171-173, version insérée par Vincent de Beauvais dans le *Speculum Historiale*, VIII, 86)
3) Adgar, *Gracial*, XLIX ; source : 1
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 20 (éd. KRAEMER, 1960) ; source : 2
5) *Vie des Pères*, XX (texte également inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 106rb-109rb) ; source inconnue
6) *Deuxième collection anglo-normande*, XIII ; source : 1
7) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XXI ; source : 2
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 7 ; source complexe, voir ROSSI, 2001
9) *Collection en prose provençale*, VIII ; source : 2
10) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, X (récit inséré dans le *Rosarius*, I, 36) ; source : 5 (les réserves sur ce point de B. MUNK OLSEN, 1978, ne nous paraissent pas décisives)
11) *Miracoli della Vergine*, XVI ; source : 1

Vd. pp. 19 (n.64), 64, 87 (n. 32), 90, 92, 122, 139 (n. 177), 149, 214, 219, 232, 245, 285 (n. 69), 305, 307 (n. 36), 319, 359, 368, 418 (n. 18), 433, 471, 512 sqq.

ABBESSE QUI CHANTAIT MAGNIFICAT Une abbesse qui récitait chaque jour trois cantiques (Magnificat, Benedictus Dominus Deus Israel, Gloria). Démise de ses fonctions par le comte de Flandres, elle se confie à une recluse qu'elle croit de bonne vie, et qui agit pour le compte du diable. La recluse lui conseille de ne plus réciter les trois

cantiques ; l'abbesse s'y refuse. Le comte alors revient sur son jugement et la réintègre dans ses fonctions.

1) P.577, « Fuit in comitatu flandrensi abbatissa quaedam quam comes… » (Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, éd. LECOY DE LA MARCHE, 1877, p. 113)

2) *Collection lyonnaise*, ff. 22vb-24ra ; source : 1

ABEILLES

voir ELCHE, HOSTIE DANS UNE RUCHE

ABONDANCE (CHARITÉ RÉCOMPENSÉE). Un (ou une) fidèle est récompensé€ de sa générosité en période de disette par une abondance miraculeuse de vivres.

Bibliographie

Index exemplorum 181, 766 (à rapprocher de)

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 203

2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 258

Vd. p. 385

ABONDANCE (VISITE ROYALE). Une dame d'Angleterre reçoit le roi et sa cour chez elle. Voyant que ses serviteurs ne pourront pas servir assez de boissons, elle implore la Vierge de lui apporter son aide. Marie renouvelle pour elle le miracle des noces de Cana.

1) « Multa quidem et inenarrabilia » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 46, éd. CANAL, 1968)

2) P.120, « Asserunt quidam antiqui relatores » (Anonyme, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 49-50)

3) P.1584, « Rex Ethelstanus quo nemo devotior » (Anonyme, édition KJELLMAN, 1922, p. 224)

4) « In Britannia majori matrona nobilis nimio affectu » (Anonyme ; manuscrit de référence Aberdeen, University Library, 137, f. 108r)

5) Adgar, *Gracial*, XLII ; source : 3

6) *Deuxième collection anglo-normande*, LII ; source : 3

7) *Collection lyonnaise,* ff. 60v-61r ; source : 2

8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 23

9) *Rosarius*, II, 10[4], ff. 135ra-138vb (éd. partielles SANDQVIST, 1996, n° IV ; ZINK, 2003, pp. 1001 sqq.) ; source citée : Orderic Vital (non identifiée)

Vd. pp. 91, 277, 386

ABONDANCE (PALENCIA) Lors d'une grande fête organisée à Palencia pour la fête de l'Assomption, les cuves de vin demeurent inépuisables.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 351

Vd. p. 384

ACCROCHAGES FRONTALIERS Sans entrer ici dans le détail de chaque récit, nous regroupons sous cet intitulé les cantigas qui rapportent des heurts entre chrétiens et musulmans, événements contemporains du règne d'Alphonse X.

Bibliographie

MONTOYA MARTÍNEZ Jesús, « Un incidente fronterizo en las *Cantigas de Santa María* », in

[4] Chapitre sur la brebis ; le miracle est suivi de la *Complainte de sainte Église*, d'attribution douteuse à Rutebeuf.

Boletín de la Universidad de Granada, 112 (1975-1976), pp. 5-13
1) *Cantigas de Santa María*, 63
2) *Cantigas de Santa María*, 181
3) *Cantigas de Santa María*, 185
4) *Cantigas de Santa María*, 277
5) *Cantigas de Santa María*, 344
6) *Cantigas de Santa María*, 374
Vd. pp. 125, 250, 277 (n. 42)

AIDE À LA CHASTETÉ / CHASTETÉ RÉCOMPENSÉE
voir également PAPE LÉON

var. CHEVALIER LUXURIEUX Un chevalier luxurieux demande de l'aide à Marie contre ses tentations Elle le rend impuissant.
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 137
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 336
3) *Miracoli della Vergine*, XLVI (à rapprocher de ce motif)

var. CLERC LUXURIEUX Un clerc renonce à sa vie de débauche en voyant un soir, par la fenêtre de la chambre de sa maîtresse, l'église de Notre-Dame illuminée.
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 151
2) *Rosarius*, I, 25[5], ff. 6vb-9vb (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° III ; SAVOIE, 1933) ; source possible Géraut de Frachet, *Vita Fratrum*
3) *Miracoli della Vergine*, XXXIV (à rapprocher de ce motif)
Vd. pp. 232, 450 (n. 29)

var. ÉPOUSE TENTÉE PAR UN SÉDUCTEUR Une jeune femme avait demandé à son mari de la confier à la surveillance de quelque duègne pendant qu'il partait au combat. Le mari s'en était remis à Marie. Or, la jeune femme finit par prêter une oreille complaisante aux sollicitations d'un courtisan et accepte de recevoir en don une paire de souliers. Un des souliers s'avère impossible à enfiler, l'autre impossible à enlever jusqu'au retour du mari et la reconnaissance de la faute.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 64

var. PEAU NEUVE Un clerc menant une vie de débauche, mais récitant chaque jour maintes fois l'*Ave Maria*, demande à Marie de lui venir en aide. Lors d'une vision, il voit Marie l'écorcher puis lui donner une nouvelle peau, débarrassée de tout désir charnel.
Vie des Pères, LXVIII (Ave Maria)
Vd. p. 292

AIDE À L'ACCOMPLISSEMENT D'UNE ŒUVRE Marie apporte des matériaux, ou un simple réconfort, à des ouvriers travaillant en son honneur.
voir également MOISSONNEURS CISTERCIENS
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 273
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 274
Vd. p. 284

[5] Chapitre consacré au myrte ; le miracle est entrecoupé de deux paraphrases du *Pater Noster*, la seconde à coloration satirique. Après le récit, le compilateur a inséré la chanson Raynaud-Spanke 695 de Thibaut d'Amiens, « J'ai un cuer molt lent ».

ALBESA Sanctuaire marial près de Lérida, Albesa est le cadre d'une guérison spectaculaire.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 146 (Guérison, blessures)

ÂME EN GAGE Un artisan d'une très grande charité se plaint à un ermite de ne pas gagner assez d'argent pour donner autant qu'il le souhaiterait aux pauvres. L'ermite se met alors à prier Dieu d'envoyer la fortune à cet artisan. Un ange lui apparaît pour demander à l'ermite s'il est prêt à mettre son âme en gage en échange de la fortune de ce bourgeois : si devenu riche, l'artisan change de conduite, l'ermite sera damné à sa place. L'ermite accepte, et le bourgeois, ayant trouvé un trésor, quitte la ville et devient très riche romain. Quelque temps plus tard, l'ermite est transporté en vision au tribunal divin, et assiste à la condamnation du bourgeois. Heureusement, grâce à Marie, il obtient un sursis pour le condamné, qui amende sa vie. Les deux âmes sont ainsi sauvées.

Bibliographie

LECOY Félix, « À propos du conte 56 de la *Vie des Pères*, 'Âme en gage' », in *Mélanges Pierre Le Gentil*, 1973, pp. 451-459.

Vie des Pères, LXVII

ANDALOUSIE Outre les miracles liés à des sanctuaires précis, on relève quelques récits andalous dans les *Cantigas de Santa María* dont on comprend l'importance en période de conflit.

voir également ÉGLISE PROTÉGÉE DE LA DESTRUCTION, ENTOURAGE ALPHONSIN, PUERTO DE SANTA MARIA, TUDIA

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 143 (Obtention de la pluie)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 257 (Reliques protégées)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 321 (Guérison d'enfant)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 323 (Résurrection d'enfant)

Vd. pp. 124, 386, 478

ANIMAUX

voir également ARAIGNÉES, MONTSERRAT, ROCAMADOUR, SEGOVIA, TERENA

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 18 (Vers à soie tissant seuls un linge pour la Vierge)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 144 (Taureau arrêtant de charger)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 352 (Guérison d'un animal)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 354 (Protection d'un animal)

Vd. pp. 64, 78, 284

ANNEAU AU DOIGT

Voir FIANCÉ DE LA VIERGE

ANNEAU PERDU Une femme se fait voler l'anneau qu'on lui avait laissé en gage. Implorant l'aide mariale, elle retrouve son anneau dans le ventre du poisson qu'elle vient d'acheter au marché.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 369

ANTARADOS Un tremblement de terre détruit toute la région d'Antarados (aujourd'hui Tartus, Syrie), à l'exception de la plus ancienne église consacrée à Marie et fondée par saint Pierre.

Rosarius, I, 37[6], ff. 68rb-71v (éd. partielles JÄRNSTRÖM-LÅNGFORS, 1927 ; LÅNGFORS, 1916, KUNSTMANN, 1991, n° XV ; SAVOIE, 1933)

ARAIGNÉE DANS LE CALICE Une araignée tombe dans le calice pendant la célébration de l'Eucharistie, et le prêtre l'avale avec le vin. Elle se promène sous la peau du prêtre jusqu'à ce que Marie la fasse sortir miraculeusement.

Bibliographie

Index exemplorum 1560

1) « Abbas quidam divinum celebrans misterium… » (Anonyme ; manuscrit de référence Rouen, Bibl. mun., 1403, f. 314va)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 222
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 225

ATOCHA Atocha est un petit sanctuaire près de Madrid (maintenant inclus dans la ville) ; deux miracles des *Cantigas de Santa María* s'y déroulent.

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 289/396 (Non respect d'un jour consacré)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 315 (Guérison d'enfant)

AVARE SAUVÉ Au nom d'une unique action charitable, un homme obtient l'accès au paradis.

Bibliographie

Index exemplorum 171, 3727

Jean de Saint-Quentin, *Dits*, O (Dit du riche homme qui jeta le pain à la tête du pauvre)

AVE EN BOUCHE À la mort d'un serviteur de la Vierge, ou quelque temps après, on découvre dans la bouche du défunt une inscription de l'*Ave Maria* ou une missive portant cette salutation angélique.

voir également CLERC LUXURIEUX NOYÉ, SACRISTAIN NOYÉ

Bibliographie

Index exemplorum 428, 429

Vie des Pères, XV, inséré également dans la *Collection lyonnaise*, ff. 109rb-110va (à rapprocher du chapitre L de la *Legenda aurea*, consacré à l'Annonciation)

Vd. pp. 184, 243

BLESSURES DE GUERRE

voir également ELCHE, SALAS

P.18, « Ad gloriam Matris Domini etiam nostris temporibus… » (Anonyme, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 56v-57v)

BON CHEVALIER Un bon chevalier voit le spectre damné de son ami se consumer du feu d'enfer (à rapprocher de la légende de Serlon de Wilton).

Jean de Saint-Quentin, *Dits*, E (Dit des deux chevaliers)

BOURGEOIS AMOUREUX

Voir PACTE AVEC LE DIABLE

---

[6] Chapitre sur l'amandier ; au sein du miracle sont copiés les vv. 1637-1648 et 1733-1796 du *Testament* de Jean de Meun. Après le miracle le compilateur copie un poème pieux allogène mais dont c'est l'unique témoin conservé, « Quiconques met s'entencion / en fol delectatïon… » ; il est suivi de la chanson Raynaud-Spanke 2114, « De la Vierge nete et pure ».

BOUVIER PUNI
Voir SOISSONS

BRANDONS
voir SAINT FRANÇOIS

BURGOS Six cantigas sont consacrées par le poète alphonsin au sanctuaire de Burgos (Castroxeriz), quatre miracles liés à la construction d'un sanctuaire, et deux miracles accomplis par une image mariale de Las Huelgas.
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 242 (Protection d'un ouvrier lors d'une chute)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 249 (Protection d'un ouvrier lors d'une chute)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 252 (Ouvriers ensevelis sous un éboulement)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 266 (Protection de fidèles contre un accident de chantier)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 303 (Image prenant la parole pour rassurer une moniale)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 361 (Image souffrant les douleurs de l'enfantement)
Vd. pp. 367, 395, 396, 400

CATHERINE D'ALEXANDRIE (MARIAGE MYSTIQUE) Catherine, fille du roi Costus d'Alexandrie, refuse tous les prétendants qu'attirent son rang, sa fortune et son intelligence. Un ermite lui présente une image de Vierge à l'Enfant, et Catherine, encore païenne, commence à prier ardemment pour avoir la joie de rencontrer Marie et son Fils. Ils lui apparaissent une première fois, mais l'Enfant détourne son visage de la païenne. L'ermite baptise alors Catherine. Lors d'une seconde apparition, Marie célèbre les noces mystiques de la jeune convertie et du Christ. Catherine connaîtra ensuite le martyre, mais cela n'est pas raconté dans l'unique texte du corpus consacré à la sainte[7].
Bibliographie
Index exemplorum 899
Rosarius, II, 3[8], ff. 104ra-107rb (éd. partielles JUBINAL, 1839-1842, t. II, p. 424 ; KUNSTMANN, 1991, n° XXI ; SANDQVIST, 1996, n° II)
Vd. pp. 338, 373, 506

CENT CINQUANTE AVE
voir CHEVALIER AMOUREUX ; JOUVENCEAU BRABANÇON

CHAMP FLEURI
voir LACTATION, CHAMP FLEURI

CHARTRES Le sanctuaire marial de Chartres, qui abritait une chemise de la Vierge, occupe une place assez mineure dans nos collections, alors que circulaient des recueils miraculaires qui lui étaient entièrement consacrés[9]. Le miracle le plus répandu est celui qui voit la Vierge mettre en fuite les assiégeants de la ville. Mais on apprend

[7] On ajoutera que deux manuscrits du corpus transmettent, à côté des collections miraculaires, une vie de sainte Catherine en octosyllabes de la première moitié du XIIIe siècle.
[8] Chapitre sur le kabratès ; le compilateur interrompt la vie de sainte Catherine pour un bref *Dit sur l'invention des métiers*. Le chapitre est conclu par une chanson, Raynaud-Spanke 458.
[9] Voir l'édition des deux collections latine et française par Pierre KUNSTMANN en 1973.

également que des chevaliers ont été protégés des coups parce que leur cotte était taillée dans un drap mis en contact avec la relique mariale.

voir également CLERC DE CHARTRES, LACTATION DE FULBERT DE CHARTRES

Bibliographie

KUNSTMANN Pierre, *Jean le Marchant. Miracles de Notre-Dame de Chartres*, 1973 (outre le texte de Jean le Marchant, Pierre Kunstmann redonne le texte latin, édité par Antoine THOMAS, des *Miracula Beate Marie Virginis in Carnotensi ecclesia facta*, de Gilon de Chartres)

1) P.695, « Hinc extra angliam pergat et carnotum evagetur oratio… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 8 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.81, « Anno dominice incarnationis 898 Rollo primus normanorum… » (Dominique d'Evesham ; éd. NEUHAUS, s.d. ; manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 8ra-23v, le miracle étant scindé en deux à la suite d'une erreur de reliure)
3) P.1710, « Temporibus Caroli regis francorum qui cognominatus est… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 2333A, ff. 26rb-26va)
4) P.1238, « Presserat obsessis carnoti civibus urbem / Dux normannorum… » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie versifice*, II, 1 ; éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
5) Adgar, *Gracial*, XXIX (Siège) ; source : 2
6) *Deuxième collection anglo-normande*, V (Siège) ; source : 2
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 117 (Non respect d'un jour consacré)
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 148 (Chevalier protégé)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 362 (Guérison, cécité)
10) *Collection lyonnaise*, ff. 32ra-32va (Siège, éd. KJELLMAN, 1922, pp. 271-272) ; source : 2
11) *Collection lyonnaise*, ff. 32va-33rb (GONDRÉE)

Vd. p. 67, 252

CHÂSSE JETÉE HORS DE L'ÉGLISE

Voir LAON

CHEVALIER AMOUREUX Un chevalier amoureux prend conseil auprès d'un ermite pour conquérir le cœur de sa bien-aimée. L'ermite lui conseille de réciter chaque jour dans une chapelle la salutation angélique. Au bout d'un an, Marie lui apparaît, et le chevalier oublie aussitôt ses amours mondaines pour celui de la Vierge.

Bibliographie

RANKKA Erik, *Deux miracles de la Sainte Vierge par Gautier de Coinci*, 1955.

1) P.631, « Fuit quidam miles juvenis et jocosus fortis et bellicosus qui » (Anonyme ; éd. MUSSAFIA, 1894, pp. 51-53)
2) P.1063, « Miles quidam de Anglia genere nobilis et juvenis adamavit… » (Anonyme, manuscrit de référence Dijon, Bibl. mun., 38, f. 55r)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 41, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 147rb-150rb (éd. RANKKA, 1955) ; source : 1
4) *Vie des Pères*, Interpolation A, IV (éd. KUNSTMANN, 1981)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 16 ; source : 3
6) *Miracoli della Vergine*, XXXVII ; source : 2

Vd. pp. 6, 86, 137, 145 (n. 196), 198, 239, 272, 278, 298, 306, 315

CHEVALIER BLASPHÉMATEUR

voir DÉFORMATION MONSTRUEUSE

CHEVALIER D'ALEXANDRIE, CHEVALIER AU BARISEL Un chevalier se repent de sa mauvaise vie et va demander une pénitence à un ermite. Comme il s'est avoué incapable

d'en exécuter plusieurs, l'ermite lui donne un petit tonneau à remplir à une source. Mais le chevalier n'y parvient nullement, jusqu'au moment où il se met à pleurer ; ses larmes emplissent alors le tonneau.

Bibliographie

Index exemplorum 4713

Voir la notice de Frederic KOENIG, « Chevalier au barisel », dans le *Dictionnaire des lettres françaises*

1) *Vie des Pères*, XIX (dans cette version, Marie n'est pas invoquée)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 155

CHEVALIER DÉROBANT LES VOYAGEURS
voir DIABLE SERVITEUR

CHEVALIER LUXURIEUX
voir AIDE À LA CHASTETÉ

CHEVALIER MORT AU TOURNOI. Parce qu'il avait respecté quelque temps auparavant une jeune fille nommée Marie, une fleur pousse sur la tombe d'un chevalier mort au tournoi.

1) P.32, « Ad tornamentum miles cum plebe clientum / Perrexit… » (Anonyme ; manuscrit de référence Metz, Bibl. mun., 612, f. 92)
2) P.440, « Erat miles quidam dives et in bellis famosus qui matrimonium… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 102, cité d'après Paris, Bibl. nat., lat. 18201)
3) *Vie des Pères*, LXXI (Nom de Marie)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 195 ; source 2

Vd. pp. 164, 185

CHEVALIER PURIFIÉ PAR SA CONFESSION Un chevalier de mauvaise vie se confesse une nuit à Marie. Le lendemain, il est présenté à un possédé capable de voir et de dénoncer les défauts de chacun. Le démon qui habite ce « devin » reconnaît avoir perdu tout pouvoir sur cet homme.

Deuxième collection anglo-normande, VIII ; source inconnue (à rapprocher de la FEMME DE ROME)

Vd. p. 216

CHEVALIER QUE NOTRE-DAME APPELA SON CHAPELAIN
voir GUÉRISON, PARALYSIE

CHEVALIER REMPLACÉ AU COMBAT. Un chevalier, qui ne peut se rendre au combat parce qu'il rend son service à Marie, est remplacé par elle au combat.

Bibliographie

MORENO BERNAL Jesús, « Versiones latinas y romances del Milagro del caballero devoto », in *Revista de Filología Románica*, 21 (2004), pp. 171-85

1) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXVII (éd. MAGGIONI, 1998, p. 908)
2) *Vie des Pères*, Interpolation B, V (manuscrit de référence La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 123r)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 63
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 195

Vd. p. 271

CHEVALIER PROTÉGÉ CONTRE SES ENNEMIS La trame peut connaître des variations, mais nous regroupons sous cet intitulé divers miracles où Marie met un des siens à l'abri des coups de ses ennemis, soit en le rendant invulnérable, soit en le rendant invisible.

1) *Vie des Pères*, IX
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 22 (variante dont le protagoniste est un ouvrier)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 233

Vd. pp. 22, 277 (n. 42), 403

CHEVALIER VINDICATIF Un chevalier s'empare d'un autre chevalier pour prendre vengeance de lui. Mais alors qu'il le conduit en prison, il fait halte dans une chapelle, et voit la statue de la Vierge saluer le prisonnier. Il lui pardonne immédiatement.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 207

Vd. pp. 87, 119, 339

CIERGE SUR LA VIELLE

voir ROCAMADOUR

CIERGES QUI BRÛLENT SANS SE CONSUMER Les cierges déposés par les fidèles pour les fêtes solennelles à Saint-Marie-Majeure brûlent sans se consumer.

Collection lyonnaise, ff. 89ra-89vb

CINQ JOIES Un clerc servait Dieu et la Vierge en récitant chaque jour les Cinq Joies, c'est-à-dire la prière « Gaude Dei Genitrix virgo immaculata ». Inquiet de voir s'approcher l'heure de sa mort, il est visité par Marie qui lui promet la joie éternelle en récompense de sa dévotion.

Bibliographie

Index exemplorum 1478, 4389

1) P.69, « Alter quoque quidam clericus » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971, p. 93)
2) P.1342, « Quidam clericus beatae Mariae valde devotus contra dolorem… » (Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXV, éd. MAGGIONI, 1998, p. 791)
3) Adgar, *Gracial*, IV ; source : 1
4) *Deuxième collection anglo-normande*, XVIII ; source : 1
5) Gonzalo de Berceo, *Milagros*, IV ; source : 1
6) *Collection lyonnaise*, ff. 51vb-52ra (éd. KJELLMAN, 1922, p. 281) ; source : 1
7) *Rosarius*, I, 32[10], ff. 41v-47r (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XI ; LÅNGFORS, 1916 ; SAVOIE, 1933) ; source citée : 2
8) *Miracoli della Vergine*, XXX ; source partielle : 1

Vd. pp. 78, 148, 214, 233, 305, 333, 503

CINQ ROSES EN BOUCHE Un moine peu savant, soucieux d'inventer une dévotion personnelle à Marie, avait pour coutume de réciter cinq psaumes dont les initiales composent le nom de la Vierge. Après sa mort, un rosier à cinq fleurs pousse sur sa tombe.

1) P.69, « Alter quoque quidam clericus… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 27v-28v)

[10] Chapitre sur la Cannelle ; le miracle est interrompu par une *Plainte du Christ* et les vers 241-280 du *Testament* de Jean de Meun. Après le miracle viennent encore les vv. 1837-1972 du *Testament* et un poème sur les *Cinq vigiles de Notre-Dame*.

2) P.598, « Fuit olim in quadam abbatia quidam simplex monachus » (Anonyme ; éd. MUSSAFIA, 1896, pp. 50-51)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 23, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 129vb-130rb ; source : 2
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 56 ; source : 2
Vd. pp. 87 (n. 32), 92, 277 (n. 42)

CINQ VIGILES
voir MOURANTS EN ATTENTE DE CONFESSION

CLERC DE CHARTRES Un clerc assassiné se voit refuser une sépulture chrétienne en raison de sa conduite immorale. La Vierge apparaît au bout de trente jours à un autre clerc pour dénoncer cette décision. Alors qu'on ouvre sa tombe, on découvre une fleur naissant de sa bouche pour faire connaître son salut aux hommes.
voir également CLERC DE ROUEN
Bibliographie
BROUGHTON Laurel, « The Rose, the Blessed Virgin undefiled: incarnational piety in Gautier's *Miracles de Nostre Dame* », in *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, 2006, pp. 281-299
1) P.1343, « Quidam clericus in Carnotensium urbe degebat qui erat levis » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971, p. 61)
2) Adgar, *Gracial*, III ; source : 1
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 15 ; source : 1
4) *Deuxième Collection anglo-normande*, XVII ; source : 1
5) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, III ; source : 1
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 24 ; source : 1 ou 3
7) *Collection lyonnaise*, ff. 51rb-51vb (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 280-281) ; source : 1
Vd. pp. 57, 87 (n. 32), 129, 183 sqq., 214, 270 (n. 31), 333, 342, 389

CLERC DE PARIS
voir CLERC LUXURIEUX NOYÉ

CLERC DE PISE
voir FIANCÉ DE LA VIERGE

CLERC DE ROUEN Variante du CLERC DE CHARTRES (le clerc meurt de maladie).
1) P.58 et 594, « Aliud quoque non minoris…Fuit namque in Rotomagensi ecclesia clericus quidam » (Anonyme ; manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 478, ff. 4vb-5rb)
2) *Collection lyonnaise*, ff. 87rb-88ra (éd. KJELLMAN, 1922, p. 302) ; source : 1
Vd. pp. 180, 184 sqq.

CLERC LUXURIEUX NOYÉ Un clerc menait une vie de débauche. Chaque nuit, pour aller retrouver sa maîtresse, il devait franchir une rivière. Une nuit, il se noie et les diables viennent s'emparer de son âme. Mais Marie obtient qu'on ouvre sa bouche, et l'on trouve alors inscrit sur sa langue, tout prêt à être proféré, un *Ave Maria*. Le clerc ressuscite et fait pénitence.
voir également SACRISTAIN NOYÉ
1) P.505, « Et hic quidem bonae vitae… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 30 ; éd. CANAL, 1968)

2) P.1637, « Sed et hoc non videtur omittendum… » (Dominique d'Evesham ; éd. KJELLMAN, 1922, pp. 44-45)
3) P.421, « Erat igitur quidam clericus nomine non vero vita religiosus… » (Anonyme ; manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff.38v-41r)
4) P.208, « Commentariolum cujusdam… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 50v-51v)
5) Adgar, *Gracial*, XVII ; source : 2
6) *Deuxième collection anglo-normande*, XI ; source : 2
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 111
8) *Collection lyonnaise*, ff. 86ra-87rb (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 299-301) ; source : 4
9) « Signor Un clerc jadis estoit / Ki seculer vie menoit… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., fr. 375, ff. 345ra-345rc)
10) *Miracoli della Vergine*, L

Vd. pp. 206, 308, 327

COLOMBE Quatre ermites vivaient ensemble, deux jeunes vivant de maigres subsistances et deux plus âgés mangeant normalement. Voyant que les deux aînés se portent mieux qu'eux, les deux jeunes décident d'imiter leur mode de vie. Il leur est alors révélé qu'une colombe leur apporte chaque jour depuis des années leur pitance et ils obtiennent d'être servis des mêmes mets célestes. Mais les deux aînés s'offusquent de les voir partager leur privilège. La colombe arrête alors de servir les plus âgés puis une voix céleste les avertit qu'ils seront de nouveau servis le jour où leur puits sera empli d'eau. Pour les aider, Dieu « transporte » au fond du puits l'image de la Vierge devant laquelle priaient les religieux ; les pleurs des vieux ermites emplissent alors le puits. L'image revient à sa place et la colombe sert de nouveau les quatre frères.

Vie des Pères, XXVII

Vd. p. 166

COLONNES DE CONSTANTINOPLE Le maître d'ouvrage d'une église de Constantinople ne parvenait pas à faire dresser de belles colonnes en marbre. La Vierge lui conseille en songe de faire appel à trois enfants. Une force surhumaine leur permet d'ériger les colonnes.

1) P. 135, « Beata Dei genitrix et perpetua virgo Maria ut ante partum » (Grégoire de Tours, *Libri miraculorum*, livre I, chapitre9)
2) « Ab imperatore Constantino ut refert Gregorius turonensis archiepiscopus… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 62v-64r)
3) Fragment d'Orléans, Orléans, Bibl. mun., 1518, ff. 1r-1v ; source 1
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 31 ; source : 1
5) *Collection lyonnaise*, ff. 34ra-34rb ; source : 1
6) *Collection en prose provençale*, I ; source : 1
7) *Rosarius*, II, 46[11], ff. 266rb-264v, l'ordre des feuillets est perturbé (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° LII ; MORAWSKI, 1924 ; SANDQVIST, 1996, n° XIII)

Vd. p. 129, 222, 252, 277 (n. 42), 321 (n. 85)

COMBATS ESCHATOLOGIQUES

Index exemplorum 232 (à rapprocher de)

[11] Chapitre sur le chameau ; dans le commentaire est copiée la chanson Raynaud-Spanke 2076, après le miracle le *Dit des Philosophes*.

voir SACRISTAIN NOYÉ, VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT

COMPLIES Marie vient enseigner les complies à un moine qui récitait toutes les heures de la Vierge à l'exception de celle-ci.

1) P. 1214, « Plura sunt sancte Dei genitricis Marie miracula » (Dominique d'Evesham, éd. KJELLMAN, 1922, p. 41)
2) P.647, « Fuit quidam religiosus frater qui sanctam Dei genitricem valde… » (Anonyme ; manuscrit de référence Londres, Brit. Libr., Addit. 18346)
3) P.675, « Genitricem Dei vir quidam religiosus valde diligebat et ejus… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5268, ff. 8r-8v)
4) P.1520, « Quidam vir religiosus erat qui sanctam dei genitricem valde diligebat… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat. 5267, ff. 16r-16v)
5) Adgar, *Gracial*, XIX ; source : 1
6) *Deuxième Collection anglo-normande*, X ; source : 1
7) *Collection lyonnaise*, ff 44va-45ra (éd. KJELLMAN, 1922, p. 278) ; source : 4

Vd. pp. 148, 253, 430, 452

CONCEPTION NOTRE-DAME. Le récit de l'invention de la conception Notre-Dame n'a pas circulé en dehors du domaine anglo-normand[12]. De retour d'une ambassade en pays danois, Elsin, abbé de Ramsey, reçoit une aide divine contre les dangers de la navigation, moyennant la promesse d'instituer la fête de la Conception Notre-Dame.

Bibliographie

Index exemplorum 2724

LAMY Marielle, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XIIe-XVe siècles)*, 2000

1) P.1781, « Willelmus ex comite Normannie rex Anglie » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis Sanctae Mariae*, éd. CANAL , 1968 et KJELLMAN, 1922, pp. 180-181)
2) P.1700, « Tempore quo Normanni Angliam invaserunt » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 129va-130ra)
3) P.1676, « Sub eodem tempore quo Guilelmus normannorum dux… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5268, ff. 12v-13v)
4) Adgar, *Gracial*, XXXI ; source 1
5) *Deuxième collection anglo-normande*, XL ; source 1

Vd. pp. 5, 136 (n. 169), 207, 212, 217 (n. 61), 449

CONVERSION DE JUIFS

voir également IMAGE EN GAGE, JUITEL

var. PARTURIENTE JUIVE Une parturiente juive inspirée par une mariophanie lumineuse invoque la Vierge lors de son accouchement. Soulagée des douleurs d'un enfantement difficile, elle se convertit.

Bibliographie

Index exemplorum 2806

1) P.1290, « Quaedam mulier judaea in partu laborans et clamans paene… » (Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VIII, 99)

[12] En dehors du corpus miraculaire, on pourra lire le texte de Wace, *La Conception Notre-Dame*, éd. MANCEL et TRÉBUTIEN, Caen, 1842.

2) *Vie des Pères*, Interpolation B, IX (manuscrit de référence La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ff. 127r-128v) ; source : 1
3) *Cantigas de Santa María*, 89 ; source : 1
Vd. pp. 136 (n. 169), 313, 324

var. SARAH Une ancienne religieuse, devenue mère meurtrière, se réfugie comme servante dans une famille juive. Ayant tissé des liens d'amitié avec sa maîtresse, elle la convertit progressivement au christianisme. Courroucé, le mari poignarde la servante ; mais Marie la ressuscite et l'aide à fuir le domicile des Juifs. Quelque temps plus tard, elle revient pourtant révéler le miracle et assister au baptême de son ancienne maîtresse et des enfants de la famille.
Rosarius, I, 26[13], ff. 9v-13vb (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° IV ; SAVOIE, 1933) ; source : Thomas de Cantimpré, *Apiarium*, II, 29)
Vd. pp. 150, 407, 431, 268

var. VISION DE L'ENFER ET DU PARADIS
1) P.1411, « Quidam judaeus nomine Jacobus a Londonia civitate… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 111)
2) *Miracoli della Vergine*, XXXVI ; source : 1
Vd. p. 146

CORPORAL DE L'ÉCLUSE Anselme, jeune servant de messe à Saint-Michel de Chiusa, dans le Piémont, renverse le vin de messe sur les linges sacramentaux ; mais après l'élévation eucharistique, toute trace de vin a disparu.
1) « Haec profecto non sunt egena miracula… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 21 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.1616, « Sancti Michaelis archangeli nomine consecrata quaedam ecclesia est » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 35v-36v)
3) Adgar, *Gracial*, XIII ; source : 2
4) *Deuxième collection anglo-normande*, XXVIII ; source : 2
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 73 ; source : 2
6) *Collection lyonnaise*, ff. 57ra-57va (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 288-289) ; source : 2
Vd. p. 424

COURONNE DE ROSES Un chevalier avait pour habitude de tresser chaque jour une couronne de roses pour Marie, ou à défaut de réciter autant d'*Ave Maria* qu'il lui manquait de roses pour faire sa guirlande.
Bibliographie
Index exemplorum 4809 (à rapprocher de)
1) P.1030, « Licet scriptum est / Quam pretiosa… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 145vb-147vb)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 121 ; source : 1
3) Bonvesin della Riva, *Laudes de Virgine Maria*
Vd. pp. 19,191, 197, 321 (n. 85)

CRUCIFIX BLESSÉ[14] Un mécréant trouve un crucifix dans la maison qu'il vient d'acquérir. Il lui inflige divers tourments, mais des traces de sang le dénoncent à la vindicte publique.

[13] Chapitre consacré au fenouil ; le miracle est conservé en entier, mais le chapitre est anoure.

Bibliographie
Index exemplorum 1373
1) *Vie des Pères*, XXXIX ; inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 99va-101rb
2) *Rosarius*, II, 19[15], ff. 172va-177rb (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXXV ; LÅNGFORS, 1907 ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° VII) ; source : Géraut de Frachet, *Vita fratrum*
Vd. pp. 113, 130, 136 (n. 169), 140, 335

DAME LOMBARDE
voir SALVE REGINA

DÉFORMATION MONSTRUEUSE (OU MORT) EN CHÂTIMENT Nous regroupons sous cette entrée plusieurs récits de châtiments physiques infligés à des hommes ou femmes ayant insulté Marie ou une de ses images.
voir également LUGO, MONTSERRAT, SOISSONS, TERENA
1) P.1070, « Miles quidam et ejus cliens pariter equitabant… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, f. 66v)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 72
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 108 (à rapprocher de ce motif)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 244
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 293
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 297
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 327
8) *Collection lyonnaise*, ff. 44rb-44va ; source : 1 (Chevalier blasphémateur)
9) *Collection lyonnaise*, ff. 102vb-103ra (Marchand jureur)
10) *Rosarius*, II, 6[16], ff. 116v-121r (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, Appendice II ; SANDQVIST, 1996, n° III)
Vd. pp. 125, 253, 369

DÉMONS EN FORME DE PORCS Une nuit, un moine de bonne vie est assailli par des démons ayant pris l'apparence de porcs terrifiants, puis survient un autre démon, anthropomorphe qui essaie de crocheter l'âme du malheureux moine. Mais le moine appelle la Vierge à sa rescousse ; elle apparaît immédiatement et met en fuite la troupe démoniaque.
1) P.566, « Fuit ex eorum numero non quidem monachorum sed… » (Pierre le Vénérable, *De miraculis*, Libr. II, cap. XXVIII, éd. BOUTHILLIER, 1988, p. 152-15)
2) P.243, « Cuidam fratri cartusiensi in cella sua nocte iacenti sed adhuc vigilanti et celestia meditanti… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 112)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 82 ; source : 1
4) *Rosarius*, II, 14[17], ff. 152vb-156vb (éd. partielles KUNSTMANN 1991, n° XXX ; LÅNGFORS, 1916 ; SAVOIE, 1933) ; sources citées : le *Liber de Donis* d'Étienne de Bourbon et Pierre le Vénérable
Vd. pp. 130, 147

---

[14] Bien qu'il s'agisse d'un miracle christique, nous l'insérons dans cet index en raison de ses similitudes avec l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES.
[15] Chapitre consacré au lait ; le miracle est suivi d'un extrait du *Regret Notre-Dame* de Huon le Roi de Cambrai et d'un *Poème sur le saint Sang*.
[16] Chapitre sur la cigogne ; après le miracle se lit le *Débat du fol et du sage*.
[17] Chapitre consacré à l'oignon et conclu par la *Patenôtre de l'usurier*

DÉOLS. Le miracle a lieu en 1187 au portail de l'abbaye de Déols, voisine de Châteauroux. Les troupes de Richard Cœur de Lion et de Jean sans Peur occupent Déols et Châteauroux, attendant l'affrontement avec Philippe-Auguste, qui vient de prendre Issoudun. Les habitants de Déols, redoutant un massacre, prient une nuit devant le portail de l'abbaye. Des soldats anglais se moquent d'eux et leur jettent des pierres. L'un des projectiles brise le bras de l'Enfant qu'une Vierge de pierre, dressée au trumeau de l'église, portait dans ses bras. Le sang qui s'écoule des pierres accomplit ensuite d'autres miracles. Les deux armées y voient un signe signe divin, et concluent une trève[18].
voir IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE

DÉSESPÉRÉ QUI VOULAIT SE NOYER
Rosarius, II, 9[19], ff. 128v-134v (éd. partielles JUBINAL, 1839-1842 ; KUNSTMANN, 1991, n° XXVI ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° IV)

DEUX FRÈRES DE ROME Deux frères vivaient à Rome, Pierre, archidiacre très avare, et Étienne, juge corrompu. Ce dernier, contre de l'argent, avait dépouillé les églises de sainte Agnès et de saint Laurent. Pierre meurt le premier, et est conduit au purgatoire. Étienne meurt ensuite, et doit affronter dans l'au-delà la vindicte d'Agnès et de Laurent. Mais, chaque année, Étienne fêtait la fête de saint Prix ; par son intermédiaire et celui de Marie, il obtient la faveur de ressusciter le temps nécessaire pour faire pénitence. Avant son retour sur terre, il fait la brève rencontre de son frère, qui lui demande de faire dire des messes en sa faveur. Étienne revient à la vie, gardant la trace au bras des coups portés par saint Laurent.

Bibliographie

Index exemplorum 4761

CAROZZI Claude, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine (Ve- XIIIe siècles)*, 1994

1) P.1183, « Occurrunt hic duo quae apponere gestit animus… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 31 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.413, « Erant duo fratres in urbe Roma… » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971)
3) P.1776, « Viri duo erant in urbe Roma uterini quorum unus vocabatur… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5268, ff.11v-12v)
4) Adgar, *Gracial*, X ; source : 2
5) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 18 ; source : 2
6) « Seignor qui la Mere Dieu aime / Par cui li bien ou monde saime » (*unicum* copié dans le manuscrit Besançon, Bibl. mun., 551, ff. 146-147)
7) *Vie des Pères*, Interpolation C (manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., fr. 1544, ff. 92va-92vb)
8) *Deuxième collection anglo-normande*, XXIV ; source : 2
9) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, X ; source : 2
10) *Collection lyonnaise*, ff. 54vb-55vb ; source : 2 (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 286-287)

Vd. pp. 144, 149, 394

DEUX PSAUTIERS Une jeune fille avait envie d'un psautier. Une nuit, elle rêve que Marie vient lui en présenter plusieurs ; elle choisit le plus beau. Mais son père lui prouve au réveil qu'elle a été victime d'une illusion démoniaque.

---

[18] Voir Jean HUBERT, « Le miracle de Déols et la trève conclue en 1187 entre les rois de France et d'Angleterre », in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 96 (1936), pp. 285-300.
[19] Chapitre sur la galaxie, contenant le *Doctrinal Sauvage*.

1) Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, I, 23, 3[20]
2) *Rosarius*, II, 23[21], ff. 187v-190v (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXXIX ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° VIII) ; source : 1
Vd. pp. 142, 144

DEUX RIVALES Une femme trompée par son mari demande à la Vierge de la venger. Mais la Vierge lui apparaît pour lui signifier qu'elle ne fera rien contre la maîtresse tant celle-ci la sert avec constance. Peu après, les deux femmes se rencontrent dans une rue, et dans sa colère, l'épouse trompée raconte l'apparition mariale à sa rivale. Émue, celle-ci renonce à sa liaison. Les deux femmes rendent grâce à Marie.
Bibliographie
Index exemplorum 2444
1) P.44, « Alio autem tempore in eodem vico manebat quidam plebeiae » (Gautier de Cluny, *De Miraculis beatae virginis Mariae*, in *PL*, vol. CLXXIII)
2) P.496 et 509, « Est praeterea aliud quiddam relatu… Ex relatione atrebatensis episcopi mulier quaedam fuerat » (Guibert de Nogent, *De Laude sanctae Mariae*, ch. 12, in *PL*, vol. CLVI)
3) « Sunt illa quoque levia… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 47 ; éd. CANAL, 1968)
4) P.211, « Conjux cujusdam cum maximo odio pellici mala imprecaretur… » (Anonyme ; éd. KJELLMAN, 1922, pp. 226-227)
5) P.1135, « Mulier quaedam quae alienum virum a propriae uxoris latere… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 100 ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18201, f. 93v)
6) Adgar, *Gracial*, XLIII ; source : 4
7) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 33 ; source : 2
8) *Vie des Pères*, Interpolation A, X (éd. KUNSTMANN, 1981)
9) *Deuxième collection anglo-normande*, LIII ; source : 4
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 68 ; source : 7
11) *Collection lyonnaise*, ff. 37rb-38rb (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 272-273); source : 2
Vd. pp. 75 (n. 149) , 87 (n. 32), 93, 217, 238, 485

DÉVOTIONS DES ROIS ARTHUR ET LOUIS IX Un chapitre du *Rosarius* réunit deux anecdotes sur les deux souverains : le premier est dit avoir fait représenter Marie sur son écu, et avoir ainsi assuré ses succès militaires ; le second aurait enjoint à l'un de ses écuyer à chanter plutôt des chansons pieuses que des chansons profanes.
Rosarius, I, 34[22], ff. 52v-57r (éd. partielles JUBINAL, 1839-1842, II, pp. 199-201 ; SAVOIE, 1933 ; SCHELER, 1866-1867 ; SCHELER, 1868)
Vd. p. 125

[20] La source est donnée par le *Rosarius* et nous avons pu en préciser l'identification grâce au Thesaurus Exemplorum Medii Aevi ; l'édition du *Bonum universale* est en cours de réalisation.
[21] Chapitre sur l'ange ; le miracle est suivi d'une mise en garde contre le danger qu'il y a à trop regarder les femmes, et des vers 1213- 1255 du *Testament* de Jean de Meun. Le texte est anoure.
[22] Chapitre sur la fleur de lis, dont le commentaire contient le *Dit de la pomme* de Baudoin de Condé. Le récit, qui n'est pas à proprement parler un miracle, est interrompu par les vv. 1169-1212 du *Testament* de Jean de Meun. Après le récit, le compilateur applique l'injonction de saint Louis en chantant une chanson pieuse bilingue, « L'autrier matin el moys de mai / *Regis eterni munere* ». Le *Dit de l'instruction du roi* de Watriquet de Couvins conclut le chapitre.

DIABLES MIS EN FUITE PAR DE L'EAU BÉNITE Une aspersion d'eau bénite suffit à faire s'enfuir une troupe de démons.

1) « Vir venerabilis Willelmus pontificatus arcem in Britannia postea tenens… » (Anonyme ; manuscrit de référence Aberdeen, Univ. Libr., 137, f. 103v)
2) P. 735, « Illud quoque non omittendum de eguesamnensi monacho… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 23 ; éd. CANAL, 1968)
3) Adgar, *Gracial*, XXXIV ; source : 2
4) *Deuxième collection anglo-normande*, XLVI ; source : 2
5) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, N (Dit de l'eau bénite et du verger)

Vd. pp. 129, 205, 214, 216

DIABLES MIS EN FUITE PAR L'AVE MARIA OU LE NOM DE LA VIERGE La récitation de l'Ave Maria, d'une prière à la Vierge, ou la simple énonciation du nom de la Vierge suffisent à faire fuir le diable.

voir également DIABLE SÉDUCTEUR, MOINE D'EVESHAM, SALAS

Bibliographie

Index exemplorum 425, 1594

1) P. 1447, « Quidam monachi ante diem juxta flumen stabant et ibidem… » (Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXV, éd. MAGGIONI, 1998, p. 797)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 123 (à rapprocher de ce motif)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 254 ; source : 1
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 284 (à rapprocher de ce motif)
5) *Rosarius*, I, 27[23], ff. 14ra-16vb (éd. partielles JÄRNSTRÖM-LÅNGFORS, 1927 ; LÅNGFORS, 1916 ; KUNSTMANN, 1991, n° V)
6) *Rosarius*, II, 34[24], ff. 226v-230v (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XLVII ; LÅNGFORS, 1916 ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° XI)

Vd. pp. 326, 399

DIABLE SÉDUCTEUR Une jeune femme est harcelée par un incube (qui dans certaines versions prend les traits de son ancien amant) ; elle parvient à le mettre en fuite en récitant une brève prière à la Vierge.

voir également DIABLES MIS EN FUITE PAR L'AVE MARIA

1) P.1276, « Quaedam mulier a daemone sibi visibiliter in forma hominis… » (Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXV, éd. MAGGIONI, 1998, p. 797)
2) *Rosarius*, I, 29[25], ff. 22ra-25v (éd. partielles BARTSCH, 1885 ; KUNSTMANN, 1991, n° VIII ; SANDQVIST, 1996, n° I) ; source mentionnée : Etienne de Bourbon, *Liber de donis* (pas plus que Pierre Kunstmann nous n'avons pu trouver ce miracle dans les sections éditées du *Liber de donis*)
3) *Miracoli della Vergine*, XVII ; source inconnue

Vd. pp. 232, 398

---

[23] Chapitre acéphale, qui donne toutefois presque l'intégralité du miracle. Viennent ensuite la chanson mariale Raynaud-Spanke 2114 (également au chapitre 37 de ce même livre), une paraphrase du *Credo*, et les vv. 1973-2024 du *Testament* de Jean de Meun.

[24] Second chapitre consacré au soleil (voir aussi II, 33). Le miracle est suivi du *Débat du Clerc et de la Demoiselle*.

[25] Chapitre consacré au corail ; dans le commentaire sont insérés les vv. 277-304 du *Testament* de Jean de Meun. Le miracle est interrompu par les vv. 1117-1154 du sermon *De la Doutance de la mort* de Gautier de Coinci (*Miracles de Nostre Dame*, II Dout 34) et les vv. 437-496 du *Testament*. Après le miracle se lit la paraphrase de l'*Ave Maria* dite de Gautier l'Épicier, puis, après quelques vers de transition, la prière au Christ chantée Raynaud-Spanke 11.

DIABLE SERVITEUR Le diable se met au service d'un chevalier. Chaque jour, il l'incite au péché et essaie de le tuer sans y parvenir. Un évêque passant par la demeure du chevalier demande à voir l'ensemble des serviteurs et démasque le diable. Le chevalier révèle qu'il était protégé par la récitation chaque matin d'une prière à la Vierge.

Voir également ORAISON NOTRE-DAME

var. CHEVALIER CHARITABLE Le chevalier victime du diable est un homme très généreux consacrant son argent et son temps à un hospice ; la prière par laquelle il est sauvé est *O intemerata*.

Bibliographie

Index exemplorum 1558

Von KRAEMER Erik, *Huit miracles de Gautier de Coinci*, Helsinki, 1960

1) P.666, « Fuit vir quidam qui in mandatis domini sollicite incedens licet… » (Anonyme ; éd. MUSSAFIA, 1898, pp. 40-41)
2) P.702, « Homo quidam erat nobilis divitiis potens et honoribus nec… bonis operibus minus intentus ecclesiastica siquidem… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 101 ; éd. MUSSAFIA, 1896, pp. 39-40)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 38, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 142vb-145ra (éd. KRAEMER, 1960) ; source : 1
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 67 ; source : 3
5) Bonvesin della Riva, *Laudes de Virgine Maria*

Vd. pp. 19, 161, 395, 415 (n. 5)

var. CHEVALIER DÉROBANT LES VOYAGEURS Le chevalier est un homme de mauvaise vie menant une troupe de bandits ; il est protégé par l'*Ave Maria*.

1) P.1440, « Quidam miles quondam in via publica castrum habebat… » (Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, L, éd. MAGGIONI, 1998, pp. 333-334)
2) *Miracoli della Vergine*, XXXIX ; source : 1

Vd. pp. 132, 233

DOUTE SUR L'ÂME Marie contre par une vision les doutes d'un novice quant à l'existence de l'âme.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 365

DUNSTAN Dunstan, archevêque de Cantorbéry, est accueilli de son vivant au sein de la cour céleste pour chanter les louanges de la Vierge.

Bibliographie

Index exemplorum 1825

1) P.45, « Alio item tempore praefata pastorum ecclesiae limina simili… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5268, f. 9r)
2) P.150, « Britannia major que nunc Anglia dicitur… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 7 ; éd. CANAL, 1968 et KJELLMAN, 1922)
3) P.1193, Optima terrarum fecunda Britannia muris / Clauditur » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie versifice*, I, 2 ; éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
4) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXVII (éd. MAGGIONI, 1998, p. 908)
5) Adgar, *Gracial*, XXVIII ; source : 2
6) *Deuxième collection anglo-normande*, XXXVII ; source : 2
7) Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa María*, 288 ; source : 2

8) *Collection lyonnaise*, ff. 43rb-43vb (éd. KJELLMAN, 1922, p. 277) ; source : 2
Vd. pp. 6 (n. 20), 137, 310, 338

ÉGLISE ENGLOUTIE Une église engloutie par un tremblement de terre revient à la surface ; tous ses occupants sont vivants et racontent avoir mené une vie paradisiaque pendant un an.
1) « Multorum assertione religiosorum… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5268, ff. 29v-30r)
2) P.278, « Cum in Paschae sancto die in templo sanctae Mariae… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 16v-17r)
3) Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa María*, 226 ; source : 2
4) *Collection lyonnaise*, ff. 42vb-43ra ; source : 2
Vd. pp. 253, 283, 421 (n. 23)

ÉGLISE PROTÉGÉE DE LA DESTRUCTION Nous regroupons ici des récits où des églises ou des biens d'église sont menacés de destruction par des infidèles.
voir également ANTARADOS, VILASIRGA
1) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XXIV
2) Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa María*, 169
3) Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa María*, 316
Vd. p. 391

ELCHE Le petit sanctuaire d'Elche (près d'Alicante) se voit attribuer trois miracles.
1) Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa María*, 126 (Blessure de guerre)
2) Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa María*, 133 (Résurrection d'enfant)
3) Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa María*, 211 (Abeilles)
Vd. p. 277 (n. 42)

ÉLECTUAIRE REFUSÉ Un moine hostile à certains aspects de la règle monastique (souvent un ancien médecin n'acceptant pas le régime alimentaire du couvent) voit Marie distribuer un électuaire merveilleux à tous ses frères ; mais à lui Marie refuse de rien donner. Il comprend son erreur et amende sa vie.
Bibliographie
Index exemplorum 4698
1) P.102, « Apud Claramvallem quidam cum promisisset fierisse monachum… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 108 ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18201, f. 95v)
2) P.766, « In Claravalle fuit monachus quidam qui quamvis homo bonae… » (*Exordium magnum cisterciensis*, III, 19)
3) P.333, « De quodam perito physico audivi… » (Anonyme, cité d'après Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 147vb-148ra)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 88 ; source possible : 2
5) *Rosarius*, I, 24 (Menthe) (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° II ; SAVOIE, 1933) ; source : 2
6) *Miracoli della Vergine*, XXVIII ; source : 1
7) *Miracoli della Vergine*, XXIX ; source inconnue
8) *Miracoli della Vergine*, XLIV
Vd. pp. 48 (n. 51), 129, 232, 306, 376, 434

ELSIN
voir CONCEPTION NOTRE-DAME

ELVAS. Un seul miracle est localisé par le poète alphonsin dans la ville d'Elvas : l'histoire d'une mère arrêtée par une apparition de Marie dans son geste meurtrier envers l'enfant dont elle considérait qu'il lui volait sa jeunesse.
Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa María*, 399
Vd. p. 337

EMBARCATION PROTÉGÉE DE LA TEMPÊTE Marie sauve les passagers et la cargaison d'un navire lors d'une tempête.
voir également ABBÉ EN MER, LAON
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 112

EMPEREUR ENSEVELI Un empereur de Constantinople est enseveli dans une mine après un éboullement. Il y reste un an, approvisionné chaque semaine en lumière et vivres par un ange. Ces dons correspondent aux offrandes que son épouse fait à l'église pour le salut de son époux. Au bout d'un an, avertie par une vision, elle ordonne qu'on ouvre la carrière, et on retrouve vivant l'empereur.
Bibliographie
Index exemplorum 3233, 3892
1) P.740, « Imperator tertius Constantinopolitanae civitatis nomine Alexius a terra… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 17r-18r)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 131 ; source : 1
3) *Collection lyonnaise*, ff. 43vb-44rb ; source : 1
4) *Rosarius*, II, 31[26], ff. 215vb-216rb (; éd. SANDQVIST, 1996, n° IX)
Vd. pp. 253, 335

ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS Une femme stérile obtient, à force de prières, l'enfant tant espéré. Mais au bout de quelque temps, cet enfant meurt. Elle se rend alors avec la dépouille de l'enfant près d'un autel de la Vierge pour demander des comptes à la sainte et obtient la résurrection de l'enfant.
1) P.790, « In Galliae partibus est quoddam monasterium in honore » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 44r-45v)
2) P.1770, « Virginis sacratissimae ac Matris Domini monasterium quoddam… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 68r-69r)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 21 ; source : 1
4) *Collection lyonnaise*, ff. 102rb-102vb ; source : 1
5) *Rosarius*, II, 32[27], ff. 217ra-223va (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XLV ; SAVOIE, 1933)
Vd. p. 69

ENFANT EN GAGE Une mère utilise son enfant comme gage pour un emprunt, puis le libère par la force avec l'aide de Marie.
1) *Vie des Pères*, XXXIV (Rachat)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 62
Vd. pp. 173, 175

ENFANT JUIF DE BOURGES
voir JUITEL

[26] Ce chapitre dédié au cygne est lacunaire et nous ne conservons que le début du bestiaire.
[27] Chapitre sur la mandragore ; il se conclut sur le *Poème de la Chantepleure*.

ENFANT PROTÉGÉ DU FEU Un enfant survit à un incendie pour avoir récité l'*Ave Maria*.
Rosarius, II, 28[28]; (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XLII ; SANDQVIST, 1996, n° IV)

ENFANT QUI CHANTAIT GAUDE MARIA Le fils d'une pauvre veuve chantait dans les rues pour gagner un peu d'argent. Il avait à son répertoire le *Gaude Maria* qui se termine sur des propos antijudaïques. Un juif, blessé par son chant, l'invite en sa demeure sous promesse de dons, et le tue. L'enfant est retrouvé enseveli dans la maison du juif plusieurs jours après, car il continue à chanter les louanges de la Vierge et guide ainsi ses sauveteurs.

Bibliographie

HAGGH Barbara, « From Auxerre to Soissons : the earliest history of the responsory Gaude, Maria Virgo in Gautier de Coinci's Miracles de Nostre Dame », in *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, 2006, pp. 167-193

1) P.645, « Fuit quidam puer, qui clericus erat et beatam Virginem magno affectu diligebat » (Anonyme ; éd. MUSSAFIA, 1898, p. 55)
2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 13 ; source 1
3) *Vie des Pères*, Interpolation A, VII (éd. KUNSTMANN, 1981)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 6 ; source : 2

Vd. pp. 137, 175, 239, 394

ENFANT QUI OFFRIT SON PAIN AU CHRIST. Un enfant offre au Christ enfant d'une statue un morceau de pain. Le Christ engage avec lui un dialogue, l'invitant à venir dîner à sa table. L'enfant en fait part à son entourage, qui le voit ainsi mourir dans la sainteté.

Bibliographie

Index exemplorum 2115 (à rapprocher de)

REINHARD John R., « Bread offered to the Child-Christ », in *Publications of the Modern Language Association of America*, 40 (1925), pp. 93-97

1) P.219, « Conterminum et paene simile… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 34 ; éd. CANAL, 1968)
2) « Contigit puerum in Pisana urbe non infimorum natalium… » (Anonyme ; manuscrit de référence Aberdeen, Univ. Libr., ff. 102v-103r)
3) P.1320, « Quantum pura simplicitas Deo placeat… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 208rb-209ra)
4) P.1668, « Solvere vota volens puero praeeunte tenello… » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie versifice*, II, 7 ; éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
5) P.1671, « Spiris locus est famosus opulentus et episcopalis… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 99 ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, f. 48v)
6) *Vie des Pères*, LIV (Pain) ; source : proche de 2
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 139 ; source : 5
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 251 (à rapprocher de ce motif)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 353 ; source : 2
10) *Collection lyonnaise*, ff. 38rb-38va (éd. MORAWSKI, 1935-1941) ; source : 2
11) Paris, Bibl. nat., fr. 375, ff. 344vb-344vd (éd. KJELLMAN, 1922) ; source : 2

Vd. pp. 73, 87 (n. 32), 121, 359

ENFANT VOUÉ AU DIABLE Un enfant conçu alors que ses parents avaient fait vœu de chasteté est voué au diable par sa mère. À l'approche de la date fixée par le diable

[28] Chapitre consacré à la malachite ; après le miracle on lit la chanson Raynaud-Spanke 1551.

pour s'emparer de l'enfant, la mère révèle à son fils son terrible secret. L'enfant part alors en quête d'un saint homme capable de rompre le sortilège. Le diable cherche effectivement à emporter l'enfant pendant une messe, mais il est mis en échec par Marie.

Bibliographie

Index exemplorum 975

1) P.902 et 638, « Inter innumera Dei genitricis et perpetue virginis Marie virtutum et miraculorum insignia… Fuit quidam nobilis affluensque satis in divitiis et uxor ejus genere nobilissima » (Anonyme ; éd. MUSSAFIA, 1896, pp. 17-19)
2) P.657, « Fuit quidam vir nobilis et dives et uxor ejus nobilissima… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 115 ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18201, ff. 97v-98r)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 22, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 126vb-129vb ; source : 1
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 115
5) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, W (Vie de Saint Sauveur)

Vd. pp. 69, 238, 394

ENTOURAGE ALPHONSIN Sont réunis ici une vingtaine de textes des *Cantigas de Santa María* qui chantent de petites et grandes faveurs accordées à des proches d'Alphonse X.

voir également PUERTO DE SANTA MARIA, SALAS, SEGOVIA

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 97 (Innocent sauvé d'un châtiment injuste)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 122 (Résurrection d'enfant)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 142 (Noyade évitée)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 209 (Guérison du roi)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 221 (Guérison d'un enfant royal)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 235 (Guérison du roi)
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 256 (Guérison d'une reine)
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 279 (Guérison du roi)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 292 (Vision)
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 295/388 (Vision)
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 299 (Vision)
12) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 345 (Vision)
13) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 348 (vision)
14) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 349/387 (Image miraculeuse)
15) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 354 (Protection d'un animal)
16) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 386 (Pêche miraculeuse)

Vd. pp. 69, 78, 85, 106, 121, 123, 125, 143, 145, 277, 291, 363, 447, 475, 480

ENTRÉE À L'ÉGLISE INTERDITE Un pécheur se voit bloqué par une force mystérieuse à l'entrée d'une église.

voir également HEURES NOTRE-DAME, SAINTE MARIE L'ÉGYPTIENNE, VILASIRGA

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 98

ERMITE RAMENÉ À LA VIE RELIGIEUSE Le diable décide de détourner un ermite de sa vie exemplaire. Pour cela, il lui offre d'abord un coq, puis une poule. A les regarder vivre, l'ermite se trouve enflammé d'un désir incontrôlable ; le diable lui envoie une jeune fille de la ville voisine dont l'ermite fait immédiatement sa maîtresse. Sur les conseils de son faux ami, il la tue de crainte d'être découvert, puis part vivre

dans le siècle. Passant un jour devant une image de la Vierge, il se repent, et revient à la vie religieuse.

Bibliographie

BORNAS Goran, *Trois contes français du XIIIe siècle tirés du recueil des Vies des Pères*, Lund, 1968

Vie des Pères, XLV (Coq), éd. BORNAS, 1968

ÉRUPTION VOLCANIQUE Lors d'une éruption de l'Etna, Marie apparaît pour promettre l'arrêt du cataclysme si l'on compose un cantique en son honneur.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 307

Vd. pp. 283, 321 (n. 85)

ÉVÊQUE BONIFACE N'ayant plus d'argent à donner aux pauvres, l'évêque Boniface avait pris en cachette l'argent de son chapelain. Devant la colère de celui-ci, il prie Marie, qui lui donne les douze deniers à rendre au chapelain.

1) P.1721, « Totius religionis exemplar beatus papa Gregorius… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5268, ff. 4r-5r)

2) *Collection lyonnaise*, ff. 41ra-41va ; source : 1

Vd. p. 252

EVORA Deux miracles alphonsins se situent dans la ville d'Evora, actuellement dans la province portugaise de l'Alentejo.

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 322 (Guérison, Blessure)

2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 338 (Guérison, cécité)

EXCOMMUNIÉ Un homme qui avait été excommunié par le prêtre de sa paroisse se repent trop tard : le prêtre est décédé. Il va chercher conseil par le monde, et finit par arriver dans une ville où vit un homme jugé fou par la population, dans un état d'extrême dénuement, endurant patiemment toutes les insultes et les attaques physiques. L'ayant suivi la nuit venue, il le voit entrer dans une chapelle abandonnée, où la cour céleste vient chaque soir célébrer avec lui la messe. Par l'intermédiaire de ce fou, l'excommunié peut retrouver le prêtre défunt, qui lève l'excommunication. Dans certaines versions, le héros apprend que le « fou » est fils d'empereur, et qu'il a librement choisi son mode de vie, pour suivre mieux l'enseignement du Christ (à rapprocher de la légende de saint Alexis)

Bibliographie

Index exemplorum 26

CHAURAND Jacques, *Fou. Dixième conte de la Vie des Pères*, Genève, 1971

Von KRAEMER Erik, *Huit miracles de Gautier de Coinci*, Helsinki, 1960

1) P.1226, « Praejudicatis quippe nonnullis… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 166rb-168rb)

2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 37, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 137ra-142vb (éd. KRAEMER, 1960) ; source : 1

3) *Vie des Pères*, X (Fou) (éd. CHAURAND, 1971)

4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 65 ; source : 2

5) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, D (Dit des trois chanoines)

Vd. pp. 58 (n. 95), 64, 93, 136 (n. 169), 139 (n. 176), 148, 315, 321 (n. 85)

EXTASE DE TROIS CENTS ANS Un moine s'endort près d'une fontaine, bercé par le chant des oiseaux. Il se réveille trois cents ans plus tard.

Bibliographie

GIRÓN NEGRÓN Luis Manuel, « 'El canto del ave : música y éxtasis en la Cantiga de Santa María 103 », in *Literatura y espiritualidad. Actas del Seminario Internacional*, 2003, pp. 35-59

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 103

FAMINE DE JÉRUSALEM. Les frères d'un monastère de Jérusalem, souffrant de disette, décident de s'en remettre à Marie. Après une nuit de prières, ils trouvent sur l'autel de la sainte de miraculeux subsides. Quelques années plus tard, aux mêmes maux les mêmes remèdes ; Marie leur accorde cette fois un trésor, qui leur permet d'acheter la nourriture qui leur fait besoin.

1) P.1114, « Monasterium est valde magnum in Jerusalem non modicam » (Grégoire de Tours, *Libri miraculorum* I, ch. 11)
2) *Fragment d'Orléans* (manuscrit de référence Orléans, Bibl. mun., 1518, ff. 1v-2v) ; source : 1
3) AlphonseX, *Cantigas de Santa María*, 187/394 ; source : 1
4) *Collection lyonnaise*, ff. 34rb-35ra ; source : 1
5) *Rosarius*, II, 21[29], ff. 181rb-184vb (éd. partielles SANDQVIST, 1996, n° VIII ; KUNSTMANN, 1991, n° XXXVII ; ZINK, 2003) ; source : 1

Vd. pp. 136 (n. 169), 223, 252, 336 (n. 17), 383

FEMME DE LAON Une femme de Laon, jalouse de sa fille, fait assassiner son gendre. Démasquée, elle est condamnée au bûcher. Mais sa contrition est telle que Marie la rend invulnérable aux flammes.

Bibliographie

VAANANEN Veiko, *D'une fame de Laon qui estoit jugie a ardoir que Nostre Dame delivra*, 1951

1) P.167, « Chiviacus villa est episcopii Laudunensis, ab ipso oppido » (Guibert de Nogent, *De Laude sanctae Mariae*, ch. 10)
2) P.1711, « Temporibus igitur bonae memoriae Helinandi ven. Laudunensium… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 2333A, ff. 61vb-63rb)
3) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXVII (éd. MAGGIONI, 1998, p. 913)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 26 (éd. VAANANEN, 1951) ; source : 2
5) *Vie des Pères*, Interpolation B, VII (manuscrit de référence, La Haye, Bibl. roy., 71 A 04, ff. 124r-125r)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 255

Vd. pp. 238, 465

FEMME DE ROME Après une vie conjugale exemplaire, un notable de Rome décide d'entrer dans les ordres, abandonnant au siècle son épouse et son fils. Bien que toujours très pieuse et charitable, la mère est peu à peu victime des machinations diaboliques, et entretient une relation incestueuse avec son fils. Elle conçoit un second enfant, qu'elle tue à sa naissance. Le diable prend alors les traits d'un devin pour venir à la cour impériale dénoncer son crime. Citée à comparaître, la femme de Rome demande toutefois un délai de trois jours, pendant lequel elle se confesse et prie abondamment Marie. La sainte lui répond en l'accompagnant au procès et en mettant en fuite, par sa seule présence, le diable. La coupable échappe ainsi au bûcher.

voir également CHEVALIER PURIFIÉ PAR SA CONFESSION

[29] Chapitre sur l'abeille ; l'*Ave Maria* de Rutebeuf termine le chapitre.

Bibliographie
Index exemplorum 2730, 2736
Von KRAEMER Erik, *Huit miracles de Gautier de Coinci*, 1960
TUDOR Adrian, « Telling the same tale ? Gautier de Coinci's *Miracles de Nostre Dame* and the first *Vie des Pères* », in *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, 2006, pp. 301-330

1) P.483, « Quoniam secreta regis[30]… Erat Romae vir quidam nobilis civibusque multum… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 133rb-138rb)
2) P.625, « Fuit quidam dives Romae cum uxore sua uterque genere… » (Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VIII, 93-95)
3) P.1090, « Militis uxorem romanis civibus ortam / Contigit optata… » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie versifice*, II, 5 ; éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 18 (éd. KRAEMER, 1960) ; source : 1
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 17 ; source : 1
6) *Vie des Pères*, XXXVIII, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 110va-113rb (éd. MÉON, 1823)
7) *Collection en prose provençale*, XIII ; source : 2
8) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, D (Dit de la bourjosse de Rome)
9) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, U (Dit du bœuf), à rapprocher de ce motif
10) *Miracoli della Vergine*, XIV ; apparenté à 8

Vd. pp. 87 (n. 32), 150, 152, 230, 232, 238, 276, 349, 522

FEMME JALOUSE Une femme jalouse se suicide parce que son mari lui a dit qu'il aimait une autre femme plus qu'elle-même. Il parlait de la Vierge Marie, et cette dernière ressuscite l'épouse.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 84

Vd. p. 75 (n. 149)

FEMME QUI ENFANTA DES PIERRES Après trois semaines de souffrance, une parturiente s'en remet à Marie ; trois pierres sortent alors de son corps, avant qu'elle ne puisse accoucher d'un enfant qui meurt peu de temps après.

voir SOISSONS

FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE Une mère à qui on a enlevé son enfant vole celui d'une statue de la Vierge, pour forcer Marie à lui rendre le sien par miracle.

voir également LARRON PENDU

Bibliographie
Index exemplorum 1024

1) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXVII (éd. MAGGIONI, 1998, p. 909)
2) *Vie des Pères*, Interpolation B, VI
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 76

Vd. p. 69, 85, 87 (n. 32), 277 (n. 42), 342, 359, 360, 361, 378

FIANCÉ DE LA VIERGE On regroupe sous ce nom plusieurs récits mettant en scène de jeunes hommes renonçant au mariage au nom d'un engagement antérieur avec Marie.

Bibliographie
BAUM Paul Franklin, « The young man betrothed to a statue », in *Publications of modern*

[30] L'incipit du prologue n'apparaît pas dans les *Initia* d'Albert PONCELET.

language Association, 34 (1919), pp. 523-579.
GALDERISI Claudio, « Le récit du mariage avec la statue. Résurgences et modalités narratives » », in *Romania*, 119 (2001), pp. 170-195
HUNT Tony, « Monachus curialis. Gautier de Coinci and courtoisie », in *Courtly Literature and Clerical Culture. Höfische Literatur und Klerikerkultur. Littérature courtoise et culture cléricale*, 2002, pp. 121-135
MORAWSKI J et WYREMBERG A, *Les légendes du fiancé de la Vierge*, 1934
VELAY VALLANTIN Catherine, *L'histoire des contes*, 1992
Vd. pp. 6 (n. 20), 270 (n. 31), 277, 299, 522

var ANNEAU AU DOIGT Jouant avec des amis devant une église, un jeune homme glisse au doigt d'une statue de la Vierge un anneau que lui a offert sa fiancée et qu'il a peur d'endommager. La statue referme le doigt sur l'anneau. Oubliant le présage, le jeune homme épouse pourtant sa fiancée. Mais il s'endort pendant la nuit de noces et voit en songe une Vierge Marie colérique. Il finit par comprendre le message qui lui est délivré, et quitte son épouse.

1) P. 290, « Cum olim quaedam antiqua ecclesia ex multa vetustate » (Anonyme ; éd. MUSSAFIA, 1898, pp. 35-37)
2) P.746, « In antiquis temporibus istud factum audivimus… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 2333A, ff. 71va-72ra)
3) P.1489, « Quidam pueri ante quandam ecclesiam ludo pilae exercebantur… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 87)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 21, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 125rb-126vb ; source : 1
5) *Vie des Pères*, XVIII, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 113rb-116vb
6) *Vie des Pères*, LVI
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 42 ; source : 1
8) *Collection en prose provençale*, IX ; source : 3

Vd. pp. 22, 57, 64, 68, 73, 76, 86, 87 (n. 32), 88, 89, 121, 122, 124, 238, 276, 277 (n. 42), 313 (n. 62), 314, 349

var CHEVALIER DÉVOT Alors qu'il prie devant une statue de Marie, un chevalier la voit s'animer et lui demander de lui prêter hommage. Il le fait, persuadé que personne ne le voit. Or, une jeune aveugle est présente, convoquée par Marie comme témoin du serment. Quelque temps après, elle rappelle au chevalier le serment prêté à la Vierge.

Vie des Pères, Interpolation B, III (manuscrit de référence La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ff. 121v-122v)

var. CLERC DE PISE Un clerc récitant chaque jour les heures de la Vierge est poussé au mariage par ses proches. Après quelque résistance, il accepte le mariage. Mais le jour des noces, alors qu'il s'est isolé pour prier, Marie lui apparaît et lui reproche son inconstance. Le jeune homme quitte subrepticement la chambre conjugale la nuit suivante et entre dans les ordres.

Bibliographie
Von KRAEMER Erik, *Du clerc qui fame espousa et puis la lessa*, 1950

1) P. 1211, « Pisa civitas est italiae negotiandis nundinis nec minus militum » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 27 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.866, « In territorio civitatis quae dicitur Pisa », (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971)

3) P.757 et 798, « In Christi Matris gloriam… In hac degebat clericus / Claris ortus natalibus… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 02333A, ff. 125ra-126rb)
4) P.720, « Jesu Christi in honorem Matris ejus ob amorem… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 138va-140va)
5) P.361, « Divinae legis amator erat quidam clericus… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5268, ff. 10v-11r)
6) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXVII (éd. MAGGIONI, 1998, p. 910)
7) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 29 (éd. KRAEMER, 1950 ; éd. partielle MORAWSKI, 1929) ; source : 2
8) *Vie des Pères*, Interpolation D (manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., fr. 15110, ff. 146vc-147va)
9) *Deuxième Collection anglo-normande*, XXX ; source : 2
10) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XV ; source : 2
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 132
12) *Collection lyonnaise*, ff. 57vb-58ra (éd. KJELLMAN, 1922, p. 290) ; source : 2

Vd. pp. 128, 277 (n. 42), 315 (n. 67), 390, 452, 506

var. EDMOND

Bibliographie

Index exemplorum 789

Rosarius, II, 11 (Anneau), ff. 138vb-142va (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXVII ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° V)

Vd. pp. 85, 317

var. FILS DU ROI DE HONGRIE

Miracoli della Vergine della Vergine, XL (variante où le fiancé est le fils du roi de Hongrie)

Vd. p. 306

FIANCÉS UNIS PAR LA VIERGE Marie change les dispositions de coeur de ceux qui s'opposent à l'union de deux jeunes gens qui s'étaient promis l'un à l'autre depuis leur plus jeune âge.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 135

FILEUSE BLESSÉE À LA LANGUE Une jeune femme travaillant le samedi est punie : elle se coupe la langue avec le fil qu'elle était en train de filer. Marie la guérit.

1) P.481, « Erat quidem tunc temporis in Gallia in suburbio scilicet… » (Radbod de Tournai, *Sermo de Annuntiatione B. Mariae Virginis* ; éd. *PL*, CL, col. 1531-1534)
2) P.860, « In suburbio Noviomensi quaedam puella pauper victum manu et arte » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale* VIII, 89 ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 155ra-157ra)
3) *Collection en prose provençale*, XII ; source : 2

Vd. pp. 1 (n. 4), 224, 230

FILS DU ROI DE HONGRIE

voir FIANCÉ DE LA VIERGE

FLEUR EN LA BOUCHE Après son décès, une fleur pousse dans la bouche d'un défunt ou sur sa tombe pour signifier au monde son salut.

Bibliographie

Index exemplorum 427, 2094

voir également AVE EN BOUCHE, CHEVALIER MORT AU TOURNOI, CINQ JOIES, CLERC DE CHARTRES, ORAISON NOTRE-DAME

FONDATION DE L'ORDRE DOMINICAIN Un visionnaire voit trois lances menaçant le monde de destruction et Marie demandant à Dieu d'arrêter son bras justicier et de donner une dernière chance à l'humanité. Elle lui présente saint Dominique, et Dieu accepte de suspendre son jugement jusqu'au lendemain des efforts de l'ordre nouveau des Prêcheurs.

Bibliographie

Index exemplorum 1735

1) « Fuit ante institutionem ordinis fratrum predicatorum monachus quidam vitam ducens honestam » (Géraut de Frachet, *Vitae Fratrum*, I, 1, éd. REICHERT, 1898)
2) *Rosarius*, I, 28[31], ff. 16vb-22ra (éd. partielles SAVOIE, 1933 ; KUNSTMANN, 1991, n° VI et VII) ; source : 1
3) *Rosarius*, II, 41[32], ff. 236va-241rb (éd. partielles BARTSCH, 1885 ; JUBINAL, 1839-1842; KUNSTMANN, 1991, n° XLIX ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° XIV) ; protection des frères sous le manteau de la Vierge ; source : Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, VII, 49 et 14
4) *Miracoli della Vergine*, XLVII ; source : 1

Vd. pp. 130, 136 (n. 169), 147, 393

FONDATION DE SAINTE-MARIE-MAJEURE Marie signale par une chute miraculeuse de neige sur quel emplacement doit lui être édifiée l'église qui deviendra Sainte-Marie-Majeure.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 309

FOU

voir EXCOMMUNIÉ

GAUDE MARIA (INVENTION) Un aveugle de Rome, Victor, en prière devant un autel de la Vierge, touché par l'inspiration divine, invente le *Gaude Maria*.

1) P.697, « Hoc factum per urbem vulgatum scintillam boni » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 26 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.502, « Est responsorium quod quidam asserunt in ecclesia non debere » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 157va-157vb)
3) P.1707, « Temporibus beati Bonifatii papae qui ut in ecclesiasticis historiis » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 206ra-207ra)
4) *Collection lyonnaise*, ff. 81ra-81va ; source : 3

GÉNUFLEXIONS RÉCOMPENSÉES Un moine faisait une génuflexion à chaque fois qu'il passait devant une image de la Vierge. Devenu trop âgé pour se relever seul, il reçoit un jour l'aide de Marie.

Bibliographie

JONAS Pol, *C'est d'un moine qui vout retolir a une nonne une ymage de Nostre Dame que il li avoit aportee de Jherusalem*, 1959

1) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 31 (éd. JONAS, 1959)

---

[31] Chapitre consacré au sénevé ; dans le miracle sont insérés les vers 145-240, puis 69-92 du *Testament* de Jean de Meun.

[32] Chapitre consacré au ciel ; après le miracle se lisent la chanson Raynaud-Spanke 1177 et le *Dit de Renard*.

2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 141 ; source : 1
3) *Miracoli della Vergine*, XXVI
Vd. pp. 87 (n. 32), 232, 306, 309, 470

GETHSEMANI. Dans l'église qui lui est consacrée à Gethsemani, Marie fait apparaître son image sur les colonnes de pierre.
1) P.858, « In sancta Gethsemani quae est inter Hierusalem et Montem Oliveti » (Anonyme, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 37v-38r)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 29 ; source : 1
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 342
Vd. pp. 104, 105 (n.85), 121, 125, 362, 366

GOLIARD Un clerc goliard ruiné entre dans un riche monastère dans l'intention d'en dérober les biens. Mais il se convertit et devient abbé du dit monastère.
Vie des Pères, XXVI
Vd. pp. 112, 122

GONDRÉE
Voir SOISSONS

GROSSESSE DE TRENTE MOIS
voir ROCAMADOUR

GUÉRISON, BLESSURE
voir également ELCHE, SALAS
P.18, « Ad gloriam Matris Domini etiam nostris temporibus… » (Anonyme, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 56v-57v)

GUÉRISON, CÉCITÉ
Bibliographie
Index exemplorum 692
voir également CHARTRES, EVORA, ROCAMADOUR, SALAS, VILASIRGA
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 92
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 407
3) *Miracoli della Vergine*, V (précédé de l'exemplum de l'âne troublant la prière de son maître, *Index exemplorum* 381)
Vd. pp. 129, 232, 432

GUÉRISON, HYDROPISIE
voir également ROCAMADOUR
1) P.484, « Erat sane haut procul ab oppido quod Belva dicitur… » (Anonyme, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 57v-58r)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 308

GUÉRISON, LANGUE TRANCHÉE Un chantre de la Vierge a la langue tranchée par des hérétiques – ou un souverain mécontent. Marie la lui restitue pour qu'il puisse de nouveau la servir par son chant.
1) P.91, « Ante hos annos cum catholici contra albienses haereticos » (Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, distinctio 7, chapitre 23)
2) *Vie des pères*, Interpolation A, VI (éd. KUNSTMANN, 1981)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 156 ; source lointaine : 1

4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 174
Vd. pp. 321 (n. 85), 430

GUÉRISON, MAL DES ARDENTS
voir également SOISSONS
Collection lyonnaise, ff. 36ra-37rb ; le miracle, dont la trame est proche de celle de GONDRÉE, n'est pas précisément localisé (« en France »)

GUÉRISON, PARALYSIE
voir également LUGO, SALAS, VILASIRGA
1) P.251 et 477, « Cujusdam fratris relatione…Erat quidam teutonicus genere quidem clarus sed ab inferiore » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 188rb-189ra)
2) *Vie des Pères*, Interpolation B, VIII (manuscrit de référence, La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ff. 125r-127r)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 263
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 346
5) *Miracoli della Vergine*, XXV ; source : 1
Vd. pp. 58, n. 95, 232, 313

GUÉRISON, PLAIE PURULENTE Une jeune fille est choisie pour être témoin à deux reprises des merveilles de Dieu. En une première vision, elle voit l'âme d'une pécheresse se lamenter sur sa damnation. Quelque temps après, touchée par la maladie, elle doit renoncer à se rendre à la messe pascale. Marie vient guérir ses plaies purulentes, et laisser sur son corps une odeur de sainteté.
Miracoli della Vergine, X
Vd. pp. 232, 421, 431 (n. 52)

GUÉRISON, SURDI-MUTITÉ
Voir également SALVE REGINA (INVENTION), SOISSONS, TOLÈDE, VILASIRGA
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 324
Vd. p. 147

GUÉRISON COLLECTIVE
voir SOISSONS

GUÉRISON D'ENFANT Outre les très nombreuses guérisons d'enfants liées à des sanctuaires précis, on pourra lire deux récits touchant l'entourage alphonsin.
voir également ATOCHA, LAON, PUERTO DE SANTA MARÍA, SOISSONS
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 93 (Lactation)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 221

HALEINE
voir INNOCENT SAUVÉ D'UN CHÂTIMENT INJUSTE

HEURES NOTRE-DAME (INSTITUTION)
voir également LUMINAIRES DE SAINT-JEAN DE LATRAN
1) P.179, « Clericus enim quidam multis erat peccatis obnoxius et praecipue » (Pierre Damien, *De horis canonicis*, chapitre 10)

2) P.668, « Fulbertus qui in urbe Carnotena amoris in sanctam Mariam… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 25 ; éd. CANAL, 1968)
3) P.1533, « Quoniam cogitatio sancta… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 175rb-176va)
4) *Collection lyonnaise*, ff. 29va-30va ; source : 3

Vd. pp. 57, 58, 136 (n. 169), 146, 212, 217 (n. 61), 252

HILDEFONSE L'archevêque de Tolède Hildefonse s'était illustré par une importante œuvre mariologique. Une nuit, Marie lui apparaît une première fois pour le remercier, tenant à sa main le livre qu'Hildefonse avait composé pour défendre la maternité virginale (*Liber de virginitate perpetua sanctae Mariae*, PL 96, col. 53-110). Il institue en son honneur la fête du début décembre, qui permet de fêter Marie avant la naissance de son Fils. Marie apparaît alors une seconde fois et offre une chasuble merveilleuse au prélat.

Bibliographie

Index exemplorum 2589

BEAUSSART, François-Jérôme, « Visionnaires et apparitions dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Romance Philology*, 43 (1989), pp. 241-257

DE GAIFFIER Baudouin, « Les sources latines d'un miracle de Gautier de Coincy », in *Analecta bollandiana* 71 (1953), pp. 100-132

VILAMO-PENTTI Eva, *De Sainte Léocade au tans que sainz Hyldefonsus estoit arcevesques de Tholete cui Nostre Dame donna l'aube de prelaz*, 1950

1) P.1720, « Toletum est civitas Hispaniae apud quam quondam erat…» (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 3 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.590, « Fuit in Toletana urbe quidam archiepiscopus… » (Anonyme, éd. DUTTON, 1971)
3) P.1153, « Nobilis antistes fuit Ildefonsus in urbe / Nomine Tholeto… » (Nigellus de Longo Campo, I, 4, éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
4) Adgar, *Gracial*, I ; source : 2
5) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 11 (éd. VILAMO-PENTTI, 1950) ; source : 2, ainsi que la *Vita s. Hildefonsi* de Cixila, voire celle rédigée au XIIIe siècle par Rodericus Cerratensis
6) *Vie des Pères*, Interpolation C (manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., fr. 1544, ff. 91rb-92ra)
7) *Deuxième collection anglo-normande*, XV ; source : 2
8) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, I ; source : 2
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 2
10) *Collection lyonnaise*, ff. 24vb-25vb (édition KJELLMAN, 1922, p. 269); source : 2

Vd. pp. 6 (n. 20), 12, 58, 269, 270 (n. 31), 307, 390

HOSTIE DANS UNE RUCHE Une hostie placée dans une ruche, soit par un mécréant, soit par un chrétien superstitieux, se transforme en image mariale.

Bibliographie

Index exemplorum 2662

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 128
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 208

Vd. pp. 125, 362 (n. 18), 375

HOSTIE VOLÉE Une femme vole une hostie consacrée pour préparer un philtre d'amour. Elle la cache sous sa coiffe, mais du sang se met à couler de son crâne.
voir également LUGO
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 104

HUILE DES LAMPES Dans l'église de Santa Maria de Ribela, on ne peut alimenter les lampes qu'avec de l'huile d'olive. Il est impossible de les allumer avec tout autre combustible.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 304

HYDROMEL
voir ABONDANCE

IDOLE PAÏENNE MÉTAMORPHOSÉE EN STATUE MARIALE Croyant fondre une idole, un païen voit apparaître une statue de la Vierge à l'Enfant. Il se convertit au christianisme.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 196
Vd. p. 78

IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE. Lors d'un siège près d'Orléans, un archer, dissimulé derrière une statue de la Vierge placée à la porte de la citadelle, fait grand massacre d'assiégeants. L'un d'eux tente de le tuer. La statue lève un genou pour protéger l'archer du carreau d'arbalète. La nouvelle du miracle renforce le courage des défenseurs et effraie les assiégeants, qui lèvent le siège. Les auteurs disent que la statue, un carreau fiché dans son genou levé, reste visible dans l'église de la ville.
1) P.1190-1529, « Omnis cetus fidelium audiat hoc miraculum… Quoddam municipium est Aurelianensi proximum » (Anonyme, intégré par Vincent de Beauvais dans le *Speculum historiale*, VIII, 83 ; éd. MUSSAFIA, 1894, pp. 34-35)
2) Gautier de Coinci, I Mir 34, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 135va-137ra ; source 1
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 51 ; source 1.
4) *Collection en prose provençale*, IV ; source : 1
Vd. pp. 87, 89, 111, 120, 161, 252, 278, 288, 360, 443

IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE. Une Vierge à l'Enfant, devant laquelle une ou plusieurs personnes accomplissent des dévotions, est blessée par un jet de pierre d'un incrédule. Le bras de l'enfant tombe, laissant une plaie sanglante.
Bibliographie
HUBERT Jean, « Le miracle de Déols et la trêve conclue en 1187 entre les rois de France et d'Angleterre » in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 96 (1935), pp. 285-296
voir également JOUEURS MALCHANCEUX
1) P. 936, « Juxta Castrum Radulfi est quaedam abbatia quae Dolis vocatur… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 110)
2) *Vie des Pères*, Interpolation A, V (éd. KUNSTMANN, 1981) ; source : 1
3) *Vie des Pères*, Interpolation B, I (manuscrit de référence La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 121r)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 38 ; source : 1
5) *Collection lyonnaise*, ff. 24ra-24vb ; source : 1
Vd. pp. 85, 87 (n. 32), 121, 175, 292, 377

IMAGE DANS LE CŒUR Après le décès inexpliqué d'une jeune fille, une autopsie révèle qu'elle portait dans son cœur l'image de la Vierge.

Bibliographie

AGAMBEN Giorgio, *Stanze*, 1998

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 188

Vd. pp. 71, 125

IMAGE DE SAINT-JEAN DE LATRAN Devant une fresque de l'Annonciation à Saint-Jean de Latran, un mécréant tourne en dérision le dogme de la conception virginale. L'image de la Vierge dans l'Annonciation se métamorphose : selon les versions, si le peintre l'avait représentée gravide, elle retrouve une silhouette virginale ; s'il l'avait représentée jeune fille, son ventre s'arrondit.

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 272
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 306
3) *Rosarius*, II, 2[33], ff. 101r-104r (éd. partielles SANDQVIST, 1996, n° II ; KUNSTMANN, 1996, Appendice I ; JUBINAL, 1839-1842, II, p. 96)

Vd. pp. 85, 99, 100, 101, 105, 367, 369

IMAGE DU DIABLE NOIRCIE Marie noircit une image du diable qui jouxte la sienne pour accentuer l'opposition entre les deux figures.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 219

Vd. pp. 78, 79, 117

IMAGE DU SARRASIN Un sarrasin possédait chez lui une icône qu'il entourait de soins en tant qu'objet précieux. Mais il s'étonnait régulièrement de la foi des chrétiens. Un jour, l'icône prend peu à peu chair, deux seins apparaissent. Le musulman se convertit.

1) P. 236, « Contigit Saracenum quendam habuisse imaginem… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, f. 136r)
2) P. 603, « Fuit olim quidam Sarracenus qui imaginem beatae Virginis…» (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 156r-156v)
3) P.1630, « Sarracenus quidam habebat imaginem beatae Virginis in tabula… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18201, f. 99r)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 32, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff . 33va-135va ; source : 2
5) *Cantigas de Santa María*, 46

Vd. pp. 64, 75, 87 (n. 32), 89, 107, 110, 111, 112, 239, 271, 277, 338, 340, 360, 460

IMAGE EN GAGE. Un marchand chrétien ruiné souhaite emprunter de l'argent à un Juif pour relancer ses affaires. N'ayant aucun ami disposé à se porter garant pour lui, il donne en gage une image de Vierge à l'Enfant : s'il ne rend pas l'argent à la date convenue, il s'engage à servir le Juif jusqu'à sa mort. Au terme du prêt, ses affaires de nouveau florissantes, il manque oublier sa promesse ; bien éloigné de chez lui quand il s'en remémore, il confie aux flots la mission de conduire miraculeusement une cassette d'argent devant la maison de son créditeur. Le prêteur trouve effectivement l'argent le jour dit, mais au retour du débiteur, il nie l'avoir

[33] Chapitre sur l'hirondelle ; le miracle est suivi du *Dit des peintres*.

recouvré. La statue prend alors la parole pour trancher le procès entre les deux hommes. Le prêteur juif se convertit au christianisme.

Bibliographie

Index exemplorum 2797

BOMAN Erik, *Deux miracles de Gautier de Coinci*, 1935

MONTOYA MARTÍNEZ Jesús, « El burgués de Bizancio en Gonzalo de Berceo », in *Anuario de estudios medievales*, 15 (1985), pp. 139-149

1) P.1748-709, « Verum quia paucis absolvi miraculum … Huius civitatis erat civis Theodorus bonae modestiae laicus » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, éd. Canal, 1968, 32)
2) P.771, « In Constantinopolitana civitate erat quidam negociator nomine Theodorus » (Anonyme ; éd. KJELLMAN, 1927, pp. 204-6)
3) P.646-559, « Fuit quidam religiosus Leodicensis ecclesie archidiaconus… Fuit enim civium quidam qui nominis sui famam volens extendere » (Anonyme ; éd. BOMAN, 1935, pp. xxii-xxiv)
4) P.42, « Alexandrinus institor quidam satis ditissimus in diebus Nerve » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 62r-63v)
5) P.232, « Contigit quod quidam negociator Constantinopoli civitate nomine Theodorus » (Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, d'après Poncelet, mais nous n'avons pas trouvé le texte dans l'édition STRANGE)
6) P.171, « Civis in urbe fuit Constantinopolitana / Nobilis et nimis simplicitatis homo » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie*, éd. ZIOLKOWSKI, 1986, III, 3)
7) P.875, « In urbe Bizantea fuit quidam qui nominis sui famam volens extendere, largas quas habebat opes largos in sumptus cepit expendere… » (réécriture de 3, sans le prologue, Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VIII, 82)
8) Adgar, *Gracial* XXXVIII ; source : 1
9) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 18 (éd. BOMAN 1953); source : 3
10) *Vie des Pères*, Interpolation A, II (éd. KUNSTMANN, 1981)
11) *Deuxième Collection anglo-normande*, XLVIII ; source : 2
12) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XXIII ; source : 3
13) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 25 ; source : 3
14) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 239 ; source inconnue (le miracle se déroule à Murcia et non à Constantinople)
15) *Collection lyonnaise*, ff. 45ra-46rb
16) *Collection lyonnaise*, ff. 62va-64rb (édition H.KJELLMAN, 1922, pp. 294-296) ; source : 3
17) *Collection en prose provençale*, III ; source : 7

Vd. pp. 78, 85, 87 (n. 32), 109, 149, 156 sqq., 211, 226, 228, 253, 277 (n. 42), 289, 335-336, 338

IMAGE ÉPARGNÉE PAR UN INCENDIE, MONT-SAINT-MICHEL Un incendie épargne une statue de la Vierge, ainsi que tous les objets se trouvant en contact avec elle.

Bibliographie

Index exemplorum 2039

1) « Talibus dicendis obstinata abstineo… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 48 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.491, « Est et alia quaedam ecclesia in honore sancti Michaelis in monte qui dicitur Tumba » (Anonyme, éd. DUTTON, 1971, p. 117)
3) P.1680, « Sunt plurima miracula… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat. 2873, ff. 3r-3v)
4) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XIV ; source : 2

5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 39 ; source : 2
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 332 (Carrizo de la Ribera)
7) *Collection lyonnaise*, ff. 57va-57vb (éd. KJELLMAN, 1922, p. 289) ; source : 2
8) *Collection en prose provençale*, VII ; source : 2

Vd. pp. 71, 86, 120, 122, 155, 212, 230, 277, 285, 290, 418 (n. 18), 441, 473

IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES. La scène se passe à Constantinople ; un juif voit (chez un particulier ou dans un lieu public) une icône de la Vierge. Il s'en empare, et la jette dans les latrines de sa maison. La colère divine le frappe d'une mort subite, tandis qu'un chrétien est averti en songe du sort de l'image, ainsi retrouvée et nettoyée. Depuis ce jour, l'image déverse une huile miraculeuse. Dans certaines versions, c'est la même image qui est l'objet du miracle hebdomadaire du voile dans l'église des Blachernes.

voir également IMAGE QUI DÉFEND LES SAMEDIS NOTRE-DAME

1) P. 324-878, « De illa autem vere incontaminata… In urbe namque Constantinopolitana Judaeus quidam… » (Presque tous les témoins attribuent ce texte à saint Jérôme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat. 12593, ff. 133va-134ra)
2) P.1141, « Nam et isto tunc tempore per credulitatem integram tanto », (Grégoire de Tours, *Libri miraculorum* I, ch. 22)
3) P.1146, « Narrat Hieronymus quod in Constantinopoli civitate erat quidam » (Anonyme ; éd. MUSSAFIA, 1898)
4) P.916, « Iudaeus quidam Constantinopolim habitans imaginem sanctae Virginis in ecclesia… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 50 ; éd. CANAL, 1968)
5) P.1679, « Sunt in Constantinopoli duae imagines Dei genitricis » (édition H. KJELLMAN, 1922, p. 229). Ce texte associe le motif de l'IMAGE DANS LES LATRINES et celui de l'IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME.
6) Adgar, *Gracial*, XLV ; source : 5
7) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 13 ; source : 3
8) *Deuxième collection anglo-normande*, LIV ; sources : 5 et 6
9) *Collection lyonnaise*, ff. 83ra-83va (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 298-9) ; source : 1
10) *Collection lyonnaise*, ff. 99ra-99va (variante : le juif emporte l'image et la jette dans un puits, mais elle a saigné tout au long du parcours, dénonçant son voleur)
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 34
12) Paris, Bibl. nat., fr. 375, (éd. KJELLMAN, 1922, p. 315) ; source : 3

Vd. pp. 12, 72, 82, 83, 85 (n. 12), 87, 109, 110, 111, 112, 114, 152, 153 (n. 218), 175, 206, 217, 239, 277, 278, 288, 335, 349, 360

IMAGE PROTÉGÉE CONTRE DES ASSAILLANTS Des musulmans essaient en vain de détruire une image de Marie.

1) P.1199, « Pauci admodum anni sunt quod sarraceni… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 49 ; éd. CANAL, 1968)
2) Adgar, *Gracial*, XLIV ; source : 1
3) *Deuxième collection anglo-normande*, LV ; source : 1
4) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XXIV (à rapprocher de ce motif)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*¸ 99
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 215
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 329 ; source : 4

8) *Rosarius*, II, 39[34] ; (éd. partielle SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° XIII)
Vd. pp. 72, 85, 106, 108, 123, 154, 205, 370

IMAGE PROUVANT LA MATERNITÉ VIRGINALE
voir IMAGE DE SAINT-JEAN DE LATRAN

IMAGE QUI DÉFEND LES SAMEDIS NOTRE-DAME Dans l'église des Blachernes à Constantinople se trouve une image de la Vierge Marie habituellement recouverte d'un voile. Mais tous les vendredis soirs à l'heure de vêpres, des anges ou une force invisible soulèvent le voile afin que les fidèles puissent adorer l'image. Ils le maintiennent suspendu dans les airs pendant vingt-quatre heures, marquant de la sorte la consécration du samedi à Marie.
voir également IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, LUMINAIRES DE SAINT-JEAN DE LATRAN
Bibliographie
BARRÉ Henri, «Un plaidoyer monastique pour le samedi marial », in *Revue bénédictine*, 77 (1967), pp. 375-399
1) P.1666, « Sollempnem memoriam sancte Marie Virginis » (Anonyme, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 51r-53v)
2) P.104, « Apud Constantinopolim ut in scriptis Patrum legitur quaedam est » (Anonyme ; éd. BARRÉ, 1967, pp. 398-399)
3) P.495, « Est operae pretium referre quod dominus operatur in constantinopolitana urbe… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 3177, ff. 56vb-58rb)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 32 ; source : 2
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 405
6) *Collection lyonnaise*, ff. 65vb-67va (également dans Paris, Bibl. nat., fr. 423, ff. 103ra-104ra) ; source : 2
Vd. pp. 76, 78, 87 (n. 32), 111, 153, 206, 217, 275, 289

IMAGE QUI REFUSE D'ÊTRE DÉPLACÉE Une image de la Vierge, jugée démodée, est déplacée sur ordre d'un prélat. Mais elle regagne miraculeusement sa place.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 162
Vd. p. 69

IMAGE QUI REND IMPUISSANT Un chevalier espagnol, qui avait abrité chez lui un artiste à qui il avait commandé une statue de la Vierge, transforme l'ancien atelier en chambre conjugale. Mais il ne peut consommer son union dans cette pièce, et doit se choisir une autre chambre.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 312
Vd. pp. 98, 473, 476

IMAGE QUI VEILLE SUR LES EAUX Une statue de la Vierge est précipitée dans la mer par les occupants musulmans d'une ville. Dès lors, plus aucun poisson n'est attrapé dans ces eaux. On retire alors l'image de l'eau et la mer redevient fertile.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 183
Vd. p. 121, 125, 387

[34] Le chapitre ne contient que le début de la description de chose, consacrée au pôle.

IMPÉRATRICE Une impératrice, accusée injustement d'adultère par un soupirant éconduit, est condamnée à mort par son mari. Les bourreaux sont dérangés dans leur tâche par l'arrivée d'un chevalier secourable, qui prend la malheureuse femme à son service, sans connaître son identité. Le frère du chevalier s'éprend à son tour de l'impératrice ; également inconduit, il tue l'enfant dont la femme avait la garde et lui fait endosser la culpabilité. Elle est bannie, et embarquée sur un navire. Les marins essaient de la violer puis l'abandonnent sur un rocher, où Marie vient la secourir. La Vierge lui donne également une herbe miraculeuse qui permet à l'impératrice de guérir tous les lépreux qu'elle rencontre, dont son premier accusateur. Elle obtient ainsi reconnaissance de son identité et de son honnêteté.

On peut rapprocher de ce premier schéma l'histoire de la Manekine, qui échappe plusieurs fois à des morts infâmantes, au prix de l'amputation des deux mains, après une première fausse accusation par une marâtre jalouse. Réintégrée dans son honneur, elle recouvre également deux mains envoyées du ciel par Marie.

Bibliographie

Index exemplorum 1898

BEAUSSART François-Jérôme, « Figures féminines dans la littérature mariale (XIIe-XIIIe) », in *Le Moyen Âge*, 104 (1998), pp. 435-459

BLACK Nancy, « Transcription of the latin glosses accompanying Gautier de Coinci's Miracle of the Empress of Rome », in *Text : an Interdisciplinary annual of textual studies*, 104 (2002), pp. 91-108

BLACK Nancy, *Medieval narratives of accused queens*, 2003

CONNOLLY Jane E., « Marian intervention and hagiographic models in the Tale of the Chaste Wife : Text and Context », in *« Quien hubiese tal ventura ». Medieval hispanic studies in honour of Alan Deyermond*, 1997, pp. 35-44

GROSSEL Marie-Geneviève, « Comparaison entre l'écriture de La Chanson de Florence de Rome et le Miracle de l'Impératrice de Gautier de Coinci », in *L'épique médiéval et le mélange des genres*, 2005, pp. 105-120

Von KRAEMER Erik, *De la bonne enpereris qui garda loiauement sen mariage*, 1953

VAN DEYCK Rika, « Comment interpréter le vers 498 du 'Miracle de l'Impératrice de Rome' de Gautier de Coinci », in *Romanica Gandensia*, 16 (1976), pp. 163-173

WALLENSKÖLD Axel, *Le conte de la femme chaste convoitée par son beau-frère*, 1907

1) P.604, « Fuit olim vir quidam nobilis urbis Romae dux… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 2333A, ff. 119ra-120vb)
2) P.648, « Fuit quidam romanus imperator cui providit Dei clementia… » (Version insérée par Vincent de Beauvais dans le *Speculum historiale*, VIII, 90-92)
3) P.1317 « Quam mercedem legale conjugium caste servantes… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 190va-193va)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 9 (éd. KRAEMER, 1953) ; source : 1
5) *Vie des Pères*, XII, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 116va-121vb
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 5
7) *Miracoli della Vergine*, I (Manekine)
8) *Miracoli della Vergine*, XV

Vd. pp. 87 (n. 32), 232, 237, 311 (n. 55), 315 (n. 67), 343-348, 381, 415 (n. 4), 432-433, 488

INCESTE

voir FEMME DE ROME

INNOCENT SAUVÉ D'UN CHÂTIMENT INJUSTE Un homme, condamné au bûcher après d'injustes accusations, est sauvé du bûcher : le bourreau exécute à sa place le messager du roi.

voir également SÉNÉCHAL
1) *Vie des Pères*, IX (Haleine)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 78
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 186

JEAN BOUCHE D'OR. Les infidèles, choqués par les louanges adressées par Jean Chrysostome à Marie, s'emparent de lui, lui crèvent les yeux, et l'abandonnent en pleine forêt. Tombé dans un trou, Jean prie Marie de lui venir en aide. Elle se manifeste à lui, le sort de son mauvais pas, et lui propose de lui rendre l'usage de ses yeux. Jean accepte, à la condition qu'il lui soit donné de voir quel spectacle réjouit le plus Jésus lors de sa naissance. Il est alors gratifié d'une apparition de la Vierge allaitant l'Enfant. L'anecdote n'apparaît pas dans la vie du saint de la *Legenda aurea*.
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 138
2) *Miracoli della Vergine*, VI
Vd. pp. 145 (n. 196), 232, 432

JEAN DAMASCÈNE. Captif des maures, Jean Damascène était devenu le maître d'un jeune noble. Libéré et revenu en terre chrétienne, il est arrêté pour haute trahison, compromis par une fausse lettre rédigée, d'une écriture parfaitement imitée, par son ancien disciple. Condamné, il est amputé de la main droite, mais la recouvre grâce à Marie. Il parvient ensuite à démontrer son innocence
Bibliographie
Index exemplorum 2419
1) « Tempore Theodosii senioris floruit presbiter Iohannes Damascenus » (Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXVII, éd. MAGGIONI, 1998, p. 914-917)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 265 ; source : 1
3) *Collection lyonnaise*, ff. 46rb-50ra
4) *Miracoli della Vergine*, II
Vd. pp. 146, 232, 312, 432

JEAN L'AUMÔNIER[35] Deux collections miraculaires contiennent un épisode distinct de la vie de Jean l'aumônier, patriarche de Constantinople. Le premier a lieu pendant une année de disette ; Jean l'aumônier s'est dépouillé de tous ses biens pour accomplir la charité. Ruiné, il rencontre sous les traits d'un berger un messager divin qui lui remet un trésor, mais le patriarche se refuse à utiliser cet argent tant qu'il n'en connaît pas l'origine. Après moultes prières, celle-ci lui est révélée par des voix mystérieuses. Le second épisode raconte comment Jean fit son héritier d'un jeune homme qui avait préféré s'en remettre à la Vierge plutôt que de prendre les dix livres que lui proposait son père. Aucun de ces deux récits ne se trouve dans la *Legenda aurea*.
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 145
2) *Rosarius*, I, 30[36], ff. 25vb-32rb (éd. partielles BUZZETTI GALLARATI, 1989 ; JUBINAL, 1839-1842, t. II, p. 325 ; KUNSTMANN, 1991, n° IX ; MEYER, 1891 ; SANDQVIST, 1996, n° I) ; source citée : la *Vita* par Leontius, évêque de Chypre.

[35] Ce texte n'est pas un miracle marial.
[36] Chapitre sur la panthère ; le bestiaire est interrompu par les vv. 1649-1680 du *Testament* de Jean de Meun. Quant au miracle, il est entrecoupé par les vv. 37-64, 309-404 puis 733-784 du *Testament*. Dans l'enseignement suivant le miracle on lit encore les vv. 513-520, 645-672, 597-644 et 557-592. Le chapitre se termine sur deux chansons : une chanson satirique, « Ma douleur

JÉRÔME, NOUVEL ÉVÊQUE DE PAVIE. À la mort de l'évêque de Pavie, les ecclésiastiques décident un jeûne de trois jours pour que l'inspiration divine leur désigne un nouveau prélat. Marie apparaît dans son sommeil à un chanoine pour lui suggérer le nom de Jérôme, humble prêtre.

1) « Ibis et tu in has paginas » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis Sanctae Mariae*, 11 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.861, « In supranominata civitate Papia » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971)
3) Adgar, *Gracial*, XII ; source : 2
4) *Deuxième collection anglo-normande*, XXVII ; source : 2
5) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XIII ; source : 2
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 87 ; source : 2
7) *Collection lyonnaise*, ff. 56va-57ra (éd. KJELLMAN, 1922, p. 288) ; source : 2

JEUNE FILLE PRÉNOMMÉE MARIE Une jeune fille, désireuse de rester chaste mais convoitée par un homme fortuné, obtient le respect parce qu'elle se prénomme Marie. Le cours de la narration varie d'un récit à l'autre.

voir également CHEVALIER MORT AU TOURNOI

Bibliographie

Index exemplorum 3450

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 195 ; source : 1
2) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, A, « Respon » (Pacte diabolique)
3) *Rosarius*, II, 25[37], ff. 191ra-194vb (éd. partielles RAYNAUD, 1885 ; SAVOIE, 1933, KUNSTMANN, 1991, n° XL)

Vd. pp. 305, 398

JONGLEUR DE NOTRE-DAME

voir ROCAMADOUR, CIERGE SUR LA VIELLE

JONGLEUR PROTÉGÉ CONTRE DES AGRESSEURS. Un jongleur, attaqué en rase campagne par deux hommes, invoque Marie. Les deux agresseurs sont paralysés par le nom de la Vierge, et le jongleur peut s'enfuir.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 194

Vd. p. 399

JOUEURS MALCHANCEUX. Sont regroupées différentes histoire de joueurs s'en prenant à la Vierge ou à une de ses statues parce qu'ils perdent au jeu. Ils sont immédiatement châtiés par la colère divine, par la mort ou par une déformation monstrueuse.

Bibliographie

Index exemplorum 324

voir également DÉFORMATION MONSTRUEUSE, SALAS

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 38
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 136
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 154
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 238

---

veil alegier en chantant » (*unicum*) et une chanson mariale qui commence ici par « La Virge se dit l'escripture / *Tunc stabat ante dominum* » et a été éditée par Paul Meyer avec pour incipit « La Virge en cuy j'ai m'esperance / *Volo laudare carmine* » d'après le manuscrit Tours, Bibl. mun., 948, ff. 125-129.

[37] Chapitre sur la laitue ; le chapitre se conclut sur le fabliau du *Prêtre qui fut mis au lardier*.

5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 294
6) *Rosarius*, II, 12[38], ff. 142vb-147ra (éd. partielles SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° VI ; KUNSTMANN, 1991, n° XXVIII ; JUBINAL, 1839-1842)
Vd. pp. 118, 122, 444

JOUVENCEAU BRABANÇON Le héros est un jeune brabançon, de vie peu morale, mais qui récite tous les jours 150 Ave. Il meurt sans confession, mais revient à la vie par l'intervention mariale.
Rosarius, I, 33[39], ff. 47rb-52v (éd. partielles BUZZETTI GALLARATI, 1989 ; KUNSTMANN, 1991, n° XII ; LÅNGFORS, 1912 ; RAYNAUD, 1885 ; SAVOIE, 1933) ; source : Thomas de Cantimpré, *Apiarum*, II, 29
Vd. p. 150

JUGE DÉVOT Selon des schémas assez distincts, deux collections méridionales racontent l'aide apportée par Marie à un juge à l'heure de sa mort.
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 119
2) *Miracoli della Vergine*, XXXV
Vd. pp. 136 (n. 169), 233, 394

JUIFS DE TOLÈDE Pendant la messe de l'Assomption, la communauté chrétienne de Tolède entend une voix de femme se plaignant des tourments qu'on impose à son fils. Les chrétiens lancent une enquête et découvrent dans une maison de juif une effigie du Christ mise en croix. Ils lancent une expédition punitive.
1) P.914, « Judaeorum multitudine olim Hispanias gravatas esse fides » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 4 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.16-883, « Ad excitanda corda humilium ut percipiant gaudia caelestia…In urbe Toletana cum ab archiepiscopo » (Anonyme, éd. sans le prologue KJELLMAN, 1922, pp. 136-137)
3) Adgar, *Gracial*, XX ; source 2
4) *Deuxième collection anglo-normande*, XXXII ; source 2
5) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XVIII ; source 2
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 12 ; source 2
7) *Collection lyonnaise*, ff. 61va-62ra (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 292-293) ; source 2
8) *Collection en prose provençale*, II ; source 2
Vd. pp. 72, 121, 136 (n. 169), 324 (n. 93), 449

JUIFS DE TOULOUSE Un chrétien de Toulouse prend vengeance des moqueries d'un juif en le frappant d'un coup de poing mortel le vendredi saint. L'affaire est portée au jugement du comte de Toulouse, qui promet de rendre sentence le lundi de Pâques. Favorable aux juifs, qui le comblent de présents, il envisage de condamner à mort le chrétien. Mais les nobles chrétiens s'unissent et menacent d'un exil collectif pour exiger au contraire que chaque année un juif et un chrétien soient désignés par leurs communautés respectives, le chrétien devant tuer le juif d'un coup de poing.
Bibliographie
Index exemplorum 675

[38] Chapitre consacré au dé ; après le miracle se lit un *Dit sur le jeu de dé*.
[39] Chapitre consacré à l'olivier ; le miracle est interrompu par les vv. 405-440 et 1361-1432 du *Testament* de Jean de Meun. Au cours du commentaire se lisent encore les v. 521-556 et 697-716. Le chapitre est conclu par l'*ABC Plantefolie*

1) P. 1730, « Wasconia quam Hispaniam collimitari qui tractus regionum… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 5 ; éd. CANAL, 1968 ; KJELLMAN, 1922, pp. 149-150)
2) *Deuxième collection anglo-normande*, XXXV ; source : 1
3) *Rosarius*, II, 8[40], ff. 124v-128v (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXV ; PFEFFER, 1998 ; SAVOIE, 1933)
Vd. pp. 75 (n. 149), 212

JUIFS MOQUEURS. Le portail d'une église s'abat sur un groupe de juifs qui se moquaient des chrétiens.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 286

JUITEL. Un enfant juif, habitué à vivre avec les jeunes chrétiens, les accompagne à la messe pascale. Il y reçoit la communion, puis rentre chez lui transfiguré. Son père, vitrier, l'interroge et, de colère, le jette dans le four incandescent. Le peuple chrétien, appelé au secours par la mère, découvre l'enfant indemne dans la fournaise. Il dit y avoir été protégé par le manteau de la dame dont il a vu le matin une statue à l'église.

Bibliographie

Index exemplorum 2041

PELIZAEUS Theodor, *Beiträge zur Geschichte der Legende vom Judenknaben*, 1914.

ROACH William, « Eucharistic tradition in the *Perlesvaus* », in *Zeitschrift für romanische Philologie*, 59 (1939), pp. 10-56

WOLTER Eugen, *Der Judenknabe. 5 Griechische, 14 Lateinische une 8 Französische Texte*, 1879

1) P.1326 et 915, « Quid etiam in oriente actum…Judaeus cujusdam vitrarii filius cum apud christianos pueros » (Grégoire de Tours, *Libri miraculorum*, I, ch. 10 ; éd. WOLTER, 1879, n° 6)
2) « In Pisana civitate de qua superius dixi… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 33 ; éd. CANAL, 1968)
3) P.1139, « Nam cum in civitate Biturícensi ut referre solet quidam monachus de Clusa » (Dominique d'Evesham, éd. WOLTER, 1879, n° 10 ; manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 1r-3r)
4) P.234, « Contigit quondam res talis in civitate Biturícensi… » (Anonyme ; éd. WOLTER, 1879, n° 9 ; éd. DUTTON, 1971)
5) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXV (éd. MAGGIONI, 1998, p. 796)
6) Adgar, *Gracial*, XIV (éd. WOLTER, 1879, n° 20) ; source : 4
7) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 12 (éd. WOLTER, 1879, n° 21) ; aucune source directe identifiée
8) *Vie des Pères*, 2 (miracle christique ; éd. WOLTER, 1879, n° 22) ; source probable : 1
9) *Deuxième collection anglo-normande*, I (éd. WOLTER, 1879, n° 24 ; manuscrit de référence Londres, Brit. Libr., Royal 20 B XIV, ff. 103rb-105ra) ; source : 3
10) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XVI ; source : 4
11) *Collection lyonnaise*, ff. 83va-83vb ; source : 4
12) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 4
13) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, L (éd. WOLTER, 1879, n° 23) ; source : 7
Vd. pp. 1 (n.3), 54, 55, 56, 61, 64, 73, 87 (n. 32), 89, 207-208, 216, 273, 277, 289, 337, 338, 368

[40] Chapitre sur la chélidoine ; après le miracle vient un *Dit des moustiers de Paris*.

JULIEN L'APOSTAT (ICONOCLASME) Dans certaines versions du miracle de la SYNAGOGUE, on lit que Julien l'Apostat avait essayé de faire détruire l'image acheiropoiète de Lidda. La collection lyonnaise consacre tout un récit à l'iconoclasme de Julien.

voir également IMAGE PROTÉGÉE CONTRE DES ASSAILLANTS, SYNAGOGUE

Collection lyonnaise, ff. 67va-69ra

Vd. pp. 114, 269, 446

JULIEN L'APOSTAT (MORT) Julien l'Apostat, en route vers la Perse, fait halte à Césarée. Au nom de la cité, saint Basile lui présente hommage et lui offre trois pains d'orge. Blessé par ce présent qu'il juge infâmant, Julien promet de réduire Césarée et ses habitants en poussière au retour de la campagne de Perse. Saint Basile invite alors les habitants à la pénitence et à la prière pour obtenir l'aide mariale. À la troisième nuit de prière, il a une vision : Marie donne à saint Mercure l'ordre d'aller tuer Julien sur le champ de bataille. Le saint, s'emparant de ses armes déposées dans le trésor de Césarée exécute l'ordre. Les armes ensanglantées de Mercure, et dans certaines versions le témoignage visuel d'un proche de l'empereur converti, Libanius, prouvent la véracité de la vision.

Bibliographie

Index exemplorum 2881

BOMAN Erik, Deux miracles de Gautier de Coinci, 1935.

CAZELLES Brigitte, « Le Cercle maudit », in *Stanford French Review*, 20 (1986), pp. 259-280

DER NERSESSIAN Sirarpie, « Two miracles of the Virgin in the poems of Gautier de Coinci », in *Dumbarton Oaks Papers*, 41, 1987, pp. 157-163

1) P.506, « Et quia jam dicendi primitias libavi ita in posterum seriem… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 2 ; éd. CANAL, 1968)
2) P. 512-1540, « Expeditis tribus miraculis…Nam cum ipse imperator bellaturus adversus Persas » (Dominique d'Evesham ; éd. NEUHAUS, s.d.)
3) P. 803, « In illo tempore Julianus imperator impius pergens adversus…» (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 207ra-208ra)
4) P. 1205, « Pessima faex hominum Julianus apostata regum… » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie versifice* I, 3 ; éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
5) Fragment anglo-normand d'Orléans, Orléans, Bibl. mun., 1518, f. 3r
6) Adgar, *Gracial*, XXV ; source : 2
7) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 11 (éd. BOMAN, 1935) ; source : 3
8) *Vie des Pères*, Interpolation A, XII (éd. KUNSTMANN, 1981)
9) *Deuxième collection anglo-normande*, IV ; source :2
10) Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa María*, 15, ; source : 2
11) *Collection lyonnaise*, ff. 69ra-70vb

Vd. pp. 139 (n. 177), 153 (n. 219), 223, 277 (n. 42), 307, 309, 442 (n. 5)

LABOUREUR MALHONNÊTE Un laboureur malhonnête grignotait quelques centimètres des terres de ses voisins à chaque fois qu'il travaillait son champ. Pourtant, à sa mort, Marie vient sauver son âme car il était un de ses fidèles serviteurs.

Bibliographie

HAKAMIES Reino, *Deux miracles de Gautier de Coinci. D'un vilain qui fut sauvé pour ce qu'il ne faisoit uevre le samedi et du cierge que Nostre Dame de Rochemadour envoia seur la viele au jougleor qui vieloit et chantoit devant s'ymage*, 1958

1) P.480, « Erat vir quidam saecularis rurali operi deditus » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971)

2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 20 (éd. HAKAMIES, 1958) ; source : 1
3) *Vie des Pères*, LXXIV (Vilain)
4) *Deuxième collection anglo-normande*, XXV ; source : 1
5) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XI ; source : 1
6) *Collection lyonnaise*, ff. 55vb-56ra (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 287-288) ; source : 1

Vd. pp. 75, 87 (n. 32), 89, 132, 212, 236, 437

LACTATION, CHAMP FLEURI Un clerc est un jour entraîné dans un voyage eschatologique par un ange. Il arrive dans un champ fleuri, dont les fleurs servent de support à l'enseignement de l'ange. Au centre du champ se trouve un temple où la Vierge accueille le clerc et lui donne le sein.

1) P.899, « Inter cetera namque que egit diatimque agit mundi domina… » (Anonyme, éd. KJELLMAN, 1922, pp. 240-244)
2) P.514, « Exstitit Europae juvenis de partibus ortus / Clericus officio… » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie versifice*, III, 1 ; éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
3) Adgar, *Gracial*, XV ; source : 1
4) *Deuxième collection anglo-normande*, LVIII ; source : 1

Vd. pp. 139 (n. 177), 205, 216, 220, 308, 310, 333 (n. 8), 407, 418, 421

LACTATION, CLERC ENRAGÉ Un clerc de mauvaise vie est malgré tout sauvé d'une maladie par Marie qui vient l'allaiter.

Bibliographie

BEAUSSART François-Jérôme, « « D'un clerc grief malade que Nostre Dame sana ». Réflexions sur un miracle», in *Médiévales* 2 (1982), pp. 34-46

1) P.198, « Clericus quidam suppetente rerum copia saeculo deditus… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 84 ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 3177, ff. 36r-36v)
2) P.199, « Clericus quidam vitae saecularis et conversationis minus » (Anonyme ; éd. KJELLMAN, 1922, p. 308)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 17 ; source : 2
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 404 ; source : 2
5) *Collection en prose provençale*, V ; source : 1

Vd. pp. 87 (n. 32), 139 (n. 177), 276, 315 (n. 68), 407 sqq., 416 (n. 11)

LACTATION, CANCER À LA GORGE Un moine est atteint d'un cancer qui lui détruit progressivement la gorge, la langue et les lèvres. Marie vient arroser de lait son visage et le guérit.

Bibliographie

Von KRAEMER Erik, *Huit miracles de Gautier de Coinci*, 1960

1) P.1660, « Similem lactationis pietatem… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 10 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.540, « Frater quidam erat qui in coenobio quodam militabat » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 189ra-190va)
3) Adgar, *Gracial*, XXII ; source : 2
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 40 (éd. KRAEMER, 1960) ; source : 2
5) *Deuxième collection anglo-normande*, XXXIX ; source : 2
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 54 ; source : 4
7) *Collection lyonnaise*, ff. 62ra-62va (éd. KJELLMAN, 1922, p. 293) ; source : 2
8) *Collection lyonnaise*, ff. 64rb-65rb (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 296-297) ; source inconnue (le bénéficiaire du miracle est un chanoine de Nevers)

9) *Collection lyonnaise*, ff. 89vb-90vb (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 304-305)
Vd. pp. 56, 96, 137, 139 (n. 177), 148, 206, 277 (n. 42), 308, 309, 407 sqq.

LACTATION, FULBERT DE CHARTRES En récompense de l'importante contribution de Fulbert de Chartres à la liturgie et à l'euchologie mariales, Marie vient arroser l'évêque de son lait pour le guérir d'une maladie.
1) P.1221, « Posterioribus annis fuit in eadem urbe Fulbertus episcopus » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 9 ; éd. Canal, 1968, pp. 82-83)
2) P.1723, « Transactis temporibus extitit in Carnotensi civitate quidam preclare memorie episcopus nomine Fulbertus » (Anonyme ; éd. KJELLMAN, 1922, pp. 171-172)
3) P.1136, « Multa licet calamum revocent alias, tamen istud… » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie versifice*, II, 1 ; éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
4) Adgar, *Gracial*, XXX ; source : 2.
5) *Deuxième Collection anglo-normande*, XXXVIII ; source : 2.
6) *Miracoli della Vergine*, VII ; source probable : 2
Vd. pp. 196, 232, 263, 406 sqq., 432

LACTATION QUI DONNE L'INSPIRATION Un fidèle de Marie qui ne parvient pas à finir une composition en son honneur est bénéficiaire d'une lactation à la suite de laquelle il achève son texte.
Bibliographie
Index exemplorum 772 et 5109
Voir également **PRÉDICATEUR MALADE**
Rosarius, II, 29[41], ff. 207vb-212ra (éd. partielles SAVOIE, 1933 ; KUNSTMANN, 1991, N°°XLIII ; JUBINAL, 1839-1842) ; source citée par le compilateur : *Liber de donis*

LAON Après la destruction de la cathédrale de Laon par un incendie en 1112, les chanoines décidèrent de parcourir la France et l'Angleterre avec la châsse-reliquaire contenant un cheveu de la Vierge afin de récolter des fonds pour la reconstruction de l'édifice. Hériman de Tournai raconte ce périple et les nombreux miracles qui le ponctuèrent dans les *Miracula sancte Marie Laudunensis* (éd. SAINT-DENIS, 2008). Quelques chapitres ont fait l'objet de traductions vernaculaires. Nous indiquons la correspondance avec l'édition du texte latin entre parenthèses, d'après l'édition SAINT-DENIS, 2008
Bibliographie
SAINT-DENIS Alain, *Hériman de Tournai. Les Miracles de sainte Marie de Laon*, 2008
1) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 14 (Guérison, cécité, Hériman, II, 2)
2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 15 (Punition, promesse non tenue, Hériman, II, 5)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 16 (Guérison d'enfant, Hériman, II, 10)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 17 (Punition du mauvais accueil de la ville, Hériman, II, 11)
5) *Vie des Pères*, LXIX (Fenêtre) (Protection lors d'un accident)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 35 (Punition, promesse non tenue, Hériman, II, 5)

[41] Chapitre sur le mûrier ; le miracle est suivi du *Dit de Vérité*.

7) *Rosarius*, I, 38[42], ff. 71vb-73vb (Guérison, claudication et Punition, sacrilège, Hériman, II, 19 et 20, éd. partielles BUZZETTI GALLARATI, 1989 ; KUNSTMANN, 1991, n° XVI, SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° I)
Vd. pp. 68 (n. 129), 89, 124, 132, 234, 249, 283

LARRON CONVERTI
voir MÈRE DE MISÉRICORDE

LARRON PENDU. Un voleur, serviteur régulier de Marie, est arrêté et condamné au gibet. Il reste trois jours suspendu, soutenu par les mains de la Vierge. Les bourreaux voulant mettre à ce qu'ils croient être un sortilège essaient de lui trancher la gorge, sans succès. Le condamné leur révèle la cause du prodige, est gracié et entre dans les ordres.

Bibliographie

Index exemplorum 2235

1) P.163, « Celeberrimae relationis studio apud saeculares… » (Guillaume de Malmesbury, 37, éd. CANAL, 1968)
2) « Fuit olim quidam latro… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 155vb-156rb)
3) P.1651-674, «Sicut exposuit beatus Gregorius Pappa de septem stellis pliadibus… Fur erat qui vocabatur Ebbo. Multotiens res alienas » (Anonyme, circule parfois sans le prologue, notamment dans *Speculum historiale*, VIII, 116, éd. DUTTON, 1971)
4) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXVII (éd. MAGGIONI, 1998, p. 910)
5) Adgar, *Gracial*, VI ; source : 3
6) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 30 ; source : 3
7) *Vie des Pères*, XLVI (Mère) ; narration apparentée au schéma courant, mais originale : la mère du condamné prend à la statue de la Vierge son Enfant, en gage de l'intervention de la sainte en faveur du jeune homme (le texte devait être inséré au chapitre I, 49 du *Rosarius*) ; source inconnue
8) *Vie des Pères*, Interpolation B, VI (manuscrit de référence La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ff. 123v-124r)
9) *Deuxième collection anglo-normande*, 20 ; source : 3
10) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, VI ; source : 3
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 13 ; source : 3
12) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 175 (variante où le condamné, un pèlerin, est innocent)
13) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 182 (à rapprocher de ce motif)
14) *Collection lyonnaise*, ff. 52va-53ra (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 282-283) ; source : 3
15) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, I (Bourgeoise de Narbonne) (variante à rapprocher de 6)
16) *Miracoli della Vergine*, XIX ; source : 3
17) *Miracoli della Vergine*, XX (variante où la mère prend son Enfant à la Vierge)
Vd. pp. 54, 78, 92, 122, 137, 161, 232, 277 (n. 42), 335, 362, 419, 442

LÉOCADIE (OU LÉOCADE) Si sainte Léocadie apparaît dans quelques versions du miracle d'HILDEFONSE, elle est surtout présente dans le corpus par le cycle que lui consacre Gautier de Coinci. Patronne de Tolède, quelques-unes de ses reliques avaient été translatées à Saint-Médard de Soissons. Or, du temps de Gautier, la châsse de

[42] Chapitre sur la fontaine ; le miracle contient les vv. 1561-1640 du *Testament* de Jean de Meun. Il ne reste presque plus rien des ff. 74-77 (minces bandes de parchemin) ; la lecture du chapitre s'en trouve compromise à partir du second miracle.

Léocadie avait été volée, ce que Gautier présente comme une vengeance du Diable contre la composition des *Miracles de Nostre Dame*. Grâce à la prière à la Vierge, le reliquaire fut retrouvé dans une rivière.

Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 44 à I Ch 47

Vd. pp. 239 (n. 129), 272, 297

LE PUY Curieusement, seul Alphonse X accorde une place aux miracles rattachés au sanctuaire du Puy-en-Velay. La *Vie des Pères* y localise un miracle, mais il ne le rattache pas spécifiquement au sanctuaire.

voir également SALAS, SALVE REGINA

1) *Vie des Pères*, Interpolation A, I (Continence récompensée) (éd. KUNSTMANN, 1981)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 127 (Entrée de l'église interdite)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 271 (Pèlerins en péril de mer)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 341 (Protection lors d'un accident[43])

Vd. p. 282

LETTRE D'INDULGENCE Une femme miséreuse demande à un changeur de lui donner l'équivalent en argent de la lettre de pénitence qu'elle porte avec elle. Le changeur accepte, mais ne parvient pas à contrebalancer avec ses deniers le poids de la lettre sur le plateau.

Bibliographie

Index exemplorum 2746

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 305

Vd. p. 284

LEURIC Marie vient secourir Leuric, moine ambitieux et peu apprécié de ses frères, à l'heure de sa mort.

1) P.1315-1455, « Quam dulcis et quam pia sit sancta Mater Domini Nostri Jhesu Christi…Quidam monachus fuit West monasterio Leuricus nomine qui… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 131vb-133ra)
2) *Collection lyonnaise*, ff. 84ra-85rb ; source : 1
3) *Miracoli della Vergine*, XLIX (à rapprocher de ce motif)

Vd. pp. 63, 65, 394

LUGO Alphonse X consacre deux petits poèmes à l'église de Lugo, en Galice.

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 77 (Guérison, paralysie)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 317 (Déformation monstrueuse)

LUMINAIRES DE SAINT-JEAN DE LATRAN L'empereur Constantin, ayant fondé Saint-Jean de Latran, avait fait vœu, pour lui et pour ses descendants, d'y faire brûler en permanence une lampe d'huile. Quelques générations plus tard, on préfère utiliser à d'autres fins l'argent de l'huile. Le pape, complice de cet abandon, en est puni lors d'une procession, puisqu'une force mystérieuse lui interdit l'accès de l'église. Après maintes prières et jeûnes, il reçoit la visite de Marie qui lui assure avoir obtenu le pardon de Pierre et de Dieu. Le pape organise alors une nouvelle procession, entre dans Saint-Jean et lors de son prêche, institue les Heures et le Samedi de la Vierge.

voir également CIERGES QUI BRÛLENT SANS SE CONSUMER

[43] La femme se jette volontairement dans un précipice pour prouver son innocence à son mari.

1) P.683, « Habetur Romae patriarchalis ecclesia in honore perpetuae » (Pierre le Vénérable, *De Miraculis*, II, 30)
2) P.217, « Constantinus Augustus cum in aliis esset magnanimus… » (Dominique d'Evesham ; éd. KJELLMAN, 1922, pp. 30-33)
3) *Deuxième collection anglo-normande*, IX ; source : 2
4) *Collection lyonnaise*, ff. 30vb-32ra

Vd. pp. 446, 452

LUMINAIRES S'ALLUMANT SEULS
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 116

MAGIE NOIRE
voir PACTE AVEC LE DIABLE

MANEKINE
voir IMPÉRATRICE

MÈRE DE MISÉRICORDE Le bénéficiaire de ce miracle est un moine, parfois un larron converti à Cîteaux. À l'heure de sa mort, il reçoit la visite de Marie qui lui révèle qu'elle peut être dite « Mère de miséricorde », et qu'il ne doit nullement craindre le passage vers l'au-delà.

1) P.1048, « Meminimus et meminisse delectabile est » (Anselme de Cantorbéry, *Oratio* XLIX)
2) P.890, « In vita sancti Odonis qui fuit apud Cluniacum primum abbas… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 19 ; éd. CANAL, 1968)
3) P.1174-14, « Nunc ad illum piissimum et omni nectare dulcius dictum stilus vertatur…Accidit tempore sancti Odonis cluniacensis abbatis sicut in vita » (Dominique d'Evesham, éd. NEUHAUS, s.d., pp. 26-28 ; manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 8r-10r)
4) P.1653, « Sicut iterum audivi… » (Anonyme, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 35v-36v)
5) Adgar, *Gracial*, XXIV ; source : 4
6) Adgar, *Gracial*, XXXIII ; source : 3
7) *Deuxième collection anglo-normande*, VI ; source : 3
8) *Collection lyonnaise*, ff. 33rb-34ra ; source : 3

Vd. pp. 132, 206, 212, 252, 308, 309, 505

MÈRE MEURTRIÈRE Une jeune femme vivant chez son oncle conçoit de lui trois enfants. Elle tue les deux premiers, et lors de sa troisième grossesse, rongée par le repentir, décide de mettre fin à ses jours. Elle tente un premier suicide en avalant une (parfois plusieurs) araignée(s), puis un second en se plantant un couteau dans le ventre. Marie vient la guérir.

1) « Nobilis quedam et valde pulchra puella relicta a patre suo sub custodia patri sui » (Géraut de Frachet, *Vitae Fratum*, III, 27, éd. REICHERT, 1897)
2) *Vie des Pères*, XLVIII (Infanticide)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 201
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 399
5) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, Q

6) *Rosarius*, I, 31[44], ff. 32rb-41va (éd. partielles BUZZETTI GALLARATI, 1989 ; FIERO *et al.*, 1989 ; KUNSTMANN, 1991, n° X ; LECOY, 1987-1999 ; O'GORMAN, 1996 ; SAVOIE, 1933) ; source : 1
Vd. pp. 49, 92, 130, 277 (n. 42), 313 (n. 62), 431 (n. 51)

MÈRE SAUVÉE DE LA NOYADE
voir PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL

MOINE DE BOURGOGNE
voir MORTS SUBITES

MOINE DE CHARTROSE
voir GÉNUFLEXIONS RÉCOMPENSÉES

MOINE IVRE Un moine, habituellement sobre, s'est enivré ; le diable en profite pour lui apparaître trois fois sous la forme d'animaux terrifiants. Mais Marie intervient les trois fois pour mettre en fuite le démon. Enfin, elle conduit le moine à son lit, et dissipe l'ivresse.
Bibliographie
Index exemplorum 1812
1) P.1162, « Non parvi momenti apud monachos ille estimatur » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae* ; éd. CANAL, 1968 ; éd. KJELLMAN, 1922, pp. 188-189)
2) P.1187, « Olim fuit quidam monachus in quadam monachorum congregatione » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971)
3) Adgar, *Gracial*, XVIII ; source : 1
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 16 ; source : 2
5) *Deuxième collection anglo-normande*, XLII ; source : 1
6) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XX ; source : 2
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 47 ; source : 2
9) *Collection lyonnaise*, ff. 88ra-89ra (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 303-304) ; source : 2
10) *Miracoli della Vergine*, XVIII ; source : 1
Vd. pp. 63 (n. 110), 206, 227, 232, 308, 310, 420, 423, 521

MOINE D'EVESHAM
Voir DIABLES MIS EN FUITE PAR DE L'EAU BÉNITE

MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE Un moine menant vie plus séculière que religieuse meurt sans confession après avoir ingéré un remède. Anges et diables se disputent son âme. Saint Pierre plaide en vain sa cause au tribunal divin ; heureusement Marie le seconde et obtient une résurrection provisoire du moine, le temps nécessaire pour amender sa vie.
1) P.687, « Hanc itaque spem meam… » (Pierre Damien, *De bono suffragiorum* ; in *PL*, vol. CXLV, col. 562)

[44] Chapitre sur le rosier ; dans le miracle se lisent les vv. 841-848, 1469-1556, 1685-1736 et 1805-1836 du *Testament de Jean de Meun*. Après avoir composé sa propre version du miracle, le compilateur a pris connaissance de celle de la *Vie des Pères*, qu'il copie à la suite de la sienne. Après le second miracle viennent le *Dit de la rose*, une traduction de l'*Ave Regina Coelorum*, et la *Contenance des dames*.

2) P.387, « Duo miracula quae modo narrare percupio… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 17 ; éd. CANAL, 1968)
3) P.819, « In monasterio sancti Petri quod est apud urbem Coloniam » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971)
4) Adgar, *Gracial*, VII ; source : 3
5) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 24 ; source : 3
6) *Deuxième collection anglo-normande*, XXI ; source : 3
7) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, VII ; source : 3
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 14 ; source : 3
9) *Collection lyonnaise*, ff. 53ra-53vb (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 283-284)
Vd. pp. 59, 392, 394

MOINE CISTERCIEN PEUREUX Un moine cistercien dont les frères se moquaient parce qu'il avait peur lors des orages reçoit une visite de frères défunts (qui se plaignent des négligences des frères vivants) puis de Marie (qui lui annonce la mort des plus virulents de ses détracteurs).
1) P.633, « Fuit quidam monachus cisterciensis ordinis bene religiosus secundum… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 109)
2) *Rosarius*, II, 13[45], ff. 147r-152v (éd. partielles KRAEMER, 1966 ; KUNSTMANN, 1991, n° XXIX ; SAVOIE, 1933)
3) *Miracoli della Vergine*, IX
Vd. pp. 130, 147, 306

MOINES DÉLAISSANT LE SERVICE NOTRE-DAME Influencés par la mauvaise prédication d'un des leurs, des moines abandonnent le service de la Vierge. Une série d'épreuves s'abat alors sur le monastère. La paix ne revient qu'après que les moines se sont remis à dire les Heures de la Vierge.
1) *Collection lyonnaise*, ff. 90vb-91va
2) *Rosarius*, II, 17[46]; (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXXIII ; SANDQVIST, 1996, n°III) ; source citée mais qui reste à identifier : Pierre Damien

MOINES MOISSONNEURS CISTERCIENS Un chevalier convers à Cîteaux s'approche un jour d'un champ où les frères sont en train de moissonner. Il voit des femmes venir à la rencontre des moines et leur essuyer le visage. Il les prend d'abord pour des prostituées, puis s'aperçoit que c'est Marie accompagnée d'un groupe de vierges.
Bibliographie
Index exemplorum 3204
1) P.1438, « Quidam miles nobilis deposito cingulo militari jam senex… » (Anonyme, inséré dans *Speculum historiale*, VIII, 107)
2) *Miracoli della Vergine*, XXVII (le récit se trouve dans plusieurs collections cisterciennes, mais aucune ne semble la source directe de la version vénitienne ; la source pourrait être plutôt 1)
Vd. pp. 139 (n. 177), 232

MONTSERRAT Le sanctuaire de Montserrat est le seul de la péninsule ibérique pour lequel des récits latins aient été conservés (actuellement dans un manuscrit conservé à Barcelone, à la Archivo de la Corona de Aragón, sous la cote Ripoll 193). Nous

[45] Chapitre consacré à la serpentine ; le miracle est suivi des *Quinze signes du Jugement*.
[46] Chapitre sur la galactite et conclu par un poème sur les *Cinq Joies de la Vierge*.

n'avons pu les consulter. Nous devons donc nous contenter de donner ci-dessous la liste des cantigas consacrées à ce lieu de pèlerinage bien connu de Catalogne.

Bibliographie

Dom CEBRIA BARAUT, in *Estudis romanics*, II, 1949-1950

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 48 (Fontaine accordée au monastère)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 52 (Chèvres sauvages venant d'elles-mêmes au monastère)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 57 (Voleurs démasqués ; Guérison paralysie)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 113 (Protection lors d'un accident)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 302 (Voleurs démasqués)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 311 (Résurrection d'un pèlerin)

Vd. pp. 97, 284, 382

MORTS SIMULTANÉES DE L'USURIER ET DE LA PAUVRE VEUVE Dans une paroisse, le même jour, le prêtre et son diacre sont appelés au chevet de deux mourants, un riche usurier et une misérable veuve. Le prêtre se rend au chevet de l'usurier, dont il espère capter une partie de l'héritage et rabroue son diacre qui souhaite se rendre également chez la veuve. Ce dernier s'y rend donc seul. En arrivant sur place, il voit Marie et un groupe de vierges prendre soin de la mourante. Toutes reçoivent l'Eucharistie des mains du diacre. Il revient alors chez l'usurier, où des diables sont en train de crocheter l'âme du mauvais riche. Nouvelle visite chez la veuve : Marie est de nouveau présente près de la mourante, prête à s'emparer de l'âme dès le décès. Le diacre meurt lui-même en état de sainteté peu après cette vision.

Bibliographie

Index exemplorum 903

Von KRAEMER Erik, *Huit miracles de Gautier de Coinci*, 1960

1) P.556, « Fuit ecclesia cujus parrochiae / Presbyter praeerat quem… » (Anonyme, éd. MUSSAFIA, 1898, pp. 11-15)
2) P.248, « Cuidam parochiae praeerat presbyter in saeculo potens… » (Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VIII, 96)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 19, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 121va-125rb (éd. KRAEMER, 1960) ; source : 1
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 75 ; source : 1
5) *Vie des Pères*, LX (Deux morts) ; l'identité des personnages est différente (le visionnaire est une ermite, l'âme damnée celle d'un homme réputé pieux, l'âme sauvée celle d'un pauvre pèlerin) ; le prodige est attribué à saint Michel, mais la trame reste très comparable.

Vd. pp. 139 (n. 177), 238, 276, 315 (n. 68), 419

MORTS SUBITES

Var. Moine de Bourgogne mort sans confession Un moine de Bourgogne meurt brutalement. Ses frères, y voyant une punition divine, hésitent à lui accorder une sépulture chrétienne et préfèrent attendre un signe divin. Le défunt apparaît alors simultanément à plusieurs moines pour leur annoncer qu'il a été sauvé. Sa dépouille reçoit une sépulture chrétienne.

1) P.202, « Coenobita erat bene religiosus nulloque quod videretur… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 24 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.791, « In Gallica regione scilicet in Burgundionum finibus… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 6v-16r)
3) P.1186, « Olim erat cognitus alter quidam monachus »

4) P.1574, « Res est acta in Burgundie monasterio multis futura exemplo… » (Anonyme ; éd. KJELLMAN, 1922, p. 194)
5) Adgar, *Gracial*, XXXV ; source : 4
6) *Deuxième collection anglo-normande*, XLIV ; source : 4
7) *Collection lyonnaise*, ff. 94rb-96rb ; source : 2
Vd. pp. 136 (n. 169), 214, 309

Var. NONNE QUI MOURUT SANS AVOIR ACHEVÉ SA PÉNITENCE Après une importante faute, une nonne avait reçu de son abbesse une pénitence ; mais elle meurt avant de l'avoir achevée. L'abbesse répartit alors la pénitence entre les autres moniales. Un an après, la défunte apparaît à l'abbesse pour lui annoncer son salut.
1) P.1536 et 1620, « Quoniam vero sufficienter ut in ea fert opinio…Sanctimonialis quaedam naufragium pudoris incurrerat » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 42 ; éd. Canal, 1968 ; éd. Kjellman, 1927)
2) P.1307, « Quaedam sanctimonialis sicut fertur fuit talis » (anonyme) (manuscrit de référence Paris, Bibl. Nat., lat. 18168)
3) Adgar, *Gracial*, XLI ; source : 1
4) *Deuxième collection anglo-normande* LI ; source : 1
5) *Collection lyonnaise*, ff. 91v-93vb ; source : 3
Vd. pp. 91, 136 (n. 169), 214, 219 (n. 69), 311

MOURANTS EN ATTENTE DE CONFESSION Un homme, décédé de mort violente, obtient la grâce de survivre le temps nécessaire pour se confesser, le plus souvent parce qu'il jeûnait certains jours consacrés à Marie.
voir également TÊTE TRANCHÉE
Bibliographie
Index exemplorum 1188
1) *Vie des Pères*, LXI (Confession)
2) *Deuxième collection anglo-normande*, LX
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 124
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 237
5) Bonvesin della Riva, *Laudes de Virgine Maria*
6) *Miracoli della Vergine*, XXXIII
Vd. pp. 233, 450 (n. 29)

MOURANT VISITÉ Marie vient conforter un fidèle à l'heure de sa mort et emporter son âme.
voir également MÈRE DE MISÉRICORDE, PAUVRE CHARITABLE
1) *Rosarius*, I, 35[47], ff. 57r-64r (éd. partielles JÄRNSTRÖM-LÅNGFORS, 1927 ; JEANROY, 1894 ; KUNSTMANN, 1991, n° XIII ; SAVOIE, 1933 ; WULFF et WALBERG, 1905) ; souce citée : Géraut de Frachet, *Vita Fratrum*
2) *Rosarius*, I, 44[48], ff. 78ra-78vb (éd. partielle KUNSTMANN, 1991, n° XVIII)

[47] Chapitre consacré au baume. La narration du miracle est suspendue pour laisser entendre le *Dit de Guersay*. Après le miracle se lisent la chanson Raynaud-Spanke 1183, « Toy reclaim, Virge Marie », les *Vers de la Mort* d'Hélinand de Froidmont et une *Plainte de la Vierge* (*unicum*).
[48] Le chapitre est acéphale et anoure ; on conserve toutefois assez de vers du miracle pour en identifier le motif ; les lambeaux de parchemin conservés permettent de savoir qu'ensuite se lisait le conte V de la *Vie des Pères* (« Copeaux »).

3) *Rosarius*, II, 30[49], ff. 212r-215v (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XLIV ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° IX) ; source Césaire d'Heisterbach, VII, 50
4) *Rosarius*, II, 47[50], (éd. partielles DOSS-QUINSBY et alii, 2001, n°35 ; KUNSTMANN, 1991, n° XVIII ; SANDQVIST, 1996, n° XIV)
Vd. p. 376

MURIEL Une femme enceinte a rêvé qu'elle portait un monstre et en est devenue folle. Ses proches la conduisent de sanctuaire en sanctuaire en espérant une guérison. Elle n'obtient celle-ci qu'après incubation auprès de l'autel d'une église consacrée à Marie pour la fête de la Purification.
1) P.1092 et 1293, « Miraculum me referre non piget… Quaedam mulier nomine Murieldis » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 38r-38v)
2) *Deuxième collection anglo-normande*, XXXI ; source : 1
3) *Collection lyonnaise*, ff. 58rb-58vb (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 290-291) ; source : 1
Vd. p. 212

MUSE Une enfant reçoit la visite de Marie et d'une cour de vierges, qui sont d'une telle beauté que l'enfant émet le souhait de les rejoindre. Marie lui promet qu'elle obtiendra satisfaction si elle se garde de jouer et de rire pendant trente jours. Alors elle tombera malade et mourra. Tout se réalise selon l'annonce de Marie.
1) P.1031, « Locus est ut illud praeclarum quod beatus Gregorius in libro… » (Guillaume de Malmesbury, 42 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.1161 (parfois accompagné d'un prologue P.1592), « Romanus pontifex beatus Gregorius qui in domo Dei quasi… Non est silendum quod probus Dei famulus… » (Anonyme, manuscrit de référence Bibl. nat., lat. 5267, ff. 67r-67v)
3) Adgar, *Gracial*, XXIII ; source : 2
4) *Vie des Pères*, LXIV (Enfant pieux) (à rapprocher de ce motif)
5) *Deuxième collection anglo-normande*, XXXIV ; source : 2
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 79 ; source : 2
7) *Collection lyonnaise*, ff. 104ra-104va (également dans Paris, Bibl. nat., fr. 423, ff. 104r-104v, éd. KJELLMAN, 1922, pp. 297-298) ; source : 2
Vd. pp. 6, 139 (n. 177), 175, 207, 299, 307, 308, 313 (n. 62), 424, 434

NATIVITÉ NOTRE-DAME, INVENTION La fête de la Nativité Notre-Dame fut enseignée à un ermite par les anges : chaque année à la même date, il entendait une nuit le chœur des anges chanter. L'un d'eux vint lui expliquer qu'ils célébraient ainsi la naissance de Marie.
1) P.1614, « Sanctae Dei genitricis Marie nativitas… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 119, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, f. 149va)
2) P.372, « Dulcia Christi magnalia ad se convertant… » (Anonyme, éd. KJELLMAN, 1922)
3) Adgar, *Gracial*, XVI ; source : 2
4) *Deuxième collection anglo-normande*, VII ; source : 2
5) Wace, *Invention de la Nativité Notre-Dame*, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 12vb-13ra
Vd. pp. 136 (n. 169)

---

[49] Chapitre sur la terre, qui se termine sur la prière « Ave Dame des angres, / De paradys roÿne ».
[50] Seul le début du chapitre est conservé ; on ne connaît le thème du miracle que par la table du second livre, « D'un frere prescheur que Nostre Dame visita a la mort. Item, une chançon. Item, un dité sus Ave Maria ».

NAUFRAGE ÉVITÉ

Voir également SALAS, VILASIRGA

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 339

Vd. pp. 251, 333

NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT Une jeune religieuse sur le point de s'enfuirdu couvent s'endort et se voit précipitée au-dessus de la gueule d'enfer. Elle appelle Marie à la rescousse. La sainte la laisse dans l'incertitude le temps nécessaire pour obtenir la conversion du cœur de la jeune femme, puis lui tend une main salutaire pour la ramener en lieu sûr.

1) P.1622, « Sanctimonialis quaedam sancte enutrita et regulariter… » (Anonyme, éd. MUSSAFIA, 1898)
2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 26, également inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 130rb-132rb ; source : 1
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 58 ; source : 1
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 59 (à rapprocher de ce motif ; les images de la Vierge et du Christ dissuadent une abbesse de Fontevraud de s'enfuir).
5) *Miracoli della Vergine*, XLI

Vd. pp. 69, 85, 87 (n. 32), 238

NON RESPECT D'UN JOUR CONSACRÉ

Voir CHARTRES, FILEUSE BLESSÉE À LA LANGUE, TERENA

NOVICE CISTERCIEN QUI VOULAIT QUITTER SON MONASTÈRE Marie ramène dans le droit chemin un novice tenté de retourner dans le siècle. Les deux versions romanes conservées ne sont pas apparentées ; leurs sources ne sont pas identifiées.

voir également AIDE À L'ACCOMPLISSEMENT D'UNE ŒUVRE

1) *Rosarius*, II, 1[51], ff. 97v-101r ; (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XX ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° III ; ZINK, 2003) ; source mentionnée : Étienne de Bourbon, *Livre des dons*
2) *Miracoli della Vergine*, 29

NOYADE ÉVITÉE Outre les récits donnés en renvois ci-dessous, les *Cantigas de Santa María* offrent deux récits de protection contre une noyade, le premier en faveur d'un marchand jeté à la mer par ses compagnons de voyage, le second en faveur d'une femme tombée de la passerelle d'embarquement d'un navire. Dans la *Vie des Pères*, c'est un enfant qui est secouru en bord de mer.

voir également ABBÉ EN MER, PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE, PÈLERINS EN PÉRIL DE MER

1) *Vie des Pères*, LXXII (Enfant sauvé)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 193
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 383
4) *Rosarius*, II, 16[52] ; (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXXII ; SANDQVIST, 1996, n°VI)

[51] Chapitre consacré au château ; le miracle est suivi des *Neuf joies Notre-Dame*, d'attribution douteuse à Rutebeuf.

[52] Chapitre sur la calandre (alouette) ; il contient une paraphrase de l'*Ave Maria* en sizains d'octosyllabes.

ODILON DE CLUNY Enfant presque paralysé, Odilon, futur abbé de Cluny, est livré à lui-même devant une église de la Vierge. Il parvient à se traîner jusqu'à l'autel, où il reçoit la guérison.
Collection lyonnaise, ff. 101vb-102rb

OFFRANDES RÉCOMPENSÉES
Rosarius, I, 50[53], ff. 90v-95r (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XIX ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° II)
Vd. p. 122

ORAISON NOTRE-DAME. Un homme de mauvaise vie obtient le salut pour avoir récité chaque jour une prière à la Vierge. Un témoignage en est porté aux vivants, soit par la naissance d'une fleur sur la sépulture du défunt, soit par une apparition de celui-ci.
voir également DIABLE SERVITEUR
Bibliographie
Von KRAEMER Erik, *Huit miracles de Gautier de Coinci*, 1960
1) P.54, « Aliud quoque beneficium… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 12593, ff. 138rb-139vb)
2) P.602, « Fuit olim quidam clericus qui in juventutis flore per devia… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 159vb-161vb)
3) P.1648, « Sicut a majoribus nostris audivimus fuit in Anglia adolescens… » (Anonyme, manuscrit de référence Rouen, Bibl. mun., 1403, ff. 299ra-299vb)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 39, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 145ra-147rb (éd. KRAEMER, 1960) ; source : 1
5) *Vie des Pères*, LXIII (Écoliers)
Vd. pp. 238, 379

PACTE AVEC LE DIABLE Nombreux sont les récits concernant des hommes ayant passé un pacte avec le Diable, et qui sont sauvés par Marie parce qu'ayant accepté de renier Dieu, ils se sont refusés à renier sa mère.
Bibliographie
Index exemplorum 5133
GALTIER Émile, « Byzantina », in *Romania*, 29 (1900), pp. 501-527, part. pp. 524-527
voir également FIANCÉ DE LA VIERGE, THÉOPHILE

var. BOURGEOIS AMOUREUX Un bourgeois demande en mariage une veuve de son voisinage. Ayant fait vœu de ne pas se remarier, elle le repousse. Un juif lui propose de l'aider à condition qu'il renie Dieu et la Vierge. Hésitant, le bourgeois choisit une solution médiane : il acceptera de renier Dieu, mais non la Vierge, en l'aide de qui il s'en remet pour réparer sa trahison. Le juif ne peut se contenter de ce compromis. L'amoureux éconduit se réfugie dans la prière à Marie. Or, la veuve voit une statue de la Vierge saluer le bourgeois. Elle lui en demande explication, et séduite, accepte de l'épouser.
Bibliographie
Index exemplorum 439
1) *Vie des Pères*, IV (inséré également dans la *Collection lyonnaise*, ff. 96rb-99ra, ainsi qu'au chapitre I, 45 du *Rosarius*)

[53] Le premier livre se termine sur ce chapitre consacré à la verge et sur la copie, après le miracle de la plume du compilateur, du conte VII de la *Vie des Pères*.

2) *Vie des Pères*, LIX
3) *Vie des Pères*, Interpolation A, IX (éd. KUNSTMANN, 1981)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 281
5) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, H
6) *Rosarius*, chapitre I, 45[54], ff. 83bv-84vb. À l'état de fragment, ce chapitre contient la version 1 (éd. partielle SAVOIE, 1933)
Vd. pp. 73, 85, 87 (n. 32), 111, 119, 122, 267, 288

Var. CHEVALIER QUI VENDIT SA FEMME Un chevalier ruiné accepte de vendre sa femme au diable en échange d'une nouvelle fortune. Sur le trajet qui conduit le couple au lieu du rendez-vous avec le diable, la femme s'arrête pour prier dans une chapelle de la Vierge. Elle s'endort alors devant l'autel, et Marie en profite pour sortir de la chapelle sous les traits de la malheureuse épouse. Le chevalier, qui ne s'est aperçu de rien, et Marie reprennent leur chemin, mais arrivés au point de rencontre, ils voient s'enfuir le diable, incapable de rester en présence de la Vierge.
voir également JEUNE FILLE PRÉNOMMÉE MARIE

1) « Miles quidam potens valde ac dives dum omnia bona sua indiscreta liberalitate dispergeret » (Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXV, éd. MAGGIONI, 1998, pp. 792-4)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 216
3) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, G (Dit du pauvre chevalier)
4) Jean de Saint-Quentin, *Dits*, H (Du chevalier et de l'écuyer), à rapprocher de ce motif
5) *Miracoli della Vergine*, XIII ; source : 1
Vd. pp. 63, 75 (n. 149), 232

Var. MAGIE NOIRE
Bibliographie
Index exemplorum 3566

1) P.396, « Eiusdem austeritatis suavitatem pro commissis alter habuit… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 28 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.705 et 1229, « Huc venite et audite… Praesul quidam habebat clericum quem amabat et fovebat » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 122rb-124rb)
3) P.181, « Clericus erat quidam transacta tempestate apprime litteris imbutus… » (Anonyme, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 78v-80r)
4) P.119, « Arserat illicito correptus amore puellae / Clericus a cler » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie*, III, 4 ; éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
5) Adgar, *Gracial*, XXXVI ; source : 3
6) *Deuxième Collection anglo-normande*, XLVI (éd. MUSSAFIA, Studien IV, p ; 53) ; source : 3
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 125
8) *Collection lyonnaise*, ff. 77rb-80rb
Vd. pp. 68, 132, 206, 215, 311

PAÏEN CHARITABLE Un païen très charitable avait vidé ses greniers une année de disette pour nourrir des miséreux. Alors qu'il ne lui reste plus rien, Marie apparaît portant l'enfant Jésus dans ses bras pour lui demander la charité. Ému, il rassemble le peu de farine qu'il lui reste pour faire de la bouillie à l'enfant. À son retour de la

[54] On ne conserve que quelques fragments de ce chapitre consacré au plantain.

cuisine, la femme et l'enfant ont disparu ; il envoie des serviteurs à sa recherche. Entre temps, s'apercevant que ses greniers ont été miraculeusement garnis, il se met en quête d'une idole qui porterait les traits de cette femme. La découvrant en une image de la Vierge à l'Enfant, il se convertit au christianisme.

Bibliographie

Index exemplorum 181

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 335

Vd. pp. 150, 361, 385

PAPE CÉLESTIN Enfant, Pierre de Moron, devenu par la suite Célestin V, voit fréquemment Marie et Jean se détacher d'une image de crucifixion pour l'accompagner dans ses prières.

Rosarius, II, 20[55], ff. 177va-181rb) (éd. partielles JUBINAL, 1839-1842 ; KUNSTMANN, n° XXXVI ; RAYNAUD, 1885 ; RUELLE, 1969 ; SAVOIE, 1933) ; source : autobiographie de Pierre Célestin

Vd. p. 101

PAPE LÉON Le futur pape Léon 1er avait demandé à Marie dans sa jeunesse qu'elle l'aide à rester chaste. La Vierge avait exaucé son vœu pendant de nombreuses années. Mais un jour que le pape célébrait la messe, il est tenté par une des femmes venues recevoir l'eucharistie et baiser la main du pontife. Il voit alors Marie passer dans le chœur et détourner de lui son regard. Profondément contrit, il se tranche la main par laquelle lui est venu le désir. Après quelque temps, Marie lui apparaît pour lui restituer une nouvelle main.

1) P.1591, « Romanorum testimonio didicimus et in commentariis » (Anonyme, cité d'après Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 18r-19v)

2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 206 ; source : 1

3) *Collection lyonnaise*, ff. 40ra-41ra ; source : 1

4) *Miracoli della Vergine*, III ; source : 1

Vd. pp. 75 (n. 149) , 232, 252, 306, 324, 357, 432

PAPE QUI VENDIT LE BAUME

voir HEURES NOTRE-DAME (INSTITUTION)

PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL Une jeune femme gravide avait accompagné un groupe de pèlerins vers le Mont-Saint-Michel. Surpris par la montée des eaux, le groupe s'enfuit en courant vers la terre ferme, mais elle ne peut se sauver et est engloutie. Sous l'eau, enveloppée du manteau de la Vierge, elle met au monde un fils, et gagne avec lui le rivage à marée basse.

Bibliographie

Index exemplorum 4864

1) P.1210 et 810, « Piissimo sancte Dei genitricis miraculo in ipsis aeriis spiritibus… In loco qui Tumba dicitur quedam ecclesia in honore sancti Michaelis archangeli… » (Dominique d'Evesham, inséré sans le prologue dans le *Speculum historiale*, VIII, 85 ; éd. DUTTON, 1971, pp. 148-150)

2) P.499, « Est quidam locus oceano cinctus… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 5 ; éd. CANAL, 1968)

3) *Deuxième Collection anglo-normande*, ff. 108vb-109vb (éd. KJELLMAN, 1914) ; source : 1

[55] Chapitre sur le safran ; le miracle est suivi du *Dit des droits* du Clerc de Vaudoy.

4) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XIX ; source : 1
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 86 ; source : 1
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 236 (à rapprocher de ce motif)
7) Paris, Bibl. nat., fr. 375, ff. 346va-vc (éd. KJELLMAN, 1922, p. 314) ; source : 1
8) *Collection en prose provençale*, VI ; source : 1
Vd. pp. 212, 218, 230, 402

PARTURIENTE JUIVE
voir CONVERSIONS DE JUIFS

PAUVRE CHARITABLE Un homme très pauvre s'est montré charitable tout au long de sa vie. Le jour de sa mort, ses voisins entendent une voix merveilleuse qui l'invite à gagner l'au-delà. Ils comprennent que Marie est venu le chercher.
1) P.393, « Egenus quidam divinam stipem mendicans ex datis elemosynis… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 35 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.1761, « Vir quidam pauper degebat in quadam villa ; qui cum egeret… » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971, p. 69)
3) Adgar, *Gracial*, V ; source : 2
4) *Vie des Pères*, Interpolation B, X (manuscrit de référence, La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ff. 128v-129r)
5) *Deuxième Collection anglo-normande*, XIX ; source : 2
6) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, V ; source : 2
7) *Collection lyonnaise*, ff. 52ra-52va (éd. KJELLMAN, 1922, p. 282) ; source : 2
Vd. pp. 134, 136 (n. 169), 148, 313, 324 (n. 93), 505

PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE Le Diable s'en prend à un peintre qui s'entête à le représenter sous des traits effrayants en le faisant tomber de son échafaudage. L'image de la Vierge réalisée auparavant par le même peintre tend le bras pour l'arrêter dans sa chute.
Bibliographie
Index exemplorum 3575 (à rapprocher de)
1) P.1207, « Pictor quidam in partibus Flandriae Dominam pro posse… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 104, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 3177, ff. 117vb-118vb)
2) P.1208, « Pictor quidam pro vite sue merito domine nostre familiaris in partibus Flandrie fecerat sibi nomen… » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, VIII, 104 ; nous citons d'après l'édition électronique du *Speculum*)
3) *Vie des Pères*, LII (Image du diable)
4) *Vie des Pères*, Interpolation B, X (manuscrit de référence La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ff. 128v-129r)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 74 ; source : 2
Vd. pp. 63, 68, 76, 117, 358, 475

PEINTRE QUI PEIGNAIT LE NOM DE LA VIERGE EN COULEUR Un copiste, qui a toujours pris le soin d'écrire en plusieurs couleurs le nom de Marie, est récompensé par une vision.
1) P.1722, « Tranquillitatis amator monachus quidam mente et corpore… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 49v-50v)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 384 ; source : 1

3) *Collection lyonnaise*, ff. 41va-42ra ; source : 1
Vd. pp. 146, 252, 295

PÈLERIN DE SAINT-JACQUES Un pèlerin reçoit sur le chemin de Saint-Jacques la visite du Diable qui l'incite à se suicider au prétexte qu'il n'est pas en état de pureté pour accomplir son pèlerinage. Le pèlerin se tue, mais alors que des diables emportent son âme, Jacques et Pierre interviennent et portent le cas au tribunal céleste, où Marie obtient pour le pèlerin la grâce d'une résurrection temporaire. L'homme ressuscite donc, et fait pénitence. Il s'agit à l'origine d'un miracle de saint Jacques, et l'on en trouvera le récit dans la plupart des textes du dossier hagiographique du saint, tant en latin que dans les langues vernaculaires.

Bibliographie

Index exemplorum 3788

1) P.397, « Ejusdem loci monachus fuit Giraldus sicut venit memoriae… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 20 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.1150, « Neque hoc debemus silere quod beatae memoriae dominus Hugo » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971, pp. 87-88)
3) « Frater quidam nomine Giraldus in monasterio… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 84vb-85rb)
4) P.1173, « Nullo modo silere debemus… » (Anonyme, seul l'incipit diffère légèrement de 2)
5) Adgar, *Gracial*, VIII ; source : 2
6) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 25 ; source : 2
7) *Deuxième Collection anglo-normande*, XXII ; source : 2
8) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, VIII ; source : 2
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 26 ; source : 2
10) *Collection lyonnaise*, ff. 53vb-54vb (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 284-285)
Vd. pp. 58 (n.92), 58 (n. 94), 62, 63, 68, 69, 215, 335, 394, 396

PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE Un pèlerin tombe à l'eau pendant une traversée, soit à la suite d'un naufrage, soit poussé à l'eau par ses compagnons de voyage, soit par accident. Marie le conduit sain et sauf jusqu'au rivage.

voir également ROCAMADOUR

Bibliographie

Index exemplorum 4334

BURKARD Richard, « Berceo's source for the Milagro of the shiprecked pilgrim : a contrivance on an unused tale in Thott 128 ? », in *Romance notes*, 33/3 (1993), pp. 249-252

1) P.384 et 442, « Duo beatae Mariae dei genitricis miracula narrare disposui… Erat navis in medio maris Mediterranei peregrinis … » (Anonyme, inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 89 ; éd. DUTTON, 1971, pp. 183-184)
2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 28 ; source : 1
3) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XXII ; source : 2
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 33 ; source : 2 et peut-être 3
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 287
6) *Collection lyonnaise*, ff. 25vb-27va (variante : Stéphane, clerc de France)
7) *Collection lyonnaise*, ff. 27va-28vb ; source : 2
8) *Collection en prose provençale*, X ; source : 2

9) *Rosarius*, II, 45[56], ff. 255vb-256rb ; (éd. partielles JEANROY, 1910 ; KUNSTMANN, 1991, n° LI ; SANDQVIST, 1996, n° XII) ; source : 2
10) *Miracoli della Vergine*, XXI (variante : fils d'une veuve)
11) *Miracoli della Vergine*, XXIII
12) *Miracoli della Vergine*, XXIV (variante : Stéphane, clerc de France)
Vd. pp. 54 (n. 76), 58 (n. 94), 59 (n. 96), 137, 241, 402-403

PÈLERINAGE DE GUIMUND ET DRUI
voir ci-dessous PÈLERINS NE PÉRILS DE MER

PÈLERINS EN PÉRIL DE MER Trois types de dangers guettent les pèlerins se lançant sur les flots : la difficulté à avancer, faute de vent ; le naufrage ; l'attaque criminelle. Marie, l'étoile de mer, est une aide efficace contre tous ces dangers.
voir également ABBÉ EN MER, NOYADE ÉVITÉE, VILASIRGA
1) « Similitudine miraculi… » (Guillaume de Malmesbury, 14 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.1648, « Sic similitudine miraculi adducor ut aliud quamvis diverso tempore… » (Anonyme ; éd. KJELLMAN, 1922, p. 185)
3) *Deuxième Collection anglo-normande*, XLI ; source : 2
4) *Miracoli della Vergine*, XXII
Vd. pp. 197, 212, 216, 282

PIED COUPÉ Un homme souffrant du mal des ardents (ou d'un ulcère) se rend en pèlerinage dans un sanctuaire marial (initialement Viviers). N'obtenant pas de répit, il se tranche ou se fait trancher la jambe qui lui inflige de si vives douleurs. Après maintes larmes et prières, il s'endort. Marie vient alors lui restituer une jambe saine.
Bibliographie
Index exemplorum 2142 (à rapprocher de)
1) P.1609 et 1422, « Sacrosancta sanctae Mariae Dei matris preconia…Quidam languidus et ardens in uno pede ad ecclesiam praedictam » (Anonyme, éd. KJELLMAN, 1922, pp. 141-142)
2) P.802, « In honore beatae Virginis ecclesia erat consecrata ad quem veniens… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 66r-66v)
3) P.1636, « Sed anno dominicae incarnationis 1102 dum inter ceteros in ecclesia beatae Virginis… » (Hugues Farsit, *De Miraculis b. Mariae in urbe suessionensi*, XXXI, in *PL*, vol. CLXXIX, col. 1799)
4) Adgar, *Gracial*, XXI ; source : 1
5) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 25 ; source : 3
6) *Vie des Pères*, LXXII (Pied guéri) ; la scène se passe à Nevers
7) *Vie des Pères*, Interpolation A, XIII(KUNSTMANN, 1981, XIII)
8) *Deuxième Collection anglo-normande*, XXXIII ; source : 1
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 37 ; source : 1
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 134
11) *Collection lyonnaise*, ff. 61ra-61va (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 291-292)
11) *Miracoli della Vergine*, IV ; source : 2
Vd. pp. 56, 86 (n. 27), 137, 175, 217 (n. 62), 232, 321 (n. 85), 428, 432

[56] Chapitre consacré à la tortue ; dans le commentaire du bestiaire est copiée la chanson Raynaud-Spanke 1507. Le chapitre se termine sur le conte XLIII de la *Vie des Pères*.

PIERRE SUR LAQUELLE NOTRE-DAME PLEURA
Rosarius, II, 27[57], ff. 201r-204v (éd. partielles JUBINAL, 1839-1842, I, pp. 317-326 ; SAVOIE, 1933)
Vd. p. 376

POÈTE RÉCOMPENSÉ Il est étonnant de ne pas trouver dans nos collections davantage de miracles venant récompenser une activité « littéraire » ou liturgique en faveur de Marie. Dans les quelques récits ci-dessous, Marie remercie d'une vision ou d'une faveur un de ses chantres, parfois l'aide même à achever son œuvre.
voir également CINQ JOIES, HILDEFONSE
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 202 (AIDE À LA COMPOSITION)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 348 (VISION)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 363 (PRISONNIER LIBÉRÉ)
Vd. pp. 119, 332

PORTES D'UNE ÉGLISE S'OUVRANT SEULES Une femme avait oublié de réciter l'office marial un samedi. Elle se rend alors de nuit à l'église pour réparer son omission ; les portes de l'édifice s'ouvrent seules pour la laisser entrer.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 246
Vd. p. 277

PRÉDICATEUR MALADE La collection vénitienne rapporte deux guérisons miraculeuses de prédicateurs ; le premier, malade de la lèpre, est guéri par une pomme que la Vierge sort de son corsage et lui donne à manger. Au second, Marie montre son Fils ensanglanté ; il est guéri par les larmes qu'il verse en contemplant le mystère de la Passion.
1) *Miracoli della Vergine*, VIII
2) *Miracoli della Vergine*, XLV
Vd. pp. 196, 232, 376, 433-434

PRÊT D'UN JUIF À UN CHRÉTIEN
voir IMAGE EN GAGE

PRÊTRE IGNORANT Un prêtre inculte, qui ne sait réciter que la messe de la Vierge, est dénoncé à son évêque. Ce dernier le démet de ses fonctions, mais la nuit suivante, Marie visite en songe le prélat pour lui reprocher son geste. Découvrant l'attachement de la sainte à ce prêtre ignorant, l'évêque revient sur sa décision et comble de largesses le malheureux.
voir également SAINT THOMAS ET LE PRÊTRE PERVERS
Bibliographie
Index exemplorum 3230
1) P.40, « Agrestis simplicitatis erat presbyter litterarum omnifariam » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae mariae*, 29 ; éd. CANAL, 1968)
2) P. 1604, « Sacerdos quidam erat parrochie cuiusdam ecclesie serviens » (Anonyme ; éd. DUTTON, 1971, pp. 92-93)
3) P.253, « Cujusdam parochiae sacerdos erat optimis studiis praeditus… » (Inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 113)

[57] Chapitre sur le pin ; le miracle est suivi de *Marguet converti* (*Dialogue du vieil homme et de la jeune femme*).

4) P.1116, « Moribus ornatus plus quam sermone latino / Presbyter » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie versifice*, III, 2), éd. ZIOLKOWSKI, 1986.
5) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXVII (éd. MAGGIONI, 1998, p. 911)
6) Adgar, *Gracial*, IX ; source : 2
7) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 14 ; source : 2
8) *Deuxième Collection anglo-normande*, XXIII ; source : 2
9) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, IX ; source : 2
10) *Cantigas de Santa María*, 32 ; source : 2
11) *Collection lyonnaise*, ff. 54va-54vb (éd. KJELLMAN, 1922, pp. 285-286); source : 2

Vd. pp. 127, 142

PRÊTRE LUXURIEUX Un prêtre luxurieux et violeur, voyant sa mort proche, se confesse à un prêtre ami. Après la mort du premier, le second dit tous les jours une messe à la Vierge pour le salut de son âme. Un an après le décès, alors que le bon prêtre célèbre la messe, Marie lui apparaît menant avec elle le défunt pour que ce dernier puisse recevoir l'eucharistie.

1) P. 36, « Admiranda est plane Christi misericordia… » (Anonyme, éd. KJELLMAN, 1922, XLVII)
2) Adgar, *Gracial*, XXXVII ; source : 1
3) *Deuxième Collection anglo-normande*, XLVII ; source : 1

Vd. p. 205

PRIÈRE MIMÉE PAR LA COUR CÉLESTE Une jeune dame se laisse séduire par un chevalier et lui donne rendez-vous un soir en son jardin. En arrivant, le prétendant voit la jeune femme assise occupée à réciter les heures des morts puis celles de la Vierge. Il voit également les défunts et Marie répondre par mimes aux prières de la dévote. Le chevalier ayant révélé cette vision à sa dame, l'un et l'autre décident d'entrer dans les ordres.

Bibliographie

BORNAS Goran, *Trois contes français du XIIIe siècle tirés du recueil des Vies des Pères*, 1968

Vie des Pères, L (Anges), éd. BORNAS, 1968

Vd. pp. 300 (n. 11), 314

PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE Le prieur de Saint-Sauveur de Pavie était homme de mauvaise vie, mais chaque jour il récitait debout les heures de la Vierge. Un an après sa mort, alors que chacun le croyait damné, il apparaît à un frère de l'abbaye pour lui révéler que Marie a obtenu son salut.

1) P.1313, « Quale et illud de monacho sancti Michaelis de clusa cujus nomen… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 22 ; éd. CANAL, 1968)
2) P.100, « Apud civitatem quae vocatur Papia in monasterio sancti Salvatoris … » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 34r-35r)
3) P.742, « In Alamannia apud civitatem papiensem… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 23r-24r)
4) Adgar, *Gracial*, XI ; source : 2
5) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 27 ; source : 2
6) *Deuxième Collection anglo-normande*, XXVI ; source : 2
7) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XII ; source : 2

8) *Collection lyonnaise*, ff. 56r-56v ; source : 3
Vd. pp. 87 (n. 32), 136 (n. 169), 140, 213, 368

PRISONNIERS LIBÉRÉS Composées sur une terre de conflits, les *Cantigas de Santa María* rapportent plusieurs libérations miraculeuses de prisonniers qui ne sont pas liées à un sanctuaire précis.
voir également PUERTO DE SANTA MARÍA, ROCAMADOUR, SOISSONS, TUDIA, VILASIRGA
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 83
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 85
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 95
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 245
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 291
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 363
Vd. pp. 173, 175

PROTECTION D'UN NOUVEAU-NÉ Marie veille à la survie d'un nouveau-né, à la requête d'une femme qui n'accouchait que d'enfants morts-nés.
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 184

PROTECTION DU TRÉSOR D'UNE ÉGLISE
voir SALAS

PROTECTION LORS D'UN ACCIDENT Nous regroupons sous ce titre diverses cantigas sans source écrite racontant comment Marie protège un homme – chrétien ou non – lors d'un accident, le plus généralement une chute.
voir également BURGOS, LAON, PUERTO DE SANTA MARÍA, SEGOVIA
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 102
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 191
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 205
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 241
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 337
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 364
Vd. pp. 290

PROUILLE Le couvent dominicain de Prouille est protégé par Marie lors d'une tempête.
Rosarius, II, 5[58], ff. 112r-116v (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXIII ; SAVOIE, 1933) ; source : Géraut de Frachet, *Vita Fratrum*

PUCELLE D'ARRAS Une jeune femme d'Arras, mariée contre son gré par ses parents, est férocement mutilée par son mari d'un coup de couteau dans le vagin. Rongée par l'infection, elle se voit par ailleurs frappée du mal des ardents. Reléguée dans un recoin de la cathédrale d'Arras, elle reçoit la visite de la Vierge, qui la guérit de tous ses maux, et lui accorde la grâce de guérir d'un baiser tous les malades de l'épidémie.

[58] Chapitre sur le laurier ; le miracle est interrompu par les vv. 93-100, 1349-1356 et 101-112 du *Testament* de Jean de Meun et suivi de la seconde partie du poème en sizains « Hé, Diex debonnaire / Je ne scé que faire » (première partie au chapitre II, 4).

1) P.1050 et 420, « Memoriam gloriosae Virginis…Erat igitur in suburbio civitatis atrebatensis quaedam… » (Anonyme, éd. MUSSAFIA, 1896, pp. 29-33)
2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 27 ; source : 1
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 105 ; source : 1

Vd. pp. 129, 137, 238, 316, 433

PUERTO DE SANTA MARÍA En 1260, Alphonse X conquiert sur les maures le Puerto de Santa María, près de Cadix. C'est lui qui place la ville sous le patronage de la Vierge. Quelques années plus tard, les *Cantigas* accueillent tout naturellement dans leurs derniers feuillets une longue série de récits liés à ce nouveau sanctuaire.

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 328 (Fondation du sanctuaire)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 356 (Fourniture de matériaux pour l'église)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 357 (Guérison, hémiplégie)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 358 (Fourniture de matériaux pour l'église)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 359 (Prisonniers libérés)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 364 (Protection des ouvriers de l'église)
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 366 (Fauconniers protégés)
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 358 (Guérison du souverain)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 368 (Guérison, « Serpent » dans le ventre)
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 371 (Protection lors d'un accident)
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 372 (Guérison, rage)
12) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 375 (Guérison d'un animal)
13) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 376 (Entourage alphonsin)
14) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 377 (Obtention d'une charge)
14) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 378 (Guérison d'enfant)
15) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 379 (Protection des pèlerins)
16) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 381 (Résurrection d'enfant)
17) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 382 (Rétablissement de la justice)
18) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 385 (Guérison, blessure)
19) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 389 (Guérison d'enfant)
20) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 391 (Guérison d'enfant)
21) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 392 (Rétablissement de la justice)
22) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 393 (Guérison d'enfant)
23) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 398 (Protection du bétail)

Vd. pp. 79, 284

PURIFICATION De nombreux fléaux s'abattent sur la ville de Rome, en châtiment des persécutions infligées par l'empereur Justinien à la chrétienté. Le clergé décide de sortir en procession une image mariale, qui dissipe les épidémies sur son parcours, puis ramène le calme et la prospérité sur la ville. La fête de la Purification est instituée en action de grâce.

voir également MURIEL

Bibliographie

Index exemplorum 3713

1) P.1195, « Paene praeterieram quod occasione hujus urbis priore loco » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 51, éd. CANAL, 1968)
2) P.924, « Justinianus imperator rem publicam regebat » (Anonyme, éd. KJELLMAN, 1922, p. 237)
3) P.1712, « Temporibus Justianiani augusti » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 2333A, f. 18ra)
4) Adgar, *Gracial*, XLVII ; source : 2

5) *Deuxième collection anglo-normande*, LVII ; source : 2

RAMLEH
voir IMAGE PROTÉGÉE CONTRE DES ASSAILLANTS

RÉCONCILIATION D'ENNEMIS Marie paralyse des hommes sur le point de se battre.
voir également DEUX RIVALES
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 248
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 259

RELIGIEUSE QUI SE CRÈVE LES YEUX
voir GUÉRISON, CÉCITÉ

RENIEUR
voir PACTE AVEC LE DIABLE

RÉSURRECTION D'ENFANT
Voir SALAS, TERENA, TUDIA

ROCAMADOUR Quelques chapitres du *Liber de miraculis sancte Marie de Rupe Amatoris* ont fait l'objet de traductions romanes. Nous indiquons – lorsque c'est possible – la correspondance avec le texte latin dans l'édition ALBE, 1996.
Bibliographie
HAKAMIES Reino, *Deux miracles de Gautier de Coinci*, 1958
1) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 21 (Cierge sur la vielle, ALBE I, XXXIV)
2) *Vie des Pères*, LXX (Guérison, cécité)
3) *Vie des Pères*, Interpolation B, IV (manuscrit de référence le manuscrit La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ff. 122v-123r) (Pèlerine vengée par la Vierge, miracle absent de la collection éditée par ALBE)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 8 (Cierge sur la vielle, ALBE I, XXXIV)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 147 (Brebis rendue à la pauvre femme, miracle absent de la collection éditée par ALBE, mais la collection compte de nombreux autres récits de biens restitués à leurs propriétaires ; voir par exemple III, 6)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 153 (Femme dédaignant le pèlerinage à Rocamadour, miracle absent de la collection éditée par ALBE)
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 157 (Voleurs démasqués, ALBE II, 30)
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 158 (Prisonniers libérés, ALBE III, 22-23)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 159 (Voleurs démasqués, miracle absent de la collection éditée par ALBE)
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 214 (Offrande d'une église, miracle absent de la collection éditée par ALBE)
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 267/373 (Pèlerin sauvé de la noyade, miracle absent de la collection éditée par ALBE)
12) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 331 (Résurrection d'enfant, miracle absent de la collection éditée par ALBE)
13) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 343 (Guérison, possession, miracle absent de la collection éditée par ALBE)

14) *Rosarius*, I, 36[59], ff. 64rb-68rb (Grossesse de trente mois, éd. partielles SAVOIE, 1933 ; JUBINAL, 1839-1842, II, 28 ; KUNSTMANN, 1991, n° XIV ; JÄRNSTRÖM-LÅNGFORS, 1927)
Vd. pp. 6, 87 (n. 32), 97, 146, 234, 249, 251, 337, 382

SACRISTAIN NOYÉ Un sacristain se noie sur son parcours entre le monastère et le domicile de sa maîtresse. Fidèle à Marie, il est ramené de la mort à la vie après une joute verbale entre la Vierge et les diables.
Voir également CLERC LUXURIEUX NOYÉ
Bibliographie
Index exemplorum 5139
MURJANOFF Michael, « Fragment d'une nouvelle version du miracle de la Vierge, le Sacristain noyé », in *Romania*, 86, 1965, pp. 254-260.
RANKKA Erik, *Deux miracles de la Sainte Vierge par Gautier de Coinci*, 1955
1) P.398, « Ejusdem officii fuit alius imperatricis quidem orbis devotus » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 16, éd. Canal, 1968)
2) P.468, « Erat quidam monachus in quodam coenobio secretarii officio functus » (Anonyme, édition Dutton, 1971, p. 57)
3) P.850, « In quodam cenobio erat quidam monachus secretarii officio functus » (Anonyme, édition Crane, 1926, pp. 4-6 ; nous citons d'après Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 26r-27r)
4) P.600, « Fuit olim in quodam religiosorum monachorum monasterio » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 168rb-171va)
5) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXV (éd. MAGGIONI, 1998, p. 792)
6) Adgar, *Gracial*, II ; source : 3
7) Gautier de Coinci, I Mir 42 (éd. RANKKA, 1955) ; source : 4
8) *Deuxième Collection anglo-normande*, XVI ; source : 3
9) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestre Señora*, II ; source : 2
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 11
11) *Collection lyonnaise*, ff. 38va-39va (éd. KEJLLMAN, 1922, PP. 273-274) ; source : 3
12) *Collection lyonnaise*, ff. 39va-40ra (variante, AVE MARIA SUR LA LANGUE, éd. KJELLMAN, 1922, pp. 275-276)
Vd. pp. 92, 102, 239, 252, 394

SACRISTAIN VISITÉ Un sacristain à la dévotion exemplaire reçoit la visite de Marie.
1) P.435, « Erat in quodam s. Dei genitricis coenobio frater quidam… » (Anonyme ; éd. MUSSAFIA, 1896, pp. 24-25)
2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 31, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 132rb-133vb ; source : 1
Vd. pp. 51, 57, 87 (n. 32), 141, 154, 238, 309 (n. 45), 310, 316, 469, 506

SACRISTINE Une religieuse, parfois prénommée Béatrice, quitte son couvent pour vivre plusieurs années dans le siècle. Elle s'y marie et a plusieurs enfants. Se repentant, elle regagne la clôture, et découvre que son absence est passée inaperçue, la Vierge Marie ayant servi à sa place pendant tout ce temps.
Bibliographie
Index exemplorum 536 et 4732

[59] Chapitre sur le persil ; le miracle contient les vv. 1429-1468 du *Testament* de Jean de Meun. Il se termine sur la chanson pieuse Raynaud-Spanke 1188, « Qui bien aime a tart oublie », et le *Dit* de l'ABBESSE GROSSE de Jean de Saint-Quentin.

Robert GUIETTE, *La Légende de la Sacristine. Étude de littérature comparée*, Paris, Champion, 1927 ; sur ce motif Robert GUIETTE a publié également quatre articles qu'on peut lire dans le recueil *Forme et Senefiance*, Genève, 1978.
Von KRAEMER Erik, *Huit miracles de Gautier de Coinci*, 1960

1) P.599, « Fuit olim in quadam abbatia religiosarum monialium quaedam monialis » (Anonyme, éd. MUSSAFIA, 1894)
2) P.609, « Fuit quaedam sanctimonialis virgo, quae multis salutationibus » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 164vb-135ra)
3) P.818, « In monasterio quodam sanctimonialium, cuius nomen ignoro, ante non multos annos » (Césaire d'Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, dist. 7, cap. 34, éd. STRANGE, 1851)
4) Adgar, *Gracial*, XLVIII ; source : 2
5) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 43, inséré dans la *Collection lyonnaise*, ff. 150rb-154ra (éd. KRAEMER, 1960) ; source 2
6) *Vie des Pères* XIV, inséré également dans la *Collection lyonnaise*, ff. 103ra-106rb ; source identique à celle de la *Deuxième collection anglo-normande*
7) *Deuxième collection anglo-normande* XIV ; source identique à celle de la *Vie des Pères*
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 55 ; source inconnue (localisation en Espagne, contamination avec l'histoire de l'ABBESSE GROSSE)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 94 ; source : 2
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 285 ; source : 1
11) Rosarius, II, 7[60], ff. 121r-124v (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXIV ; SAVOIE, 1933) ; le texte est donné comme emprunté par le copiste, mais nous n'en avons pas trouvé d'autre copie ; source revendiquée par l'auteur : les *Vitae Patrum* (identification problématique)
12) *Miracoli della Vergine* XLII ; source inconnue

Vd. pp. 22, 68, 69, 74, 85, 86, 88, 89, 162 sqq., 166, 175, 214, 216, 218, 219, 239, 316, 339, 362, 368, 469, 488, 522

SAINT BON L'évêque de Clermont, Bon, mène une vie exemplaire de prière. Resté seul dans une église de saint Michel, il a la vision de la cour céleste, et Marie le désigne pour célébrer la messe. En souvenir de ce moment, elle lui remet une chasuble sans couture, qu'elle lui demande de réserver à son seul usage. Son successeur tentera d'obtenir la même faveur, mais à chaque tentative, il s'endormira dans l'église et se retrouvera endormi dans son lit.

Bibliographie

LOZINSKI Grégoire, *De saint Bon, évêque de Clermont*, 1938.

1) P.175, « Civitas est in Arverno quae olim erat gothorum et gallorum limes » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 6 ; éd. CANAL, 1968, pp. 76-79 ; éd. LOZINSKI, 1938, pp. 111-12 ; nous utilisons l'éd. KJELLMAN, 1922, pp. 158-160)
2) BHL 1420, « Praesul erat Deo gratus » (Anonyme ; éd. LOZINSKI, 1938, pp. 104-105)
3) « Sanctus Bonitus presul alvernensis cum cor suum perfecte Jhesum et eius Matrem diligeret… » (Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VIII, 97)
4) Adgar, *Gracial*, XXVII ; source : 1
5) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 36 ; source : 2
6) *Deuxième Collection anglo-normande*, XXXVI ; source : 1
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 66 ; source : 1

[60] Premier chapitre sur la Mandegloire.

8) *Collection lyonnaise*, ff. 50ra-51rb (autre copie dans Paris, Bibl. nat., fr. 423, ff.102ra-102vb, éd. KJELLMAN, 1922, pp. 278-280) ; source : 1
9) *Collection lyonnaise*, ff. 65rb-65vb (variante de ce motif, un moine est rejoint par la cour céleste dans sa récitation solitaire des matines de la Vierge) ; source inconnue
Vd. pp. 6 (n. 20), 57, 136, 137, 138, 139 (n. 176), 205, 276, 295, 308, 310, 312 (n. 59), 317, 348

SAINT DOMINIQUE Outre le récit de la fondation de l'Ordre, notre corpus comprend un miracle faisant intervenir saint Dominique : un frère malade est condamné par les médecins ; à la requête de saint Dominique, la Vierge et un groupe de saintes viennent oindre son corps pour lui rendre la santé. Saint Dominique a, à distance, la vision de ce miracle.
Voir également FONDATION DE L'ORDRE DOMINICAIN
Bibliographie
Index exemplorum 1729
Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 204 (le récit est présent dans les vies latines de Dominique par Jourdain de Saxe et Constantin d'Orvieto, ainsi que chez Étienne de Bourbon, au chapitre 126 du *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* dans l'édition LECOY DE LA MARCHE, 1977 ; voir *ibid.* p. 108, note 1)
Vd. p. 139 (n. 177)

SAINT FRANÇOIS Saint François voit un ange jeter des brandons pour enflammer le monde. La Vierge les arrête dans son manteau.
Vie des Pères, LXV (Brandons)
Vd. p. 148

SAINT ODON ET LE VOLEUR DEVENU MOINE
voir MÈRE DE MISÉRICORDE

SAINT THOMAS ET LE PRÊTRE PERVERS Un prêtre de fort mauvaise vie, luxurieux et glouton, est dénoncé par ses paroissiens à Thomas Becket, qui le démet de ses fonctions. Mais il chantait tous les samedis la messe de la Vierge. Aussi, quand le prêtre commence à se repentir de sa vie passée, Marie lui apparaît pour lui accorder son pardon, et lui confie un secret qui lui permettra d'attester la vérité de sa vision auprès de saint Thomas. Le prêtre recouvre sa charge. C'est une variante du PRÊTRE IGNORANT.
Bibliographie
Index exemplorum, 3231 (notons toutefois que dans nos récits, le prêtre n'est pas « feoble-minded » mais grand pécheur)
KUNSTMANN Pierre, « La légende de saint Thomas et du prêtre qui ne connaissait qu'une messe », in *Romania* 92 (1971), pp. 99-117
1) *Deuxième Collection anglo-normande*, LIX
2) *Vie des Pères*, LXVI (Prêtre pécheur ; éd. KUNSTMANN, 1971)
3) *Rosarius*, II, 42[61], ff. 241va-247v ; (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° L ; SANDQVIST, 1996, n° X) source mentionnée : une vie de saint Thomas Becket (ce n'est pas la *Legenda aurea* ; par ailleurs, dans le *Dialogus miraculorum*, 7, 4 de Césaire d'Heisterbach, le miracle est bien associé à Thomas de Canterbury, mais la narration suit une trame sensiblement différente)

[61] Chapitre sur le rossignol. Le commentaire contient la chanson Raynaud-Spanke 1195 ; après le miracle se lit la fin de la *Vie de saint Romain*.

SAINTE MARIE L'ÉGYPTIENNE Les collections anglo-normandes renferment une vie résumée de Marie l'Égyptienne, convertie par une image de la Vierge.

1) P.679, « Gloriosissimum exemplum vere penitentie in medium veniat… » (Dominique d'Evesham, éd. KJELLMAN, 1922, pp. 47-49)
2) Adgar, *Gracial*, XL ; source : 1
3) *Deuxième collection anglo-normande*, XII ; source : 1
4) Bonvesin della Riva, *Laudes de Virgine Maria*

Vd. pp. 6 (n.21), p. 19, 115, 116, 117, 136 (n. 169), 214, 219, 522

SALAS Le sanctuaire de Santa María de Salas, dans les Asturies, est celui auquel Alphonse X a consacré la plus importante série de cantigas (20 textes).

Bibliographie

AGUADO BLEYE Pedro, *Santa María de Salas en el Siglo XIII. Estudio sobre algunas Cantigas de Alfonso el Sabio*, 1916

BALAGUER SÁNCHEZ Federico, « Santa María de Salas: sus problemas históricos », in *Argensola. Revista de Ciencias sociales del Instituto de estudios altoaragoneses*, 31 (1957), pp. 203-232

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 43 (Résurrection d'enfant)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 44 (Faucon perdu)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 109 (Diables mis en fuite)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 114 (Guérison, blessures)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 118 (Résurrection d'enfant)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 129 (Guérison, blessures)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 161 (Protection de biens)
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 163 (Joueur malchanceux)
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 164 (Protection du trésor d'une église)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*,166 (Guérison, paralysie)
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 167 (Résurrection d'enfant)
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 168 (Résurrection d'enfant)
12) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 171 (résurrection d'enfant)
13) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 172 (Naufrage évité)
14) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 173 (Guérison, calcul)
15) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 176 (Prisonniers libérés)
16) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 177 (Guérison, cécité)
17) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 178 (Guérison d'un animal)
18) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 179 (Guérison, paralysie)
19) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 189 (Protection contre un monstre)
20) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 247 (Guérison, cécité)
21) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 408 (Guérison, blessure)

Vd. pp. 78, 86 (n. 27), 121, 125, 175, 277, 473

SALUTS ABRÉGÉS Une religieuse, Eulalie, a pour usage de réciter chaque jour trois cents *Ave*. Marie lui apparaît pour la remercier de cette dévotion, mais lui enseigne aussi qu'il y vaudrait mieux moins de précipitation, quitte à réduire à cent le nombre de saluts quotidiens.

Bibliographie

Index exemplorum 438

1) P.521, « Fertur fuisse apud sanctum Edwardum Sceltonie quedam sanctimonialis femina… » (Anonyme ; manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 48r-49r)

2) P.73, « Amore divino succensa puella quaedam parvula nomine Eulalia… » (Anonyme ; manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, f. 68r)
3) P.597, « Fuit olim in quadam abbatia quaedam religiosa… » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 18134, ff. 155r-155v)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 29 ; source : 1
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 71 ; source : 1
6) *Collection lyonnaise*, ff. 59vb-60va ; source : 1

Vd. pp. 94, 137, 145, 198, 486

SALVE REGINA Nous regroupons ici plusieurs récits, inégalement répartis dans le corpus, qui racontent soit l'invention du *Salve Regina*, soit un miracle survenu à l'occasion de sa récitation.

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 262 (Invention par une miraculée du Puy-en-Velay)
2) *Rosarius*, I, 23[62], ff. 1ra-2vb (Vision de la dame lombarde ; éd. partielle KUNSTMANN, 1991, n° I) ; source : Géraut de Frachet, *Vita fratrum*, I, 7 (éd. REICHERT, 1897)
3) *Rosarius*, II, 26[63], ff. 194vb-200vb (Récitation du Salve Regina chez les frères précheurs, éd. partielle KUNSTMANN, 1991, LI ; SAVOIE, 1933) ; source : Géraut de Frachet

Vd. pp. 47, 68, 130, 139 (n. 176), 144, 147, 293-294, 363

SARDENAI Hébergé par une pieuse femme sur son chemin vers Jérusalem (à Sardenai, Sednaya, actuelle Syrie), un moine promet de lui rapporter une icône. Pourtant, au terme de son pèlerinage, il s'apprête à quitter la ville sainte sans avoir acquis le précieux objet. Une voix divine lui enjoint de respecter son engagement. À plusieurs reprises sur le chemin du retour, le moine est protégé par l'icône, au point qu'il hésite à en faire don à son hôtesse. Un autre miracle le convainc pourtant de ne pas dérober l'image miraculeuse, qui depuis ce jour déverse une huile précieuse.

Bibliographie

JONAS Pol, *C'est d'un moine qui vout retolir a une nonne une ymage de Nostre Dame que il li avoit aportee de Jherusalem*, 1959

MINERVINI Laura, « Leggende dei cristiani nelle letterature romanze del medioevo », in *Romance Philology*, 49 (1995), pp. 1-12

RAYNAUD Gaston, « Le miracle de Sardenai », in *Romania*, 11 (1882), pp. 519-537 ; article complémentaire in *Romania*, 14 (1885), pp. 82-93

1) BHL 5409, « Tempore quo Graeci terram inhabitabant » (éd. JONAS, 1959)
2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 30 ; source : 1
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 9 ; source : 1

Vd. pp. 75, 87 (n. 30), 89, 107, 113, 114, 136 (n. 169), 237, 271, 288

SARRASINE Un ermite vivant en terre d'infidèles s'éprend d'une jeune sarrasine. Alors qu'un mariage est sur le point de se conclure, une colombe sort de la bouche de l'ermite et s'envole. L'ermite prend conscience du péché qu'il allait commettre, renonce à son projet et commence une vie de pénitence. Quelque temps plus tard, la colombe revient, et regagne le corps de l'ermite.

Vie des Pères, 3

Vd. pp. 112, 277

---

[62] Chapitre acéphale ; outre la vision, il contient une paraphrase du *Salve Regina*, et un long poème à la Vierge en quatrains d'alexandrins monorimes.

[63] Chapitre consacré à la mauve. Il contient le poème Raynaud-Spanke 894 et le conte XLII de la *Vie des Pères*.

SCHISME D'ANACLET Un homme de sainte vie, mourant, entend dire que saint Bernard est près de chez lui, en voyage pour essayer de trouver une issue pacifique au schisme d'Anaclet. Il envoie un messager à Bernard pour lui demander de lui rendre visite. Saint Bernard doit repousser l'invitation, pressé par les affaires publiques, mais prie le mourant d'intercéder pour la paix de l'Église dans l'au-delà. Après sa mort, un autre saint homme a une vision : Pierre Léon (Anaclet) siège à la tête d'un concile ; un vieillard portant une crosse entre dans l'église, suivi de Marie. Marie tue Pierre Léon de la croce du vieillard.

Collection lyonnaise, ff. 35ra-36ra

Vd. pp. 57, 136

SEGOVIA Bien que Segovia (en Castille) n'ait abrité aucun sanctuaire marial, Alphonse X y localise cinq miracles.

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 18 (Animaux)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 31 (Punition pour une promesse non tenue)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 107 (Protection lors d'un accident)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 276 (Protection lors d'un accident)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 282 (Protection lors d'un accident)

Vd. p. 400

SÉNÉCHAL Un roi qui s'était égaré lors d'une chasse trouve refuge chez un gentilhomme. Il s'éprend de la fille de ses hôtes et la demande en mariage ; les parents acceptent avec joie cette proposition. Le roi confie ses projets à son sénéchal, qu'il fait également son messager vers la jeune fille. Le sénéchal se sert des secrets des amoureux pour abuser la jeune fille. Se découvrant trompée, la fiancée tue le sénéchal. Elle épouse ensuite le roi, mais n'étant plus vierge, elle doit demander à une de ses cousines de la remplacer dans le lit conjugal pour la nuit de noces. La cousine accepte, puis refuse de céder sa place au petit matin ; la nouvelle reine tue sa cousine. Deux ans plus tard, elle confesse son double meurtre, mais son chapelain la dénonce. Elle est alors condamnée au bûcher. Toutefois, un ermite averti par un messager divin vient suspendre l'exécution du jugement. On découvre alors un phylactère divin innocentant la jeune femme.

Vie des Pères, XXVIII

SENS Une prostituée frappée d'une terrible maladie qui la défigure obtient la guérison le jour de l'Assomption en la cathédrale de Sens. Un prieur venu voir la miraculée passe sur son visage un denier, doté dès lors de vertus miraculeuses, et qui opère plusieurs guérisons.

Vie des Pères, Interpolation A, VIII (éd. KUNSTMANN, 1981)

SIÈGE DE CHARTRES

Voir CHARTRES

SIÈGE DE CONSTANTINOPLE. Lors de différents sièges, la ville de Constantinople a été défendue de ses assaillants par l'image acheiropoiète des Blachernes (circonstances sensiblement variantes d'un récit à l'autre)

Bibliographie

Index exemplorum 349 (à rapprocher de)

CAMERON Averil, « The Virgin's Robe : an episode in the history of early seventh-century Constantinople », in *Byzantion*, 49 (1979), pp. 42-56

DUCROT-GRANDERYE Arlette, *Étude sur les Miracles Nostre Dame de Gautier de Coinci. Description et classement sommaire des manuscrits*, 1932

1) P. 116, « Archadii imperatoris tempore, cum Roilas… » (Anonyme ; éd. KJELLMAN, 1922, p. 234)
2) P. 775, « In diebus Theodosii imperatoris, praedecessoris Leonis… » (éd. MUSSAFIA, 1894, p. 38)
3) P. 1714, « Temporibus Theodosii imperatoris, audiens quidam rex paganorum… » (*ibid.*)
4) Adgar, *Gracial*, XLVI ; source : 1
5) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 12 ; source : 3
6) *Deuxième collection anglo-normande*, LVI ; source :1
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 28 ; source : 5
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 165 (réécriture : siège de Tartus, en Syrie)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 264
10) *Collection lyonnaise*, ff. 101va-101vb (édition KJELLMAN, 1922 pp. 305-6) ; source 2

Vd. pp. 57, 69, 73, 86, 139 (n. 177), 216-217, 239, 250, 269, 277 (n. 42), 312 (n. 59), 315, 402, 404, 472

SOISSONS Gautier de Coinci est le premier à avoir exploité certains chapitres des *Miracula s. Mariae Suessionensis* d'Hugues Farsit ; c'est certainement sous son influence que deux collections plus tardives, les *Cantigas de Santa María* et les *Miracoli della Vergine*, ont également eu recours à cette collection locale, vantant les mérites d'un soulier de la Vierge. Nous donnons la liste des miracles auteur par auteur, et indiquons pour chacun le chapitre source dans le texte d'Hugues Farsit.

voir également PIED COUPÉ

Bibliographie

Index exemplorum 845

1) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 22 (Enfant guéri du mal des ardents, Hugues Farsit, ch. IX)
2) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 23 (Bouvier puni, Hugues Farsit, ch. XII)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 24 (Gondrée, Hugues Farsit, ch.VII)
4) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, II Mir 25 (Pied coupé, Hugues Farsit, ch.XXXI)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 41 (Guérison, démence, Hugues Farsit, ch. XVII)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 49 (Pèlerins guidés, Hugues Farsit, ch. XVIII)
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 53 (Enfant guéri du mal des ardents, Hugues Farsit, ch. IX)
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 61 (Bouvier puni, Hugues Farsit, ch. XII)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 81 (Gondrée, Hugues Farsit, ch. VII)
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 91 (Guérison collective, Hugues Farsit, ch. I)
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 101 (Guérison, surdi-mutité, Hugues Farsit, ch. XI)
12) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 106 (Prisonnier libéré, Hugues Farsit, ch. XXV)
13) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 269 (Guérison, surdi-mutité, Hugues Farsit, ch. XV)
14) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 298 (Guérison, possession, Hugues Farsit, ch. XVI)
15) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 308 (Guérison, hydropisie, réinterprétation du ch. XIX d'Hugues Farsit)

16) *Rosarius*, II, 22[64], ff. 184v-187v (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXXVIII ; SAVOIE, 1933 ; ZINK,2003) (Femme enfantant des pierres, Hugues Farsit, ch. XIX)
17) *Miracoli della Vergine*, XII (Enfant guéri du mal des ardents, Hugues Farsit, ch. IX[65])
Vd. pp. 46, 58, 65, 89, 103, 137, 139 (n. 177), 175, 232, 234, 277 (n. 42), 312, 319-320

SOUS-DIACRE DE TOLÈDE Pendant une messe, un sous-diacre de Tolède voit le diable assis au-dessus du portail de l'église, affairé à noter les conversations de deux pipelettes. Contraint à des accrobaties pour tenter d'étendre son parchemin tant il y a à inscrire, le diable tombe dans un grand fracas. Le sous-diacre se met à rire, ce qui lui vaut une condamnation générale de la communauté religieuse, ignorante de sa vision. Marie vient apporter au sous-diacre le parchemin du diable, afin que le visionnaire puisse s'innocenter.
1) P.765, « In civitate Toletana fuit quidam subdiaconus … » (Anonyme, mais inséré dans le *Speculum historiale*, VIII, 118, où le compilateur du *Rosarius* l'a lu)
2) *Rosarius*, II, 15[66], ff. 156v-162r ; (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXXI ; SANDQVIST, 1996, n° V) ; source : 1
Vd. pp. 130, 136, 147

SYNAGOGUE Juifs et chrétiens se disputent un lieu de culte de Lidda (actuellement en Palestine) et en réfèrent à l'empereur. Celui-ci ordonne de fermer pendant quelque temps le sanctuaire pour que Dieu témoigne en faveur des uns ou des autres. A la levée des scellés, les juifs découvrent une image acheiropoïète de Vierge à l'Enfant. Les chrétiens obtiennent gain de cause. Plus tard, Julien l'apostat ordonna de détruire cette image ; mais les hommes envoyés à cette fin s'enfuirent, terrifiés par le regard de l'image.
Bibliographie
BELTING Hans, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, 1998, p. 83.
1) P.808, « In Libia civitate quae proxima est civitati quae vocatur Diospolim » (anonyme, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 36v-37v)
2) P.676, « Genitrix Dei imago quedam est apud Libiam civitatem » (anonyme, remaniement de 1, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 57v-58v)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 27 ; source : 1
4) *Collection lyonnaise*, ff. 85b-86ra ; source : 1
Vd. pp. 68, 71, 103, 105, 212, 270, 272, 373

TERENA (actuellement au Portugal, près d'Evora) C'est un des principaux sanctuaires mariaux ibériques chantés par le poète alphonsin, qui lui consacre douze cantigas. Pour ces miracles, Alphonse X invoque une source écrite qui reste à identifier.
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 197 (Résurrection d'enfant)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 198 (Réconciliation)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 199 (Non respect d'un jour consacré)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 213 (Innocent sauvé d'un châtiment injuste)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 223 (Guérison, rage)

---

[64] Chapitre consacré au galbanum ; le miracle est suivi du *Mariage Rutebeuf*.
[65] L'auteur vénitien, qui ne localise pas le miracle, mentionne comme source une « ystoria de la asumption de la biada Vergene » ; le miracle est absent de la *Legenda aurea*. En l'état actuel de nos connaissances, nous le rattachons à l'œuvre d'Hugues Farsit avec laquelle il conserve d'évidentes concordances.
[66] Chapitre sur la baleine, qui se termine sur les *Proverbes de Marcoul et Salomon*.

6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 224 (Résurrection d'enfant)
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 228 (Guérison d'un animal)
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 275 (Guérison, rage)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 283 (Déformation monstrueuse)
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*,319 (Guérison, rage)
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 333 (Guérison, paralysie)
12) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 334 (Résurrection, mort de maladie)

Vd. pp. 155, 479

TÊTE TRANCHÉE La tête d'un homme décapité crie au passage de chrétiens pour demander qu'on la joigne de nouveau au corps le temps nécessaire pour faire pénitence avant de mourir.

voir également MOURANTS EN ATTENTE DE CONFESSION

Bibliographie

Index exemplorum, 2482 (à rapprocher de)

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 96
2) *Rosarius*, II, 40[67], ff. 233r-236v (éd. partielle KUNSTMANN, 1991, n° XLVIII)
3) *Miracoli della Vergine*, XXXII

TEUTON PARALYSÉ

voir GUÉRISON, PARALYSIE

THÉOPHILE À la mort de son évêque, le diacre Théophile refuse de prendre sa succession ; mal conseillé, le nouveau prélat démet Théophile de ses fonctions. L'orgueil blessé de Théophile le conduit auprès d'un magicien juif qui organise une rencontre entre l'ancien diacre et le diable ; Théophile fait allégeance à Satan ; un pacte est signé. Après quelque temps d'une vie immorale, Théophile se repent pourtant, et se met à prier avec ferveur Marie. Lors d'une première apparition, la Vierge lui promet de plaider sa cause au tribunal divin. Une deuxième apparition lui permet d'annoncer à Théophile son salut. Enfin, à la requête du miraculé, Marie vient une troisième fois lui remettre la charte signée avec le diable et qu'elle est allée chercher en personne en enfer. Théophile fait publiquement pénitence avant de mourir en état de sainteté.

Bibliographie

Index exemplorum, 3572

FRANK Grace, Rutebeuf. *Le Miracle de Théophile, miracle du XIIIe siècle*, 1949

GARNIER Annette, *Le Miracle de Théophile ou comment Théophile vint à la pénitence*, 1998

LÓPEZ GARCÍA Angel, « Los códigos sintágmaticos de la narración. A propósito del Teófilo de Berceo », in *Berceo* 91 (1976), pp. 147-165

MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, « El milagro de Teofilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio. Estudio comparativo », in *Berceo* 87 (1974), pp. 151-185

1) BHL 8121, « Factum est priusquam incursio fieret » (Paul Diacre, éd. *AASS*, Feb. I, 4)
2) P.486, « Erat vicedominus quidam in Adania civitate ciliciorum nomine Theophilus » (Anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 19v-23r)
3) « Hoc tempore in una urbium Ciliciae » (Sigebert de Gembloux, *Chronographia*, éd. *MGH*, *Scriptores* VI, p. 316).

---

[67] Chapitre acéphale ; le texte commence en cours de commentaire de l'herbier, consacré à l'aneth. Après le très court miracle se lit une prière à Notre-Dame en quatrains d'alexandrins monorimes, « Ave, sainte Marie, mere au Creatour, / Roïne des angres, plainne de douçour… ».

4) P.1634, « Scriptura tradit antiquior quod primum de Theophilo suggerit » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 1 ; éd. CANAL, 1968)
5) P.722, « Igitur descripto miraculo quod beatissima Dei genitrix et perpetua virgo dignata est in igneo elemento misericorditer ostendere » (Dominique d'Evesham, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 3-7v et 16-20v, le texte étant scindé en deux par suite d'une inversion de cahiers)
6) « Olim in auxilio magni patris Basilii misit sanctum angelum et mortuum suscitavit » (Anonyme, manuscrit de référence Toulouse, bibl. mun., 482, ff. 17r-18v)
7) P.1577, « Res levis et fragilis flantique simillima vento Est caro » (Nigellus de Longo Campo, *Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie versifice* I, 1 ; éd. ZIOLKOWSKI, 1986)
8) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXXVII (éd. MAGGIONI, 1998, p. 912)
9) Adgar, *Gracial*, XXVI ; source : 1
10) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10 ; source : 1
11) *Deuxième collection anglo-normande*, II (éd. KJELLMAN, 1914.Nous citons d'après notre propre transcription) ; source : 1
12) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XXV ; source : 1
13) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 3 ; source : 1 et peut-être 10
14) *Collection lyonnaise*, ff. 70vb-77ra (le miracle se lit aussi dans le manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 423, ff. 104va-109ra).

Vd. pp. 1 (n. 2), 8, 57, 62, 74, 78, 87 (n. 32), 92, 93, 140, 210, 217 (n. 61), 218, 223, 240, 270 (n. 31), 301, 328, 332, 348, 389, 419, 421, 433, 470

TOLÈDE Sans qu'un sanctuaire particulier soit invoqué, plusieurs miracles des *Cantigas de Santa María* se déroulent à Tolède, ville chère à Alphonse X.

Voir également JUIFS DE TOLÈDE, SOUS-DIACRE DE TOLÈDE

1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 69 (Guérison, surdi-mutité)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 192 (Conversion d'un musulman)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 212 (Voleurs démasqués)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 318 (Voleurs démasqués)

Vd. p. 139 (n. 176), 321 (n. 85), 430

TOTA PULCHRA Un chanoine avait pour maîtresse une femme nommée Aude. Ce prénom occasionne un lapsus le jour de l'Assomption : au lieu de chanter « Tota pulchra es amica mea », le chanoine entonne « Oda pulchra es amica mea ». Le châtiment est immédiat : il perd la vue. Mais il la recouvre un an après, quand le cœur gagné à de meilleures intentions, il entonne correctement l'hymne.

voir FIANCÉ DE LA VIERGE

Rosarius, II, 33[68] ; (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XLVI ; SANDQVIST et ZETTERBERG, 1994, n° X)

TROIS CHEVALIERS Trois chevaliers en ont tué un quatrième dans une église consacrée à la Vierge ; le feu infernal s'abat immédiatement sur eux. Ils implorent la miséricorde mariale, qui leur est aussitôt accordée. Dans les versions les plus développées, chacun mène ensuite une vie de pénitence.

[68] Premier chapitre sur le soleil (voir également II, 34) ; d'après le copiste, le miracle serait allogène. Le compilateur donne en fin de chapitre le début d'une vie de saint Romain en quatrains d'alexandrins (*unicum*) qu'il poursuivra en II, 42.

1) P. 1747-1074, « Verum quia multa pietatis documenta venerunt in medium… Miles quidam iram trium vicinorum emeritus » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 39, éd. KJELLMAN, 1922)
2) P.1649-1727, « Sicut ex jam relatis de sancta Dei genitrice pluribus miraculis… Tres quidam milites cum odio haberent quendam virum » (anonyme, éd. DUTTON, 1971)
3) *Deuxième collection anglo-normande*, L ; source : 1
4) Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XVII ; source : 2
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 19 ; source : 2
6) *Collection lyonnaise*, ff. 58vb-59vb ; source : 2

Vd. pp. 212, 390

TUDIA Sanctuaire de la Sierra Morena, en Andalousie. Quatre récits des *Cantigas de Santa María* invoquent ce sanctuaire ; leurs sources sont sans doute orales.
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 325 (Prisonniers libérés)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 326 (Voleurs démasqués)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 344 (Accrochages frontaliers)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 347 (Résurrection d'enfant)

Vd. p. 140

VILASIRGA Aujourd'hui, Villálcazar de Sirga, dans la province de Palencia, sur le chemin de Saint-Jacques. Ce petit village abrite un beau sanctuaire roman, auquel Alphonse X consacre un cycle de miracles. Nous ne connaissons pas de version latine de ces récits.
1) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 217 (Entrée d'une église interdite)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 218 (Guérison d'une paralysie)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 227 (Prisonniers libérés)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 229 (Église protégée de la destruction)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 232 (Faucon perdu)
6) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 234 (Guérison, surdi-mutité)
7) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 243 (Fauconniers protégés)
8) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 253 (Pardon accordé à un pèlerin)
9) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 268 (Guérison d'une paralysie)
10) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 278 (Guérison, cécité)
11) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 301 (Prisonniers libérés)
12) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 313 (Naufrage évité)
13) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 355 (Innocent sauvé d'un châtiment injuste)

Vd. pp. 78, 146, 321 (n. 85)

VISION DES TROIS LANCES

Voir FONDATION DE L'ORDRE DOMINICAIN

VISION DE VETTINUS Le moine Vettinus, malade, prend une potion qui produit l'effet inverse de celui attendu. De plus en plus malade, il est assailli par des diablotins. Mais des anges viennent à son chevet, et mettent en fuite les ennemis. Après la récitation des sept psaumes de la pénitence et une lecture des *Dialogues* de Grégoire, l'un des anges entraîne Vettinus dans un voyage eschatologique. La vision de Vettinus n'est pas un miracle marial ; insérée dans les collections consacrées à Marie, elle se voit toutefois conclue par une action de grâce à Dieu et à sa Mère.

Bibliographie

CAROZZI Claude, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, 1994

1) P.1656 et 1749, « Simile huic alternum quod Alemanniae dixi contigisse… Vettinus erat apud Alemannos monasterii cujusdam monachus » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*, 16, éd. CANAL, 1968 ; cette version ne comprend que la première étape de la vision, sans le voyage eschatologique).
2) P. 1749 seul, « Vettinus erat apud Alemannos monasterii cujusdam monachus » (remaniement anonyme du texte de Guillaume de Malmesbury, manuscrit de référence Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 76rb-77ra)
3) Adgar, *Gracial*, XXXII ; source : 2
4) *Deuxième Collection anglo-normande*, XLIII (le texte n'a pas été édité par KJELLMAN) ; source : 2

Vd. pp. 139 (n. 177), 148, 307

VISION DU VILAIN DE BURY-SAINT-EDMOND Passant de nuit près d'une vieille église sur les terres du monastère de Bury-Saint-Edmond (Suffolk), un vilain est interpelé par sainte Marguerite, qui lui enjoint d'entrer dans l'église. Marie l'y attend pour faire de lui son messager auprès du prêtre de la paroisse afin qu'on lui construise une nouvelle église.

1) P.736, « Illud quoque quod tritum sed mihi nuper… » (Guillaume de Malmesbury, *De laudibus et miraculis sanctae mariae*, 38, éd. CANAL, 1968)
2) P.863, « In terra sancti Edmundi erat campestris ecclesia… » (anonyme, éd. KJELLMAN, 1922)
3) Adgar, *Gracial*, XXXIX ; source : 2
4) *Deuxième Collection anglo-normande*, XLIX ; source : 2

Vd. pp. 143, 268, 269, 308

VISION EUCHARISTIQUE Un prêtre allemand doutant de la transsubstantiation demande à Marie un signe répondant à ses questions. Pendant l'Elévation, l'hostie disparaît et le prêtre à la vision de la Vierge portant l'Enfant. Marie expose la parfaite analogie entre l'hostie consacrée et l'Enfant qu'elle tient dans ses bras. C'est le motif bien connu de la messe de saint Grégoire.

Bibliographie

Index exemplorum 3227

ROACH William, « Eucharistic tradition in the Perlesvaus », in *Zeitschrift für romanische Philologie*, 59 (1939), pp . 10-56.

1) « Sacerdos quidam religiosus Theotonicus nomine Plegis de corpore et sanguine Domini dubitabat » (manuscrit de référence Ivrea, Bibl. cap., 105, ff. 11v-12r)
2) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 149 ; source : 1

Vd. p. 66

VISIONS D'ÉLISABETH DE SCHÖNAU La mystique Élisabeth de Schönau a rapporté à son frère et confesseur Ekbert plusieurs extases qui lui ont permis de connaître mieux les grands mystères de la vie de la Vierge ; c'est lui qui a consigné par écrit, à la première personne, la majeure partie de ces visions, dont des extraits ont rejoint les recueils mariaux.

Bibliographie

ROTH F. W. E., *Die Visionen und Briefe der hl. Élisabeth, sowie die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, 1886

STRACHEY J. P., « Poem on the Assumption », in *Cambridge anglo-norman texts*, 1924,

pp. 13-26 (édition d'une autre traduction partielle des visions, elle aussi du XIIIe siècle, mais produite en territoire anglo-normand ; elle est actuellement conservée dans un unique manuscrit, Cambridge, Pembroke College, 112, ff. 93-96[69])
CLARK Anne L., E*lisabeth of Schönau : a twelfth-century Visionary*, 1992.

1) Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, CXV (éd. MAGGIONI, 1998, p. 787)
2) « In anno quo michi per angelum domini annunciabatur liber viarum Dei » 'Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, VIII, 80)
3) *Collection lyonnaise*, ff. 20va-22vb ; la source directe est le texte de Vincent de Beauvais, ou un extrait identique

Vd. pp. 61, 130, 139 (n. 177), 147, 252, 312, 367

VISIONS DIVERSES Nous regroupons ici les visions qui ne font l'objet que d'un texte isolé dans le corpus.

Voir également MOINE CISTERCIEN PEUREUX, SAINT BON

1) *Vie des Pères*, Interpolation A, XI (éd. KUNSTMANN, 1981)
2) *Vie des Pères*, Interpolation B, VIII (manuscrit de référence La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, ff. 125r-127r)
3) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 152 (Un chevalier de mauvaise vie est converti par une vision)
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 261 (Une pieuse femme obtient la grâce de voir passer la communion des saints sur un pont de lumière)
5) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 296 (La Vierge vient enseigner à un moine de Cantorbéry comment la servir)
6) *Collection lyonnaise*, ff. 81va-83ra (À la mort d'un enfant élevé par un prêtre, ce dernier demande que le défunt vienne l'informer de son sort. L'enfant lui apparaît effectivement, et lui fait voir la cour céleste et l'intercession de la communion des saints auprès de la Vierge en faveur du prévôt de la ville.)
7) *Rosarius*, II, 4[70], ff. 107r-111v (éd. partielles KUNSTMANN, 1991, n° XXII ; SAVOIE, 1933) ; source : Géraut de Frachet, *Vita Fratrum*
8) *Miracoli della Vergine*, XI
9) *Miracoli della Vergine*, XXXI (Marie apparaît à la servante d'un vieillard qui respectait les vigiles de ses fêtes pour lui conseiller de faire de même)
10) *Miracoli della Vergine*, XXXVIII (Vision d'un mets délicat dans un plat répugnant)

Vd. p. 136 (n. 169), 146, 148, 232, 277, 309-312, 322

VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT Un chevalier menait une vie immorale. Bien que mécréant, il honorait toutefois la Vierge ; en récompense, celle-ci lui accorda une brusque conversion. Le chevalier décida alors de consacrer le reste de ses jours à la pénitence, et pour cela de fonder un monastère sur ses terres, où lui-même vivrait comme simple moine. Mais une mort prompte l'empêche de mener à terme son projet. S'engage alors un combat entre diables et anges ; l'ultime volonté du chevalier rachète toute une vie immorale.

Bibliographie

Index exemplorum 2946 (à rapprocher de)
DUCROT-GRANDERYE Arlette, *Étude sur les Miracles Nostre Dame de Gautier de Coinci.*

[69] Information puisée dans la base de données JONAS de la Section Romane de l'I.R.H.T. D'autres traductions sont également connues, mais elles sont bien plus tardives (XVe s.)

[70] Chapitre consacré à l'armoise ; le commentaire contient un court poème satirique allogène contre les ordres monastiques. La fin du chapitre contient les premiers sizains du poème « Hé, Diex debonnaire, / Je ne scé que faire » dont la suite se lit au chapitre suivant.

Description et classement sommaire des manuscrits, 1932

1) P.632, « Fuit quidam miles nobilitate et dignitate conspicuus et in rebus… » (anonyme, manuscrit de référence MUSSAFIA, 1894, pp. 20-24)
2) P.925 et 591, « Justissimus vir beatus Pachomius…Fuit inquit miles quidam genere nobilissimus et his quae… » (anonyme, manuscrit de référence Paris, Bibl. nat., lat. 5267, ff. 52v-54v)
3) Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 28 (éd. DUCROT-GRANDERYE, 1932) ; source : 1
4) Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 45 ; source : 1
5) *Collection lyonnaise*, ff. 42ra-42vb (double dévotion, à Notre-Dame et à saint Michel) ; source : 2
6) «Ki n'a c'un ouel sovent le tert… Il fu jadis uns escuiers / Riches d'avoir, pouxans et fiers » (Le schéma narratif est assez différent, mais il convient de signaler ici cette réécriture du texte de Gautier de Coinci, insérée dans plusieurs manuscrits de la *Vie des Pères*, avec reprise à l'identique de quelques vers. Le récit se lit dans les manuscrits Paris, Bibl. de l'Arsenal, 3518, ff. 191v-193v ; Paris, Bibl. nat., fr. 1546, ff. 86vb-88vb ; Paris, Bibl. nat., fr. 15110, ff. 10va-11vb ; Paris, Bibl. nat., fr. 23111, ff. 46vb-49rb ; Paris, Bibl. nat., nouv. acq. fr. 13521, ff. 235ra-237vb)

Vd. pp. 89, 95, 111, 238, 252, 341 (n. 31), 394

Annexe 2- Relevé des signes de la présence mariale dans les récits du corpus

Les tableaux ci-dessous fournissent le relevé complet des signes de la présence mariale dans l'univers du miracle. Les citations données en italiques proviennent de pièces de remploi (textes allogènes introduits dans le *Rosarius* ou copiés dans la *Collection lyonnaise*), des passages non narratifs des miracles (queues des *Miracles de Nostre Dame*, refrains des *Cantigas de Santa María*…).

Ces tableaux permettent aussi de connaître la succession des textes au sein d'un même recueil ; nous avons donc également mentionné les contes qui ne sont pas des miracles mariaux (sur fond grisé).

Pour les collections les plus complexes, une ligne épaisse marque la séparation entre les grandes parties de l'ensemble.

Adgar, Gracial

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
I	HILDEFONSE		…Qu'en un jur, la u il se seeit E le livre en sa main teneit, Vint la dame a lui veirement (17-19)[1] Dunc vint a lui la dame bele (43)	aube
II	SACRISTAIN NOYÉ		Estes vus tost sante Marie (48)[2]	
III	CLERC DE CHARTRES		Nostre Dame sainte Marie Vint a un clerc de bone vie (31-32)	fleur
IV	CINQ JOIES		Dunc vint a lui sainte Marie (13)	
V	PAUVRE CHARITABLE		Dunc vint sainte Marie a lui (23)	
VI	LARRON PENDU		Si tost cum il ert suspendu, Vint a lui la mere Jesu (41-2)	
VII	MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE		Dunc ala saint Perre prier Nostre Dame sainte Marie (50-51)	
VIII	PÈLERIN DE SAINT-JACQUES		Vienge tost au jugement Nostre Dame sainte Marie (92-93)	
IX	PRÊTRE IGNORANT		La nuit puis k'il li defendi, La u li eveskes dormi, Vint la dame sanz mensunge E parla mult od lui par sunge. (39-42)	
X	DEUX FRÈRES DE ROME		La dame requist sun fiz cher (113)	

[1] Nous indiquons entre parenthèses les numéros de vers.

[2] La réduction de la taille des caractères indique que le miracle a lieu intégralement dans l'Au-delà ; il n'y a donc pas *stricto sensu* de mariophanie.

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XI	PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE		« Avint ke la sainte reïne, La mere gloriuse, La sainte dame preciuse, Trespassa par cel culvert liu. » (134-137)	
XII	JÉRÔME, NOUVEL ÉVÊQUE DE PAVIE		Vint Nostre Dame, nostre mere, A un prodhome, a un frere. (25-26) A lendemain dist a la gent Quant que la dame li out dit E tuit cum en sunjant la vit. (40-42)	
XIII	CORPORAL DE L'ÉCLUSE			Linge blanchi[3]
XIV	JUITEL	Sur l'auter esteit une ymage De sainte Marie en parage (23-24) Al fiz al jueu ert avis Que ele cum vive mulier Aidast al prestre a cumengier. (26-28)	Vint la dame de paraïs (48)	
XV	CHAMP FLEURI		Un angele vint, si cum jo entent, Sil meine par avisiun (84-85) La grace Deu lui fud dunee E sainte Marie mustree (203-204)	
XVI	NATIVITÉ NOTRE-DAME			Invention de sa fête
XVII	CLERC LUXURIEUX NOYÉ		Vint Nostre Dame, nostre mere (103)	
XVIII	MOINE IVRE		Aneire i vint une pucele (21) Mais la pucele avant numee Derechief vint cum bonuree (43-44) Derechief li vint en present (46) Mais tierce feiz vint la pucele (63)	
XIX	COMPLIES		Une nuit, par avisiun, Vint la dame a cel son barun (7-8)	
XX	JUIFS DE TOLÈDE		Une voiz del ciel clere oïrent Ki se pleineit pur sun fiz cher (52-53)	
XXI	PIED COUPÉ	Par ses mustiers, par ses ymages Rent il sovent des desvez sages (5-6)	En sunjant une bele vit (75)	

[3] On peut ici hésiter quant à la signification du signe, marial car les prières qui le précèdent sont adressées à Marie, mais tout aussi bien eucharistique.

	Motif	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
XXII	Lactation, Cancer à la gorge		Mais Nostre Dame i vint aneire (55) En la grant noise i apareut (64)	
XXIII	Muse		Une nuit, par avisiun, Li aparut cele, par nun, Ki est mere Deu apelee. (5-7) Dunc revint ele veirement La dame od cel meimes covent Ke ele vit ainz en son dormir. (49-51)	
XXIV	Mère de miséricorde		Dunc vint a lui sainte Marie (16)	
XXV	Julien l'Apostat		Endementirs k'il si junerent, K'il Deu requistrent e urerent, Vit li evesques, en sunjant, Angles del ciel, clers, reluisant, Del haut ciel la chevalerie ; Enmi els vit sainte Marie. (41-46)	
XXVI	Théophile		Vint a lui la dame vaillante ; A une nuit, veraiement, Li aparut apertement (514-516) Derechief vint la gloriuse, La sainte dame preciuse, Nostre Dame, seinte Marie (797-799) Aprés ces treis jurs, veirement, Revint la dame a cel dolent, Od bel volt, od bele façun, Une nuit, par avisiun (849-852)	
XXVII	Saint Bon		Une nuit, cum fist sa ureisun, Vit une processiun (57-58) Aprés cele processiun Revit venir maint saint baron (87-88)	aube
XXVIII	Dunstan		Une nuit vit apertement Tut en veillant, veraiement, La mere Deu, sainte Marie (77-79)	
XXIX	Siège de Chartres			chemise de la Vierge
XXX	Lactation, Fulbert de Chartres		La duce mere al salveür Vint a li en cele poür (39-40)	
XXXI	Conception Notre-Dame			invention de sa fête
XXXII	Vision de Vettinus			
XXXIII	Larron converti		Dunc vit il de mult bel semblant Une femme mut gloriuse (12-13)	

Annexe 2

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XXXIV	MOINE D'EVESHAM		La dame vit a sei venir, La chere mere al salveür (16-17)	
XXXV	MORT SUBITE (MOINE DE BOURGOGNE)		« Dunt la dame, sue merci, Mult riche luier me rendi : M'alme toli pur cel servise » (97-99)	
XXXVI	MAGIE NOIRE		Si s'endormi od l'oreisun. Vit dunc devant sei une femme Bele e luisante cume gemme. (173-174)	
XXXVII	PRÊTRE LUXURIEUX		Dunc vit il sur l'alter ester La mere Deu, la gloriuse. (234-235)	
XXXVIII	IMAGE EN GAGE	Iloec ad un ymage peinte De Marie, la dame seinte. (155-156) L'ymage dist, oianz les genz (289)		
XXXIX	VISION DU VILAIN DE BURY-SAINT-EDMOND		Veit dunc seer un bel covent De virgenes ordeneement ; E sur une sele gemmee Veit seer une coluree, Une dame a visage cler. (91-95)	
XL	SAINTE MARIE L'ÉGYPTIENNE	Od iceo ses oilz esleva, Enz el saint temple esgarda, Si vit de Nostre Dame sainte Un ymage en l'etre depeinte. (51-54) Puis a l'ymage repaira (66) E vint derechef a l'ymage (81) Ceste laissa sa vie fainte Par l'ymage que vit depeinte (125-126)	Dunc oï une voiz mut bele (75)	
XLI	MORT SUBITE (NONNE)		« Pur ceo ke ses ures diseie, Vint ele la u jo esteie E assuaga mes dolurs… » (167-169)	
XLII	ABONDANCE			
XLIII	DEUX RIVALES		Puis vint sainte Marie a li Par sunge (13-14)	
XLIV	IMAGE PROTÉGÉE CONTRE DES ASSAILLANTS	Les pareiz erent depeintes D'ymages de sainz e de saintes. (27-28)		

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
XLV	IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES	Cil embla par grant felunie L'ymage de sainte Marie D'une iglise, Blancherne dite. L'ymage esteit de Deu eslite ; Bien fu depeinte en une table. (113-117) Puis quant l'ymage esteit sus prise, Unk n'i parut k'ele i fu mise ; Un puint n'i parut de ordure En icele bele peinture. (133-136) Dunc se lieve li veilz amunt E pent, ke ne seivent par unt. Ultre l'ymage en eines pent (151-153) En Costantinoble, la bele, Dunt nus oüm mainte novele, Sunt dous ymages de la dame De grant vertu e de grant fame. (163-166) Mais icele gent itant s'afie En la gloriuse Marie, En cel ymage depeinte, Ke ne reclaiment saint ne sainte, Fors la dame dunt unt l'ymage. En li unt mis tut lur curage, En l'ymage unt si grant amur Qu'il la reclaiment nuit e jor. A tutes les bosuignes ke unt, A l'ymage lur plaintes funt. (181-190)		
XLVI	SIÈGE DE CONSTANTINOPLE			foudre
XLVII	PURIFICATION	Alerent i petit e grant Od l'ymage sainte Marie (68-69) U ke l'ymage vint entur, Fui li mals e la dolur. (71-72)		
XLVIII	SACRISTINE		[Remplacement de la nonne pendant sept ans]	La récitation de l'Ave Maria empêche la nonne de quitter le couvent.
XLIX	ABBESSE GROSSE		En dormant li est avis Ke la dame de paraïs, Od sa tres bele cumpaignie Lui vint mustrer la sue aïe. (141-44)	

Gautier de Coinci, Miracles de Nostre Dame

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I Mir 10	THÉOPHILE	« Seur totes riens de ce te garde Que nes s'ymage ne regarde » (487-488) « Et nuit et jor d'entier corage Li prïerai devant s'ymage En souspirant a nus genouz » (849-851) « Et m'ymage as tant aoree Que toz li cuers de toi m'apite » (1132-1133) En chaudes larmes fondi toz Et fu touz jors a nus genouz Devant l'image Nostre Dame (1273-1275) Theophilus isnelement Repairiez est a sa chapele Devant l'ymage a la pucele Ou vit les trois avisïons (1718-1721) En crois se gist touz estendus Devant l'ymage Nostre Dame (1726-1727) Trois jors demora toz entiers En orison devant s'ymage (1752-1753) Mais vers l'ymage estent ses mains Et si se rest agenoilliez. Piteusement a oelz moilliez La douce mere Dieu regarde (1768-1771) La bouche ovri et rendi l'ame Devant l'ymage Nostre Dame (1775-1776)	Vers mienuit s'apert a lui. Theophilus tranble et tressue Tot maintenant qu'il l'a veüe, La visïon de Nostre Dame (930-933) La tierce nuit revint a lui La douce dame qui nului Ne desdaingne ne ne despit (1279-1281) La mere Dieu, la debonaire, A tot l'escrit a lui repaire (1351-1352)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I Mir 11	HILDEFONSE		Que quinzainne ne tarja mie, Quant veüe eut sa douce amie, Quant il revit sa douce dame (575-577) Que devant lui une nuit vint (601) Aprez la sainte avisïon (605) Qu'a lui derechief s'aparut. En la chaiere de s'esglyse La vit comme roÿne assise (612-614)	aube
I Mir 12	JUITEL	Une ymage eut desor l'autel Qui mout estoit de bele taille, Deseur son chief une toaille, Un enfançon en son devant. (20-23) Avis li est en son corage Qu'en liu del prestre vient l'ymage. (29-30)	« Par foi, fait il, la bele ymage Qui hui matin me sousrioit Quant ele me commenioit Avec moi vint en la fornaise. » (94-97)	
I Mir 13	IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES	Pres de lui en une fenestre Garda et vit une tavlete Ou painte avoit une ymagete A la samblance Nostre Dame (16-19) « Ceste ymage, de cui est ele ? » (21) La mere Dieu, cui fu l'ymage, Ne volt souffrir ce grant oultrage (47-48) L'ymage quist, si la trova (59) …Car oile fist de la tavlete Ou depainte estoit s'ymagete Sordre et venir a tel esploit Que les ampoles en emploit As pelerins qui la venoient (67-71)		
I Mir 14	PRÊTRE IGNORANT		Car a l'evesque s'aparut (46)	
I Mir 15	CLERC DE CHARTRES	Mais tant avoit en lui de bien Qu'il ne passast por nule rien Devant l'ymage Nostre Dame, Tant fust engrant de nule fame Ne de riens nule enbesoigniez, Devant qu'il fust agenoilliez. (15-20) « Soventes fois a jointes mains S'agenoilla devant m'ymage. » (62-63)	La douce dame, la saintisme, Se demostra au jor trentisme A un des clers de la cité. (47-49)	fleur dans la bouche

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I Mir 16	MOINE IVRE		…Se ne fust une damoisele Qui acorut por lui aidier (30-31) La damoisele racorut (65) Mais ele vint a mout bone eure. (87)	
I Mir 17	LACTATION, CLERC ENRAGÉ	Mais tant i eut que Nostre Dame Par amoit tant en son corage Que ja ne trespassast s'ymage Ne por perece ne por haste Devant qu'il l'eüst saluee A genoillons, teste inclinee. (12-18)	Queque li angeles ce disoit, Sour le chevés ou cil gisoit Est descendue une pucele Si acesmee et si tres bele Que nel saroit langue retraire (125-129)	
I Mir 18	FEMME DE ROME		Car il li samble qu'en l'oïe Li a consillie Nostre Dame (570-571) « Car par la main la tient la dame De cui Diex volt faire sa mere » (642-643)	
I Mir 19	MORTS SIMULTANÉES DE L'USURIER ET DE LA PAUVRE VEUVE		Acoutee voit Nostre Dame Seur le chevés la povre fame (225-226) Mais ma dame sainte Marie, Qui dame est dou ciel et de terre, L'ame estoit ja venue querre Atot sa bele compaignie. (332-335) La mere Dieu en icele eure S'est au dyacre apareüe. (480-481)	
I Mir 20	ABBESSE GROSSE	(…) Qu'en sa chapele l'ont trovee A nus genolz, toute esploree, Devant l'ymage a la pucele (229-31)	Devant l'autel s'est endormie, Et ma dame sainte Marie Atot deus angeles a li vint. (119-21)	
I Mir 21	ANNEAU AU DOIGT	… Que devant une viez eglise Une ymage eurent la gent mise Por l'eglise qu'il refaisoient. Au pié de l'ymage metoient Leur aumosnes li trespassant. (11-15) Devant les portaus de l'eglyse Ou cele ymage estoit assise. (21-22) Regardez s'est, se voit l'ymage, Qui toute estoit fresche et	La douce dame debonaire, Qui douce est plus que mielz en ree, Luez droit a lui s'est demostree. Au clerc sambloit que Nostre Dame Gisoit entre lui et sa fame. (108-112) Li clers, qui mout s'esmervilla De l'avisïon, s'esvilla. (133-134)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		novele. (34-35) L'anel qu'il tint bouta luez droit Ou doit l'ymage, qu'ot droit. L'ymage tost isnelement Ploia son doit si durement Nus hom ne l'en poïst retraire (59-63) Et il lor conte tout affait Quanqu'a l'ymage a dit et fait. (69-70) Lez lui cuide trover l'ymage (136)	La mere Dieu isnelement Li raparut ireement. (143-144)	
I Mir 22	ENFANT VOUÉ AU DIABLE		Si tost com la dame celestre Por lui rescorre venir virent, D'entor lui tout se depardirent. (404-406)	
I Mir 23	CINQ ROSES EN BOUCHE	*A toz lettrés lo qu'il les dïent* *Chascun jor, une fois au mains,* *A genolz et a jointes mains* *Devant l'ymage a la pucele (54-57)*		Fleurs en bouche
I Mir 24	MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE		Venus en est a Nostre Dame (57)	
I Mir 25	PÈLERIN DE SAINT-JACQUES	« S'un hom encline un peu s'ymage, Se li vielt ele luez aidier. » (130-131)	A Nostre Dame en vont luez droit Por oïr jugement et droit. (159-160)	
I Mir 26	NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT		Une dame voit mout ariere Qui Nostre Dame mout resamble (92-93)	
I Mir 27	PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE		« Se n'en eïst compassion La mere Dieu, la debonaire, Cui service soloie faire Mout volontiers, quez que je fuisse, Jamais nul jor mercie n'eüsse. Par aventure vint par la. » (48-53)	
I Mir 28	VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT	Il l'amoit tant en son corage Que ja n'enclinast nule ymage N'aourast se la siue non. (39-41) « Fius, encore fust de males meurs Cis chevaliers dont je te proi, S'oneroit il m'image et moi, Et nus, biaus fius, se por toi non, Ne porte honeur moi ne mon non. » (144-148)	« Toute vos fust jugié l'ame, Fait li angeles, se Nostre Dame Au jugement ne fust venue. » (131-133)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I Mir 29	SALUTS ABRÉGÉS	Que por nul essoinne a nul fuer Uns seus jors ne li esluast Que s'ymage ne saluast Par cent et cinquante foïes (20-23) Mainte afflicïon, maintes vainnes Fist puis et prist la bone dame Devant l'ymage Nostre Dame. (108-110) *En bon usage cil s'aüse* *Qui ses genolz escorche et use* *En salüer li et s'ymage. (237-239)*	Et vit venir une roÿne Plus luisant, plus clere et plus fine N'est Lucifer quant l'aube crieve. (39-41)	
I Mir 30	LARRON PENDU		Mout erramment vint en s'aïe (34)	
I Mir 31	SACRISTAIN VISITÉ	Chascune nuit par fin usage S'agenoilloit devant l'ymage Nostre Dame sainte Marie. (19-21) Devant l'ymage adez oroit Et longuement i demoroit. (29-30) Ensi parloit a cele ymage (63) *Face chascuns parfont enclin* *Et ploit son cuer et son corage* *Quant il passe devant s'ymage. (232-234)*	Une avisïon mout piteuse (3) A cela fois bien l'en souvint Et sa biauté mostrer li vint. (77-78)	
I Mir 32	IMAGE DU SARRASIN	Ce dist mes livres et ma page C'uns sarrasins ot une ymage A la samblance Nostre Dame. (3-5) Painte estoit en une tavlete. Li sarrazins cele ymagete Avoit en mout grant reverence. (11-13) Cele ymage tenoit si chiere Ne souffrist en nule maniere Que nus fors il i atouchast (19-21) Si com Diex volt, un jor avint Que devant cele ymage vint. (25-26) Que mere fust au roi celestre Cele dont estoit cele ymage. (30-31) Tot maintenant de cele ymage		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		Voist naistre et sordre deus mameles (58-59) Car il avoit mout honoree S'ymage et longuement gardee. (69-70) *La douce dame grant joie a* *Quant on la sert de bon corage* *Et quant on porte honneur s'ymage.* *Bien nos devomes deporter* *En sa samblance honeur porter (86-90)* *…Ne se n'est pas cortois ne sages* *Qui ne netoie ses ymages* *Et les autelz a tot le mains. (93-95)* *Celui vaurroie que l'eraigne* *Crevast andex les iex, par m'ame,* *Qui sor l'ymage Nostre Dame* *Ordir la voit quant ne l'en oste. (98-101)* *Se nos l'ymage Nostre Dame* *Et la son doz fil n'aourons* *Devotement et honorons,* *Qui sage et discré devons estre,* *Uns vilains bobelins champestre,* *Qui de Dieu parler n'oï onques,* *Par quel raison n'onnora donques ?* *Honorer doit cis qui est sages* *Et Sainte Eglise et ses ymages. (210-218)* + *passim*		
I Mir 33	DEUX RIVALES	*Saluons la devotement* *De bon cuer et de bon corage,* *A nus genolz, devant s'ymage. (148-150)*	Et tant qu'a li une foïe S'est Nostre Dame demostree. (32-33)	
I Mir 34	IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE	Sor l'autel fisent asseoir Une ymage fresche et novele De Nostre Dame mout tres bele. Cele ymage mout honoroient Tuit cil dou chastel et servoient De luminaire hautement (12-17) Ne prisierent deus pois frasés Ne Nostre Dame ne s'ymage. (58-59) Pres de l'ymage tuit se traient, Se se tapissent tot entor,		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		Se font de li desfence et tor. (70-72) Un archier ot pres de l'ymage (73) Sovent por garantir son cors Derrier l'ymage se muçoit (76-77) « Cele ymage dont tu te cuevres, Encor soit ele grans et large, Ne te vaurra une viez targe. » (86-88) Mort l'aüst fait tot plat chaïr Se Diex et l'ymage ne fust. Ja soit ce qu'ele fust de fust, Par la volenté Nostre Dame, Aussi con ce fust une fame, Vers le quarrel qui s'i destent Isnelement son genol tent. (114-120) …Car bien sevent, ne dotent mie, Que l'ymage est en lor aïe. (143-144) Desarmé sont sanz demoree, S'ont l'ymage tuit aoree. (161-162) Em plorant l'ymage en reporte, Et chascuns i fait sa portee Tant qu'ou mostier l'ont reportee. Mais le quarrel n'en porent traire Por chose qu'ils seüssent faire. (168-172)		
I Mir 35	ABBÉ EN MER			Cierge sur le mât
I Mir 36	SAINT BON		Un chant dou ciel descendre oï (35) Tel clarté voit sor lui descendre Qu'il ne voit goute, ce li samble. (40-41) Cele clartez vint dou cler vis La mere au roi de paradys, Qui en l'eglise est luez entree Comme roÿne coronee. (69-72)	Chasuble

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I Mir 37	EXCOMMUNIÉ		Descendue est en la chapele (359)	
I Mir 38	DIABLE SERVITEUR	« Mais il est voirs, quant enfez fui, C'une orison par us apris Que chascun jor a dire empris Une foïe a tot le mains, A genolz et a jointes mains, Devant l'ymage Nostre Dame. » (318-323)		Protection par la prière O beata et intemerata
I Mir 39	ORAISON NOTRE-DAME	« Biaus niez, se dire la voloies Chascun jor une fois au mains A genolz et a jointes mains Devant l'ymage Nostre Dame. » (76-79)	Au doien de la maistre eglise S'est demostree isnelement (204-205) Et en la fin l'avisïon A tornee a illusïon. La mere Dieu, la debonnaire, Une autre nuit a lui repaire Et de rechief li ammoneste. (241-245) La tierce fois a lui repaire (258)	Rose dans la bouche
I Mir 40	LACTATION, CANCER À LA GORGE	Ne demorast assez souvent Toz seus enz en une chapele Ou une ymage avoit mout bele De ma dame sainte Marie. Ses orisons, sa letanie Et le service entierement La mere au haut roi qui ne ment Disoit adez par fin usage Jor et nuit devant cele ymage. (28-36)	A lui s'apert blanche et florie (95)	
I Mir 41	CHEVALIER AMOUREUX	Devant une viez ymagete De Nostre Dame a genolz nus Dist cent et cinquante salus. (166-168) Devant l'ymage Nostre Dame En tel maniere se complaint. (180-181)	Isnelement s'est demostree (189) La mere Dieu sanz demorance Au chief de l'an le revint querre. (262-263)	
I Mir 42	SACRISTAIN NOYÉ	Et tant l'amoit de doz corage Que jor et nuit devant s'ymage S'agenoilloit assez sovent. (11-13) Mais ne fait pas de ce folie Qu'il s'agenoille et humelie Devant l'ymage Nostre Dame, Se li commande cors et ame. (53-56) « S'uns dolans fait une acroppie Ou un enclin devant s'ymage, Luez li porte si bon corage… » (194-196)	Au jugement vint la grant dame Qui nommee est virge Marie (250-251)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		« …Qui tant me servoit soir et main Et tantes fois par bon corage S'agenoilloit devant m'ymage ? » (276-278)		
I Mir 43	SACRISTINE	Ne trespassast por rien s'ymage Qu'humlement ne la saluast (24-5) Ensi com l'avoit en usage, S'agenoille devant l'ymage. (101-102) Mais l'ymage son estal wide, A l'uis en vient, plus n'i atent, Ses bras en crois devant li tent. (106-8) Bien pense et voit en son corage Qu'a Nostre Dame n'a l'ymage Ne plaist mie qu'ele s'en voise. (113-115) Et l'ymage refist autel Com ele eut fait premierement. Esbahie est mout durement Quant emmi l'uis revoit l'ymage, Qui li devee le passage. (154-158) « Quar en tel guise cele ymage Me tolt la voie a mon ami. » (172-173) Ne fist mie ce qu'ele dut, Ne l'ymage ne se remut. (233-234) Puis li reconte de l'ymage Comment par deus fois le passage Tolu li avoit et veé. (325-327) *Les iex dou cuer a cil mout torbles,* *Qui va et vient devant s'ymage,* *Qui ne li torne son visage* *Et encline devotement. (424-427)* *Une maaille biauvoisiene* *Ne prisent crucefiz n'ymage. (432-433)* *…Et petit prise Dieu et s'ame* *Qui en l'oneur de Nostre Dame* *De doz cuer et de doz corage*	Ains ne seut mot, se vit l'ymage Que tantes fois par bon corage Servie avoit et reclamee. (261-3) Contee en souspirant li a L'avisïon qu'ele a veüe Et la peür qu'ele a eüe (322-324)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		N'encline et honeure s'ymage. (443-446) *Mais partot por amor de li* *Servons et honerons s'ymage. (462-463)* *Chascun jor, ainz que passast nonne,* *S'agenoilloit la bonne famme* *Devant l'ymage Nostre Dame* *Cent foïes a tout le mains. (468-471)*		
I Mir 44	LÉOCADE	Avec la pucele une ymage De ma dame sainte Marie Embler me fist par sa boisdie. Faite entaillier l'ymage avoie Et paindre au mielz que je savoie. (192-196) …S'ymage, qui tant estoit bele, Dont ci devant dit vos avoie, Nos renvoia a mout grant joie. (470-472) …Car seur l'autel a saint Cristofle Raporter nos fist nostre ymage (478-479) La mere Dieu n'amoient mie Quant faire oserent tel outrage A sa samblance et a s'ymage. (486-488) La mere Dieu ne voloit mie Sa bele ymage fust perie. (497-498) + *passim*		
II Mir 9	IMPÉRATRICE	A nus genolz devant s'ymage Souvent gemist et souvent pleure (148-149) Mout plus volentiers est enclose En un moustier la sainte fame, Devant l'ymage Nostre Dame (1210-1212)	A l'empeeris esgaree Seur la roche s'est demoustree (2197-2198)	Herbe miraculeuse

Annexe 2

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
II Mir 11	JULIEN L'APOSTAT	« Et s'as l'ymage depicie Qu'en la cité dricie avoye Et l'ymage dame Maroye, Qui mere fu a ton Seigneur, Plus riche, plus bele et grigneur Faite as faire cele ne fu. » (112-117) « …Ardoir fera par sa grant rage Ton saint moustier, ta sainte ymage… » (197-198) Et trois nuits veillent, ce me samble, Par mout tres grant contricïon Et en grant lamentacïon Devant l'ymage Nostre Dame. (216-219) …A nus genolz devant s'ymage (224) En orison s'en dort enssi Tout en plourant devant l'ymage. (232-233) Devotement de doz corage Aourant vont sa sainte ymage. (391-392)	Queque sains Basiles soumeille, Une trop merveillant merveille Descendre voit de paradys (249-251) Libanÿus, uns mout haus hom, Ceste meïsme visïon En tel maniere et tout ensi En Perse, ou ert, revit aussi. (309-312) Tout le pueple qui dort esveille, L'avisïon et la merveille Qu'il a veüe em plorant conte. (343-345) Lors lor conte l'avisïon Que veüe a de Nostre Dame. (382-383) S'avisïon li a contee (526)	Lance tachée de sang Livre
II Mir 12	SIÈGE DE CONSTANTINOPLE	Chascune nuit par la cité Portent les dames grans poingnies De grans tortis, de grans soigniez Devant l'ymage Nostre Dame. De tout son cuer, de toute s'ame Devant s'ymage a jointes mains Souvent li prie sainz Germains Que sa cité et ses creanz Desfende et gart des mescreanz. (78-86)	Mout grans merveilles a veües : Descendre voit devers les nues Une dame si mervilleuse, Si tres bele, si glorïeuse… (125-128)	
II Mir 13	ENFANT QUI CHANTAIT *GAUDE MARIA*	La lasse fame assez veilla Devant l'ymage Nostre Dame. (306-307) *Que cil et celle fait savoir* *Qui met souvent a grans poigniez* *Les grans tuertis, les grans soigniez* *Devant l'ymage nostre Dame (596-599)*	« Mais devant moy vint Nostre Dame, La douce mere Jhesu Crist, Qui m'esvilla et qui me dist Qu'assez trop pereceus estoie » (514-517)	Message autour du crâne
II Mir 14	LAON			Relique
II Mir 15	LAON			Relique Feu
II Mir 16	LAON			Relique

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
II Mir 17	LAON			Relique Dragon
II Mir 18	IMAGE EN GAGE	Li las borjois sanz nul delai Devant l'ymage s'agenoille (172-173) « Seur sainz le jure et seur t'ymage. » (212) Couchiez s'est sour le pavement Devant l'ymage Nostre Dame (434-435) Tout mot a mot respont l'ymage (447)		
II Mir 19	DEUX FRÈRES DE ROME		Sainz Pris aprés mout humlement, Jointes mains, prie Nostre Dame Son doz fil deprit pour cele ame. (140-142) Maintenant rest issue l'ame Par la prïere Nostre Dame (219-220)	
II Mir 20	LABOUREUR MALHONNÊTE	Devant l'ymage Nostre Dame S'agenoilloit assez souvent. (38-39) Et tout adez par fin usage S'agenoilloit devant s'ymage. (51-52) « Et s'ymage mour aouree Et saluee jor et nuit. » (116-117) « N'est mais vilainz, tant soit chimere, Tant sotinas ne tant lunages, S'un peu encline ses ymages, Qu'ele ne die : 'Cis est miens' » (120-123) « Encor porra telz venz venter Qu'a ses moustiers si hurterons Que les paroys trebucherons Seur ses autelz, seur ses ymages. » (312-315) *… Que l'ariva a la fenie* *Au port de salu et de vie,* *Et pour ce qu'enclinoit s'ymage… (339-341)*		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
II Mir 21	CIERGE SUR LA VIELLE	…Et enclinee ot mout s'ymage (36) La vïele prent de rechief, Vers l'ymage lieve le chief (77-78) Mais si bien chante et si vïele Devant l'ymage Nostre Dame (146-147)		Cierge descendu sur la vielle
II Mir 22	SOISSONS		Et il lor conte sanz delai Qu'en paradys a esté s'ame Et qu'a veüe Nostre Dame, Qui deprïoit Nostre Signeur… (110-113)	Relique
II Mir 23	SOISSONS			Relique
II Mir 24	SOISSONS		Ainz est sour son lit descendue (294) Adont fu ce que Nostre Dame Viseta l'esgaree fame. (313-314)	
II Mir 25	SOISSONS		La douce mere au roy Jhesu, Qui roïne est de tout le mont, De paradis lassus amont, Ce li sambla, descendre vit En sa maison et en son lit. (354-358)	
II Mir 26	FEMME DE LAON	Devant l'image Nostre Dame S'est la lasse pasmee en croiz. (346-7) En crois se gist la lasse fame Devant l'ymage Nostre Dame. (611-612)		
II Mir 27	PUCELLE D'ARRAS		Nostre Dame sainte Marie, La douce mere Jhesu Crist, Si com li pleut, si com li sist, La s'aparut a la pucele (8-11) Dou ciel lienz est descendue Une grant dame, une roÿne, Qui tant est clere, pure et fine… (354-356) Mais ne dort mie longuement Quant repairie est Nostre Dame. (384-385)	
II Mir 28	PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE		« Et la pucele debonaire Qui dame et roÿne est dou monde En mer hideuse, en mer parfonde Delez moy vint isnelement. » (192-195)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
II Mir 29	CLERC DE PISE	Agenoilliez s'est humlement Devant l'ymage Nostre Dame. (258-259) Devant l'ymage ensi se ploye Devotement com une none. (262-263) Endormis s'est devant l'ymage (273)	Isnelement en la chappele A lui s'apert isi tres bele (279-280)	
II Mir 30	SARDENAI	« Une ymage de Nostre Dame De Jherusalem m'aportez » (78-9) De la nonain et de l'ymage Ne li menbra ne ne souvint. (110-111) Bien voit c'une ymage, une ycoyne A estroz querre li convient (122-3) Des ymages trueve la rue (126) L'ymagete qu'il tient de fust Mout souvent regarde et remire. Bien seit et voit que Nostre Sire Myracles fait pour cele ymage. (180-183) Atout l'ymage Nostre Dame Ainsi vers Acre s'en rala. En une nef qu'il trouva la Atout l'ymage entra luez droit. (190-193) « Mais prie Dieu d'entier corage Et vers le ciel lieve l'ymage. » (211-212) …Pour amour de la bele ymage Qu'aporter doit de Nostre Dame. Bien est avis la sainte fame Et bien le voit en son corage Que s'ele avoit aucune ymage Qui li ramenast a memoyre La douce mere au roy de gloyre, Que de bonne eure seroit nee. (256-263) Tantost com remet jus l'ymage,		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		L'uiz voit ouvert et le passage, Et maintenant qu'il la reprent, Li wis ensamble si reprent (315-318) Bien seit et voit li entestés Que la devine poestez Vielt que l'ymage la demeurt Et que li pueples la l'aeurt Et garde en soit la bone fame Qui tant aimme la douce dame Et qui l'ymage en sa pensee Tant doucement a desiree. (331-338) La sainte ymage ont honoree Et jor et nuit a leur pooir. (392-393) Car mout granment ne tarda mie Qu'a suer prist la sainte ymage Une liqueur qui maint malage Par le païs assouaga. (398-401) + *passim*		
II Mir 31	GÉNUFLEXIONS RÉCOMPENSÉES	Pour encliner, pour aourer La mere Dieu devant s'ymage (8-9) Tant li faisoit d'afflictions Penre sa grans devotïons Devant l'ymage a nus genolz (11-13) Devant une ymage mout bele (24) Devant l'ymage agenoilliez (28) *Alonz souvent la douce dame* *Devant s'ymage salüer. (74-75)* *La liquer fist sourdre et venir* *Sa bone fois de l'ymagete. (86-87)*	Lors voit devers le ciel descendre, Ce li est vis, une pucele (34-35) Ne veschi pas puis longuement Qu'il eut veüe ceste chose. S'avisïon a la parclose A son prïeur pas ne cela, Et au moigne la revela Priveement et a conseil. (60-65)	

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
II Mir 32	IMAGE QUI DÉFEND LES SAMEDIS NOTRE-DAME	Selonc la coustume grijoise, Qui assez est bele et courtoyse, Une ymage a en la chapele De Nostre Dame mout tres bele. D'un riche paile, d'un sydoyne Est cele ymage, cele ycoinne Si aombree et si couverte… (75-81) Lors pert li vis biauz et ydoines De l'ymage la mere Dieu. De toutes pars lors viennent Grieu Pour la sainte ymage aourer, Pour le servir, pour l'onourer. (94-98) Por l'ymage faire veoir (106) Por recouvrir la sainte ycoinne, L'ymage de sa douce mere (112-113)		

Vie des Pères

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I	FORNICATION IMITÉE			
II	JUITEL			
III	SARRASINE	Toz jors l'i pooient trover es ymaiges k'il aoroient[1] ; et conme deceü cuidoient que l'ymaige respons donast par lor deu qui lor conmandast. (930-934)		
IV	RENIEUR	Tantost com il fu el mostier, la mere Deu, ki mout l'ot chier, apertement li enclina, dont il garde ne se dona ; mes la feme cui il amoit, qui pres de l'imaige seoit, l'a veü tot apertement (1517-1523) Tot maintement se regarda, si vit le borjois ki l'amoit qui vers l'imaige s'en venoit. (1526-1528) Par maintes foiz s'agenoilla, l'imaige adés li enclina. Tantost com il s'agenoilloit, et l'imaige li enclinoit. (1533-1536)		
V	COPEAUX			
VI	THAÏS			
VII	MISERERE			
VIII	JARDINIER			
IX	HALEINE			missive
X	EXCOMMUNIÉ	De la mere Deu douce et seinte i ot une semblance peinte, que cil toute nuit aoroit et de cuer devant li oroit. (4541-4544) Cil ki a Deu ot fet homaige ce mist en croiz devant l'image de la mere Deu, Nostre Dame. (4987-4989) …qui ja devant l'imaige estoit ou sa colpe en plorant batoit. (5097-5098) Que ke sa proiere fesoit	[Voix célestes] Maintenant une clartez vint des ciels, et aingle jusc'a vint (5001-5002) En la clarté ke Deus ot fete et en l'odor sainte et parfete, devant celui ki pasmez jut, la douce dame s'aparut plus blanche .c. fois ke nus lis. (5140-5144)	

[1] Il s'agit ici d'idoles adorées par des mécréants.

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		et ez piez l'imaige besoit (5126-5127) Mout ot grant joie, mout fu liez, l'imaige tint par mi les piez (5214-5215)		
XI	ERMITE ACCUSÉ			
XII	IMPÉRATRICE		Amie ot bone et bon amin, qar la dame de paradis li vint devant a son devis (6073-6075) et la dame son errement lor aconta tot et coment la mere Deu la secorrut, qui en dormant li aparut. (6380-6383)	Herbe miraculeuse
XIII	MEURTRIER			
XIV	SACRISTINE	devant l'imaige Nostre Dame se metoit nuz genols a terre (6931-2) et si ot mis jus son abit devant l'imaige Nostre Dame (6979-80)	tant k'une dame l'uis ovri (7277) mes el ne la pot pas veoir, c'onkes ne sot k'ele devint (7349-50)	
XV	AVE MARIA EN LA BOUCHE			Fleur de lis ; incription Ave Maria
XVI	QUEUE			
XVII	CRAPAUD			
XVIII	IMAGE DE PIERRE (ANNEAU AU DOIGT)	et les ydoles[2] aoroient, ymaiges de maibre entailliees, formees et apaireilliees en semblant d'omes et de fames. (8311-8314) Toz les ymaiges fist desfere, de jambes et de braz malmetre. (8323-8324) Une ymaige vit pres de lui en forme de feme entailliee qui fu lez un mur apoiee et ot la destre main overte. (8365-8368) puis cuida prendre son anel el doi de l'ymaige de pierre. (8381-8382) l'imaige k'il ot espousee par son jeu li fist teil anui q'en travers ce coucha sor lui	une avision li avint q'une dame devant lui vint de qui si grant clartez issoit que li leuz en resplandissoit (8606-8608) A l'avision mout pensa (8630) Quant l'avision li ot dite (8635) L'autre nuit aprés li revint la vois ki por musart le tint. (8652-8653) La tierce nuit, droit a prinsome revint la voiz devant cel home (8670-8671)	

[2] Dans cette version du miracle, il s'agit d'images païennes.

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		(8403-8405) l'ymaige vit vers lui venir (8419) Atant l'ymaige s'en foï (8442) bien sot ke ce fu enemis qui en l'ymaige c'estoit mis (8452-8453) Por l'imaige fere venir le fist a sa feme gesir devant lui tot apertement, et l'imaige vint erranment (8464-8567) et l'ymaige, en qui Deus n'ot part, s'en parti conme un poi de vent (8511-8512) « Amis frere, je te comant q'une ymaige de mon semblant, et devant soi tiegne son fil, faces ou a chier ou a vil, bien entailiee et eslevee, si bien pointe et si bien ovree que nus n'i saiche ke reprendre. » (8614-8620) « Et je t'ai ja .iii. foiz cité q'en honor de Deu et de moi, por essaucement de la loi, mon ymaige entaillier feïsses » (8681-8684) La pape de par Deu li dist que l'ymaige fere feïst. (8706-8707) Tant fist ke l'ymaige fu fete d'oevre bone et soutil et nete et coverte d'or et d'argent. (8712-8714) por fere lor affliction a cele ymaige (8725-8726) Si com entor l'autel estoient, l'ymaige s'esvanoï d'euls (8745-8746) l'ymaige devant toz revint et la main destre close tint. (8784-8785)		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		Cil maintenant ce mist a terre, en plorant a l'ymaige dist qu'ele son anel li rendist. Tantost l'ymaige ovri la main (8801-8804) et saint Gregoires conmanda par tot tex ymaiges a faire (8819-8820)		
XIX	BARIL			
XX	ABBESSE GROSSE	Devant l'imaige Nostre Dame se mist en croiz tote estendue (9419-20) et devant l'ymaige plora (9459)	La mere Deu ki l'ot oïe li vint devant a son avis. En estant fu devant son vis (9461-3)	
XXI	NOËL			
XXII	VISION D'ENFER			
XXIII	MALAQUIN			
XXIV	VISION DE DIABLES			
XXV	PAÏEN			
XXVI	GOLIARD	Un autel ot en l'abeïe de ma dame Sainte Marie ou il ot une ymaige painte de la dame piteuse et sainte qui son fil tint en son devant. (12066-12070) li filz de la Vierge lança sa main avant (12077-12078)		
XXVII	COLOMBE	Un jor a oreisons estoient li viellart et ce dementoient devant l'ymaige Nostre Dame (12426-12428) El puis maintes fois regarderent, tant qu'el fons desoz aviserent lor ymaige de Nostre Dame. (12506-12508) l'imaige en son leu pas ne virent (12511) Lor ymaige mout regreterent (12514) En son leu lor ymaige virent qui onques ne se fu meüe. (12521-12522)	[Voix céleste]	Colombe
XXVIII	SÉNÉCHAL			Phylactère
XXIX	BRÛLURE			
XXX	PRÉVÔT D'AQUILÉE			
XXXI	SAINT PAULIN			
XXXII	NIÈCE			
XXXIII	IVRESSE			

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XXXIV	RACHAT			
XXXV	USURIER			
XXXVI	FEUILLE DE CHOU			
XXXVII	DEMI-AMI			
XXXVIII	INCESTE (FEMME DE ROME)		« L'autre connoissoie je bien, mais ceste ne connois je mie ne cele qui de pres la guie, cele grant, cele coronee qu'ele a avec li amenee. » (17349-17353)	
XXXIX	CRUCIFIX			
XLI	IMAGE DU DIABLE (PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE)			
XLII	MERLOT			
XLIII	SEL			
XLIV	ENFANT JUREUR			
XLV	COQ	Il esgarde, si a veüe desus un autel une ymage. Tantost fremist en son corage. L'ymage estoit de Nostre Dame, pourtraite a samblance de feme, entre ses bras son enfant tint. Li chaitis vers l'ymage vint Et le conmence a regarder. (20305-20312)		
XLVI	LARRON PENDU	Une biele ymage i avoit de nostre amie Nostre Dame. (20573-4) Si tost con la none venoit, an .ii. ses cierges alumoit et lez metoit devant l'ymage. Honnour li portoit conme sage. (20594-597) tant qu'a un samedi avint que la boine fame se tint en orison devant l'ymage (20630-2) Devant l'ymage em piés se tint (20676) Visaument l'ymage esgardoit (20679)	Une dame en conduit l'avoit, qui si bele et si clere estoit a grant paine souffrir pooient la grant clarté qu'en lui veoient. (20734-737)	
XLVII	PATIENCE			

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XLVIII	MÈRE MEURTRIÈRE	Devant l'ymage Nostre Dame, qui li garda le cors et l'ame, a tere se coucë et estent. (21862-21864)	Dedenz la cambre en est entree, qui toute en fu enluminee. (21776-21777) Vers li regarda viselment (21784)	
XLIX	PIÈGE AU DIABLE			
L	PRIÈRE MIMÉE PAR LA COUR CÉLESTE (ANGES)		Il vit Nostre Dame devant (22826)	
LI	SAC			
LII	PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE	*Passim* Si ot fait une majesté de Nostre Dame, nostre amie, la tres douce Vierge Marie ; et son enfant tint en son bras. (23519-23522) Le bras destre l'ymage estent, par mi les flans le moigne prent qui de si grant radeur venoit. (23682-23684) L'ymage le laissa aler, si a son bras remis arriere. (23713-23714)		
LIII	ANGE ET ERMITE			
LIV	ENFANT QUI OFFRIT SON PAIN	Une viés ymage i avoit (24548) Illuecques Diex miracle fist, que l'ymage de Nostre Dame, qui ert en samblance de fame, a parlé a son enfançon (24595-24598) Li enfes a tantost parlé, qui estoit entailliés en fust (24603-24604)		
LV	SERMON			
LVI	FIANCÉ DE LA VIERGE	De ma dame Sainte Marie ot une ymage en cel moustier. (25121-25122) Quant li enfes se veoit seus, devant l'ymage estoit ses leus (25128-25129) Tant amoit cele biele ymage, n'eüst pas joie en son corage (25134-25135) Li valetons prist a trambler quant il l'ymage oï parler. (25154-25155) Si granz biautés fu lors entree	vers le ciel gardent, venir voient aval si biele compaignie et de clarté si raemplie que langhe ne porroit conter (25343-25346) Une dame virent venant, Si tres biele et si avenant… (25352-25353)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		dedenz l'ymage, au dire voir, que je n'ai force ne pooir que la moitiet vouz en deïsse (25189-25192) L'ymage si enlumina que li enfes la vit si clere que nule langue ne conpere a deviser tele biauté (25199-25202) Li enfes fu de joie espris, et dist l'ymage (25204-25205) Li enfes est courus avant et l'ymage sa main li tant (25244-25245) et retorna souvent arriere devant l'ymage qu'il amoit (25257-25258)		
LVII	FRÈRES			
LVIII	CRÂNE			
LIX	RENIEUR	Une ymage mout bien doree i avoit (26313-26314) Illueques biau miracle avint, que l'ymage, qui l'enfant tint, parla en haut et dist (26330-26332) Dist l'ymaige (26381)		
LX	DEUX MORTS[3]			
LXI	CONFESSION (CINQ VIGILES)			
LXII	PIED COUPÉ		Quant endormi fu li vilains, qui de duel et d'anui fu pleins, la mere Dieu, qui celi aime qui sovent la prie et reclaime de cuer par bone entencion, li vint lors en avision. (27506-27511)	
LXIII	ÉCOLIERS		« la mere Dieu a cel lieu vint, doucement par la main me tint » (27650-27651)	
LXIV	ENFANT PIEUX	…et li mostra ces ymagetes qui beles furent et bien fetes (27744-27745) a honorer la douce dame dont il veoit si bel ymage (27751-27752)	« Mere chiere, a grant joie et a bele chiere vint ci la dame du mostier que je soloie tant proier. » (27794-27797)	

[3] Variante non mariale de la MORT SIMULTANÉE DE L'USURIER ET DE LA PAUVRE VEUVE

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
LXV	BRANDONS		Tout droit encontre lo brandon qui dessendoit de tel randon vit une dame coronee (27918-27920)	
LXVI	PRÊTRE PÉCHEUR		En son dormant li fu avis que la dame de paradis vint devant lui molt fierement et si li dist irieement. (28204-28207)	
LXVII	ÂME EN GAGE		D'anges oï un grant tropel qui une dame conduisoient. (28665-28666)	
LXVIII	AVE MARIA (AIDE À LA CHASTETÉ)		Lors vit venir molt visieument, ce li sembloit a son avis, la roïne de paradis, si tres bele conme el doit estre (28879-28882)	
LXIX	FENÊTRE (LAON)		La mere Dieu vint en apert, son chief d'un cuevrechief covert mes bien la vit en mi le vis (29060-29062)	
LXX	FEMME AVEUGLE (GUÉRISON, CÉCITÉ)			Sanctuaire
LXXI	NOM DE MARIE (CHEVALIER MORT AU TOURNOI)		Nostre Dame du premier some c'est aparue a un preudome (29608-29609) L'autre nuit ausi li avint (29646) La tierce nuit tout droit aprés vint Nostre Dame de li pres (29649-29650)	Prénom « Marie » Fleur en la bouche
LXXII	ENFANT SAUVÉ		« Une dame m'envelopa en son mantel et me garda, et si me dist que c'estoit cele qui enfanta virge pucele » (29794-29797)	
LXXIII	PURGATOIRE			
LXXIV	VILAIN (LABOUREUR MALHONNÊTE)		Ensi la dame parmenable en sa compaignie a atret celi qui son servise fet. (30233-30235)	
A, I	LE PUY			Don par une envoyée divine d'un plat de poisson

Annexe 2

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
A, II	IMAGE EN GAGE	Une ymage an ce leu fu De Nostre Dame an son seant, Qui an son braz tint son anfant. Le petiz anfes haut parla (74-77) « Il est mont bien paiez de toi Dit l'ymaige de l'anfançon » (148-149)		
A, III	NICOLAS DE GORRAN ET LA PÉCHERESSE			
A, IV	CHEVALIER AMOUREUX	Une ymage de Nostre Dame Avoit desor un viez autel. Et cil, qui ne demandoit el, Descent et vient devant l'ymage Por randre ilecques son usage. (46-50)	La mere Dieu, qui tant est bele, S'est visaument aperceüe (58-59)	
A, V	IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE	Avoit grant presse an un mostier Qui la estoit, en un portal Iloc ou il avoit antal D'imayges, si fu Nostre Dame Fete de pierre comme fame ; Son anfant an son braz tenoit. Ribauz et garçons i avoit Qu'ilec se furent asanblé Por regarder la maesté (26-34) Prist une pierre et l'a getee A l'ymage a la sannee Si que lou braz li a ronpu (49-51)		
A, VI	GUÉRISON, LANGUE TRANCHÉE			Nouvelle langue
A, VII	ENFANT QUI CHANTAIT *GAUDE MARIA*		« Mais Nostre Dame m'a gardé » (87)	
A, VIII	SENS		Et la douce bone aüree, Cele qui lou fil Deu porta, Cele chetive viseta Et vint a li tot visaument (56-59) Cele lor an conta lo voir, Commant Nostre Dame a li vint (102-103)	Cloches sonnant seules Denier miraculeux

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
A, IX	RENIEUR	Un autel a veü Ou une ymage bele fu De Nostre Dame an son seant Et an son braz tint son anfant. (167-170) Tantot li anfes et l'imaige Forme de cors et de visaige Recorut la tot visaumant (187-189) Nostre Dame vive sanbloit Et li anges qu'ele tenoit (191-192) Nostre Dame descent an bas Deseur l'autel ; an son seant, An son siege, mit son enfant. Ses mains jointes, s'agenoilla (202-205) Et Nostre Dame tantot mit Ses mains a sa cheveçaille, Sa robe ront, comment qu'il aille, Son piz a son anfant moutra, Les memales qu'il alaita. (210-214) Son anfant prit comme devant, Sel mit arrier an son seant. (223-224)		
A, X	DEUX RIVALES		Dou premier somme li avint Que Nostre Dame en son lit vint (56-57)	
A, XI	VISION PAR ANTICIPATION DU JUGEMENT DE L'ÂME		Lors fu ses esperiz ravis (22) Li deables lou vot seisir Quant Nostre Dame vint avant Et dit (42-44)	
A, XII	MORT DE JULIEN L'APOSTAT		Lors vint la tres douce Marie Ou si tres bele compaignie Com o ciel sont virges et saintes (169-171)	
A, XIII	PIED COUPÉ		Avis li ert certenemant Que Nostre Dame visaumant Venoit a li et lo senoit Et son pié sain et bel ravoit. (33-36) Tant ala issi chanlojant Que il li revint une nuit A grant joie et a grant deduit : Ce li sanbloit tout visaument Que la mere au roi qui ne mant Venoit a li (…) (50-55)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
B, I	DÉOLS	Ot de la royne Marie une ymage en une abaye sus une pierre haut assise. Son filz tenoit en itel guise com vous veez ailleurs souvent (121ra) (…) et en a feru ou bras l'ymage de Jhesu. Le bras o tout la main de pierre abati de ce cop a tierre et grosses goutes en chairent De cler sanc si que tuit le virent (121rb) L'ymage a la mere que fist ? Voiant trestout le pueple prist ses vestemens a descirer que tout rompi au detirer pour l'injure vilainne et grant faite a lui et a son enfant Et iluecques par la vertu du saint sanc qui i decouru furent faites miracles grans (121rc)		
B, II	PAYSAN DÉLIVRÉ DES DIABLES		Cest madame sainte Marie quant cele part les vit randir (…) dist (121vc)	
B, III	FIANCÉ DE LA VIERGE	Car une nuit li fu avis qu'il fu en son dormant ravis et estoit en une chapelle devant l'autel a la pucelle. Sus l'autel vit la glorieuse, la vierge mere, fille, espeuse qui de paradys est royne. La se sist la dame enterine. Son filz tenoit en son giron (122rb) Li bons Wales ot joie grant a la dame s'en vint courant a jenous[4] les mains tendi (ib.)		
B, IV	ROCAMADOUR, PÈLERINE VIOLÉE			Feu d'enfer
B, V	CHEVALIER REMPLACÉ AU TOURNOI		[Mariophanie déduite des propos des compagnons d'armes]	

[4] Toutefois le manuscrit Bibl. de l'Arsenal, 5204, a comme leçon « a l'ymage » (f. 146ra).

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
B, VI	FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE	Ele en est venue a l'eglise, s'a regardé l'ymage assise de la vierge sus i autel et de l'enfant que pot porter ; tenoit l'enfant en son devant. (124ra) « Quant du cors ne puis, de s'ymage se vueil en prendrai la venjance. » Com angoisseuse lors s'avance, L'ymage du filz a ostee. En sa meson l'en a portee Puis l'envelopa d'un lincuel (124rb)	La nuist meismes est apparue au vallet qui est em prison (124rb)	
B, VII	FEMME DE LAON			
B, VIII	CHEVALIER QUE NOTRE-DAME APPELA SON CHAPELAIN		Dont une nuit ainsi avint que la sainte dame a lui vint qui de paradis est royne et sa sainte face rosine et a sa gracieuse chiere moustroit bien qu'ele estoit la mere au dous nostre seingneur . Et bele s'est a ce mesel apparue que le soleill cler et sanz nue passait sa clarté a merveille. (126vc) Apres mout pou de tens avint que la mere Dieu li revint en biauté, en clarté si grant apparut com ot fet devant. (126vc)	
B, IX	PARTURIENTE JUIVE		Car des cieus une grant lumiere descendue est soudainnement qui sus la juive resplent. Une vois vint o la lumiere (128rc)	
B, X	PAUVRE CHARITABLE		Lors fu une vois descendue qui clerement fu entendue car moult est douce et feminine car c'estoit des cieus la roÿne. (129va)	

Deuxième collection anglo-normande

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I	JUITEL	Les pareis esteient curtinees, Les ymages bele deorees, verines beles, le alter bel (…) Icest enfant tant musa amunt e aval, sa e la, de la croiz choisi le grant luur E de l'ymage Nostre Seignur, E de la Marie, ke fu si bele (103va) Avis lui fu ke le ymage bele de la gloriouse mere e pucele s'entremetteit a cele feste d'acuminer la gent, cum fist le prestre (*ibid.*)	« Si vint la bele ke joe vi la a muster od les[1] Cristiens »	
II	THÉOPHILE		La benuré li apparut (107rb) Al ters jur lui apparut aprés (107vb) Este vus la treshonuré sa grant duçur li ad mustré : la chartre en sa main li porte (107vb-108ra)	
III	PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL		Kar ele memes tantost descent (109rb)	
IV	JULIEN L'APOSTAT		Endementers est issi avenu A l'esveke ke avis li fu Mult ducement en avisiun… (133-135) E enz miliu de cele grant mené Estut une dame coruné (141-142) Ceste avisiun veraie fu (169) Si lur cunta tut sun sunge, Ke il ne teneit pas a mensunge (239-240)	
V	SIÈGE DE CHARTRES			Chemise de la Vierge
VI	LARRON CONVERTI		« Jeo sunga ke jeo devei enz el cel munter Par un bels degrez ; si vint a l'encontrer Une bele dame, unke si bele ne vi » (109-111)	

[1] Le manuscrit donne *la cristiens*.

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
VII	NATIVITÉ NOTRE-DAME			Invention de sa fête
VIII	CHEVALIER PURIFIÉ PAR SA CONFESSION		Tant sovent sa dame apela Ke dist lui fist par avisiun (52-53)	
IX	LUMINAIRES DE SAINT-JEAN DE LATRAN		La dame la u la pape just Par avisiun li apparust (201-202)	
X	COMPLIES		La mere Deu si vint avant (22) Nul des altres ne la vist Fors cil en transe la u i gist. (29-30) « Vus conterai ke avis me fu » (83)	
XI	CLERC LUXURIEUX NOYÉ			Missive dans la bouche
XII	SAINTE MARIE L'ÉGYPTIENNE	Si veit peinte en la meisere Le ymage de la duce mere (116-117) Si vint devant le ymage tut dreit Nostre Dame (171-172)	[Voix céleste]	
XIII	ABBESSE GROSSE		E nostre dame li apparut Od trop bele compaignie (104-5)	
XIV	SACRISTINE	Devant l'ymage s'en est alé Nostre Dame & si li dist (25-6) Tant tost curt a sa ymage (63) Ses clefs i met devant l'image (95) Devant l'ymage vent nostre dame (165)	Lors la cheitive aparceit Ke la glorieuse servi aveit Cele seinte covent en sa figure Tut le tens ke ele fu en ordure. (228-231)	
XV	HILDEFONSE		Ke en sun studie, u il sist E enz icest livere lust, La gloriouse li apparut (15-17) La gloriouse li vint devant (44)	Chasuble
XVI	SACRISTAIN NOYÉ		Atant vint la beneite mere (59)	
XVII	CLERC DE CHARTRES		La gloriouse apparut A un seint homme la u il jut (39-40) E lur cunta tut de randun De la dame sa visiun (75-76)	Fleur en la bouche
XVIII	CINQ JOIES		La gloriouse li vint devant (31)	
XIX	PAUVRE CHARITABLE		La gloriouse lui apparut En la langur la u il jut (67-68)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XX	LARRON PENDU		Mes enz en l'eir de sun pan demeine Sustint ces pez ke il ne perdist aleine. (vv. 47-48)	
XXI	MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE		Au drein vint a la Marie (59)	
XXII	PÈLERIN DE SAINT-JACQUES		« Jeo vus preng cum felun Devant la seinte duce mere, Ke est de cete munde lumere » (132-134)	
XXIII	PRÊTRE IGNORANT		Kar la gloriuse en sunge aparut A l'aveske memes la nut (67-68)	
XXIV	DEUX FRÈRES DE ROME		Et pus se vint par la Marie (121)	
XXV	LABOUREUR MALHONNÊTE		E les angeles l'une menée Devant la mere benurée (81-82)	
XXVI	PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE		« Tant ke la duce benurée Passa par icele cuntrée » (75-76)	
XXVII	JÉRÔME NOUVEL ÉVÊQUE DE PAVIE		La dame apparut par avisiun (24) De chef en chef lur ad conté La visiun de la benuré. (45-46)	
XXVIII	CORPORAL DE L'ÉCLUSE			Linge blanchi
XXIX	IMAGE ÉPARGNÉE PAR UN INCENDIE, MONT-SAINT-MICHEL	La out un ymage ben entailé De la duce seinte benuré. (18-19) Tut art deske a l'ymage bele De la seinte duce pucele, Ke fu de fust & peinturée E mult curteisement ben dorrée, Corouné od sun corechef. (34-38) Issi sava la seinte pucele Sa ymage, ke fu si bele. (72-73) + *passim*		
XXX	CLERC DE PISE		La gloriuse li vint devant Tut en apert visablement (106-107)	
XXXI	MURIEL			Guérison le jour de la Purification
XXXII	JUIFS DE TOLÈDE		Le poeple oï une voiz clere Enz icel eir de la duce mere (21-22) Ceste pleinte fu ben oïe De la duce seinte Marie (55-56)	
XXXIII	PIED COUPÉ		Este vus ke li vent devant La mere Jhesu, le Tutpussant (109-110)	

	Motif	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
XXXIV	Muse		Atant avint ke a une nuit La duce Marie li apparut Od grant compainie de puceles (15-17) Le duz covent ke ele aveit avant Des puceles mena demeintenant (83-84)	
XXXV	Juifs de Toulouse			
XXXVI	Saint Bon		A une nuit atant avint, Tant cum il jut en oreisun, Il vit venir un processiun (48-50) Apres icele grant menée Este vus ke fu menée La treshaute duce reïne Des angeles (78-81)	Chasuble
XXXVII	Dunstan		Si k'il avint a une nuit Ke la gloriouse li apparut Devant l'auter apertement. (57-59)	
XXXVIII	Lactation, Fulbert de Chartres		Mes lui apparut mult ducement Cum franche & duce o queor gent (39-40)	Gouttes de lait
XXXIX	Lactation, Cancer à la gorge		Atant survint la duce mere (62)	
XL	Conception Notre-Dame			Invention de sa fête
XLI	Pèlerins en péril de mer			
XLII	Moine ivre		Este vus ke vint une pucele (57) Quant la pucele i vint curant (73) Survint mult tost la puce gente (87)	
XLIII	Vision de Vettinus			
XLIV	Moine de Bourgogne mort sans confession		« En memes le oure, en meme le point La gloriuse a may se joint » (89-90)	
XLVI	Moine d'Evesham		Estes vus ke vint la gloriuse, La seinte mere preciouse (23-24)	
XLVI	Magie noire		Li apparit une pucele la plus cointe e la plus bele (156ra)	
XLVII	Prêtre luxurieux		Estes vus ke devant lui veit Desus l'auter une dame ester (62-63)	

Annexe 2

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XLVIII	IMAGE EN GAGE	« E plegge vus troverai furmentel, La duce dame reïne del cel E le ymage de la Marie, Ke est al temple Seinte-Sophie » (27-30) Il nen aveit altre gage Fors soul la depeint ymage (33-34) « S'il veut fere un serment En presence de bone gent Sur le ymage seinte Marie Ke sun aver ne receüt mie, Ja n'ert retté la seint ymage Ke jeo ne aquite sun pleggage » (171-176) « Jeo vus jur par cest ymage Ke jeo receü pur plegge & gage, Ke de mun aver ren ne recui » (193-195) Le ymage respunt par fere resun (199)		
XLIX	VISION DU VILAIN DE BURY-SAINT-EDMOND		Si vit la reïne del cel En haut seer juste le autel. (49-50)	
L	TROIS CHEVALIERS			Sanctuaire
LI	NONNE QUI MOURUT SANS AVOIR ACHEVÉ SA PÉNITENCE	Sovent engeneilout ceste femme Devant le ymage nostre dame. (15-6)	« La vint u jeo esteie en peine, Bien say ke fu ma dame demeine » (83-84)	
LII	ABONDANCE	A genoilz se met la bone femme Devant le ymage nostre damme. (51-2)		Abondance de vin
LIII	DEUX RIVALES		Tant ke nostre dame li apparut (24) Mult pensa de cel avisiun E dotout fere mesprisiun (47-48)	

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
LIV	IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES	Ore vus cuntrai de un altre tel, De un altre ymage en meime le liu (6-7) Si ad emblé sa tresduz ymage (12) E se pena fere sa ordure Sur la duce seinte figure (19-20) La seint ymage fu sus porté E en le eglise fu reportée Par angles ke unke cele figure Ren ne tucha de cel ordure (25-28) Ke l'em puisse ben aviser Le ymage bele cel jur enter (47-48)		
LV	IMAGE PROTÉGÉE CONTRE DES ASSAILLANTS	Sule le ymage la duce dame Pur tuz poers nul de eus ne tame, E tuz se peinent a demesure Pur honir icele figure (63-66) La duce ymage ben se defend (79) E mult se repentent de l'uttrage Ke il firent a la seint ymage (85-86) + *passim*		
LVI	SIÈGE DE CONSTANTINOPLE	Joe oï cunter de un ymage peinte (1) Clostrent les portes e pus s'en vunt Devant le ymage a la benuré (10-11) Lores vunt a la seinte figure (34) Mult poit fere la virgine pure, Quant sa seinte duce figure Poet tant conforter la gent Par la vertu de l'Omnipotent (69-72)		

Annexe 2

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
LVII	PURIFICATION	E sa ymage funt porter Pur le poeple recunforter Od grant processiun par la cité. Ore poez oïr franche pité : Quel part ke l'em portout le ymage, S'en fuit le mort & le damage (51-56) Si tout cum a l'ymage fu aproché Tantost avereit sa garisun (60-61) En rues se feseint porter Pur la seint ymage esgarder (65-66) Trestuz bens lur abunderunt Par le ymage ke le honurerunt (75-76)		
LVIII	CHAMP FLEURI		Un angele ke out bele figure E fu trop bele creature L'enmeine par certe avisiun Par une trop bele regiun (89-92) Li clerc i muse tant ke il veit U la mere de misericorde seit. (179-180) La sue treshative sancté De la visiun prova la verité. (223-224)	
LIX	SAINT THOMAS ET LE PRÊTRE PERVERS		La gloriouse virgine & mere Li apparut od grant lumere (146-147)	
LX	MOURANT EN ATTENTE DE CONFESSION			La récitation quotidienne de l'*Ave Maria* protège de la mort subite.

Gonzalo de Berceo, Milagros de Nuestra Señora

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I	HILDEFONSE		Apareció.l la Madre del Rey de magestat, con un libro en mano de muy gran claridat (59ab)	Chasuble
II	SACRISTAIN NOYÉ		Acorrió.l la Gloriosa, reína general (88a)	
III	CLERC DE CHARTRES		pareció.l a un clérigo de buen entendimiento (105c)	Fleur en bouche
IV	CINQ JOIES	que de Sancta María amava su figura : siempre se inclinava contra la su pintura, avié muy grand vergüenza de la su catadura (116bd)	Apareció.l la Madre del Rei celestial (124a)	
V	PAUVRE CHARITABLE		la Madre glorïosa vínolo combidar ; fablóli muy sabroso, qeriélo falagar, udieron la palavra todos los del logar. (134bd)	
VI	LARRON PENDU	saludávala siempre contra su magestat (144d) siempre se inclinava contra la su figura (145b)	Metióli so los piedes do estava colgado las sus manos preciosas, tóvolo alleviado (150a-b)	
VII	MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE		Tornó en la Gloriosa, Madre del Nuestro Don, e en las otras vírgenes qe de su casa son ; fueron ellas a Christo con grand suplicación, por la alma del monge ficieron oración. (168)	
VIII	PÈLERIN DE SAINT-JACQUES		Propusieron su vozes ante la Glorïosa, fo bien de cada parte afincada la cosa ; entendió las razones la reína preciosa, terminó la varaja de manera sabrosa. (206)	
IX	PRÊTRE IGNORANT		La Virgo pïadosa, madre sin dicïón, apareció.l al bispo luego en visïón (228ab)	
X	DEUX FRÈRES DE ROME		Fue pora la Gloriosa qe luz más qe estrella (256a)	
XI	LABOUREUR MALHONNÊTE		*Luego qe esti nome de la sancta Reína* *udieron los dïablos cogieron.s d'y aína* (278ab)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XII	PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE		*« mas ovo a passar por y sancta María,* *ovo pesar e duelo del mal qe yo sufría. »* (296cd)	
XIII	JÉRÔME NOUVEL ÉVÊQUE DE PAVIE		A une omne católico, bien de religïón, Fablóli la Gloriosa, disso.l en vissïón (308ab)	
XIV	IMAGE ÉPARGNÉE PAR UN INCENDIE	en él rica imagen de precio muy granado (318d) Estava la imagen en su trono posada, so Fijo en sus brazos, cosa es costumnada, los reïs redor ella, sedié bien compannada, como rica reína de Dios sanctificada. Tenié rica corona como rica reína, de suso rica impla en logar de cortina, era bien entallada e de lavor muy fina (319a-320c) Nin ardió la imagen nin ardió el flabello, nin prisieron de danno quanto val un cabello (325ab) mas redor la imagen, quanto es un estado, non fizo mal el fuego ca non era osado (326cd)		
XV	CLERC DE PISE		vínoli la Gloriosa, plena de bendición (339c)	
XVI	JUITEL	vió sobre'l altar una bella figura, una fermosa duenna con genta creatura (357cd) Vió qe esta duenna qe posada estava, a grandes e a chicos ella los comulgava (358ab)	ca.l fazié la Gloriosa companna e solaz (366d) « La duenna qe estava enna siella orada con su fijo en brazos sobre'l altar posada, éssa me defendié qe non sintía nada. » (369bd)	
XVII	TROIS CHEVALIERS			Sanctuaire

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XVIII	JUIFS DE TOLÈDE		Fablólis voz del Cielo, dolient e qerellosa (416a) Udieron esta voz toda la clerecía, e muchos de los legos de la mozaravía ; entendieron qe era voz de sancta María, qe facién contra ella los judíos follía. (421)	
XIX	PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL		« Yo en esto estando, vino sancta María, cubrióme con la manga de la su almexía » (448ab)	
XX	MOINE IVRE		Vino sancta María con ábito onrrado, tal qe de omne vivo non serié apreciado (468ab) mas valió.l la Gloriosa (472c) veno sancta María como solié venir (476b)	
XXI	ABBESSE GROSSE	Y tenié la imagen de la Sancta Reigna (515) cató a la imagen (518b)	vío gran visïón (528c) apareció.l la Madre del Rey de magestat (529c)	
XXII	PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE		« Luego fo ella presta, adusso un buen panno, panno era de precio, nunca vid su calanno » (609ab)	
XXIII	IMAGE EN GAGE	Levólo a la glesia con Dios e con su guía, mostróli la imagen, la de sancta María, con su Fijo en brazos, la su dulz compannía (649ac) Abassó los enojos ante la magestat (655a) Fabló el crucifixo[1] (694a) Siempre en essi día qe cuntió esta cosa, qe fabló la imagen, la su vertud preciosa (697ab)		
XXIV	IMAGE PROTÉGÉE	de la Virgo gloriosa vidieron la figura con su ninno en brazos, la su dulz creatura (715cd)		Sanctuaire

[1] Il s'agit bien d'une statue de Vierge à l'Enfant, mais dans cette version, c'est le Christ qui parle ; c'est un vestige des états les plus anciens de la légende.

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XXV	THÉOPHILE	« Aunque me lo sufra Dios por su pïadat, qe pueda entrar entro veer la magestat » (813ab)	apareció.l de noche sancta virgo María (822c) La Reína de Gloria, Madre sancta María, visitólo de cabo en el tercero día (856ab) vínoli la Gloriosa con recabdo complido (867c) tornó a la eglesia do vío visïón (899c)	

Alphonse X, Cantigas de Santa María[1]

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
2	HILDEFONSE		deu-lle porend' huna alva (41)	Chasuble
3	THÉOPHILE	u vyu da Madre de Deus a omagen (36-37)	a carta trager-lle fez, e deu-lla ant'o altar (49-50)	
4	JUITEL		…ca lle parecia que ostias a comer lles dava Santa Maria, que viia resprandecer eno altar u siia e enos braços tener seu Fillo Hemanuel. (35-41) « A dona me comungou que vi so o chapitel. » (58-59) Quand' o moç' esta vison vyu (43-44) … « Non, ca eu cobri o que a dona cobria que sobelo altar vi con seu Fillo, bon donzel » (92-95)	
5	IMPÉRATRICE		Enton veno voz de ceo (114)[2] ca en dormindo a Madre de Deus direi-vos que lle fez : tolleu-ll' a fam' e deu-ll' huna erva de tal prez, con que podesse os gaffos todos guarecer. (127-129)	Herbe

[1] Seules apparaissent dans ce tableau les cantigas narratives.
[2] Ici la voix n'est pas identifiée.

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
6	ENFANT QUI CHANTAIT GAUDE MARIA		e que ouvera tal sono | que sempre depois dormira, ata que Santa Maria | lle disse (79-80)	
7	ABBESSE GROSSE		(…) e, come quen sonna, Santa Maria tirar lle fez o fill'(44-6)	
8	ROCAMADOUR	O lais que ele cantava | era da Madre de Deus, estand' ant' a sa omagen (17-18)		Cierge
9	SARDENAI	« huna semellança » (38) « ren da magestade / non lle veo a mente » (45-46) « e como non levas (…) / a omagen tigo » (56-7) « pois na majestade | viu tan gran vertude » (109) « e con ssa omagen | o monge foi fora » (144) « e deu-ll' a omagen » (166)		
11	SACRISTAIN NOYÉ		mas a Virgen que nos guia non quis falecer a seu chamado. (…) E pois chegou… (59-63)	
12	JUIFS DE TOLÈDE		oyron voz de dona, que lles falou piadosa e doorida assaz (13-14)	
13	LARRON PENDU		ante chegou muit' agina (17)	
14	MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE		Log' enton Santa Maria | a seu Fill' o Salvador foi rogar… (41-42)	
15	JULIEN L'APOSTAT		e ella logo ll' apareceu con gran poder de Santos afeito (89-90) San Basil' en sa vison viu (114) E pois da vison foi quito (119)	Armes ensanglantées
16	CHEVALIER AMOUREUX		pareceu-lle log' a Reinna esperital (62)	
17	FEMME DE ROME		Santa Maria lle diss' (60)	
18	SEGOVIA	per a omagen onrrar que no altar siia da Virgen que non á par (21-23) …que veno y con mui gran sesta ant' a omagen orar (37-39)		
19	TROIS CHEVALIERS			
21	ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS			Invocation de la Vierge
22	CHEVALIER PROTÉGÉ CONTRE SES ENNEMIS			

Annexe 2

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
23	ABONDANCE			Abondance de vin
24	CLERC DE CHARTRES	se via omagen seer de Santa Maria, correr ya lá sen tardança (15-17)	Santa Maria en vison se mostrou a pouca sazon a un prest' (29-31)	Fleur en bouche
25	IMAGE EN GAGE	« Sas omagenes, que veer posso, dou-t' en fiadoria. » (47-48) e as omagenes lle mostrou o crischano (52-53) « e se o disser en mia faz a ta omagen, feito seja » (151-152) … « Ai, Majestade de Deus, se esta paga fiz, rogo-te que digas verdade » (159-161)		
26	PÈLERIN DE SAINT-JACQUES		Log' ante Santa Maria veneron e rezonaron quanto mais poderon (90-91)	
27	SYNAGOGUE	e aos judeus tan tost' appareceu omagen da Virgen pintada seer (52-53)		
28	SIÈGE DE CONSTANTINOPLE	… e consellou que ant' a majestade da Virgen fossen queimar candeas (43-46)	E ben ali y deceu, de Santos gran conpanna con ela appareceu (68-70) Ali u ergeu os seus ollos contra o ceo, viu log' a Madre de Deus (95-97)	
29	GETHSEMANI	foron achadas figuras da Madre de Deus, assi que non foron de pinturas (10-12)		
31	SEGOVIA	…e parou-ss' ant' a omage (57)		
32	PRÊTRE IGNORANT		Aquela noit' ouve lo Bispo veuda a Santa Maria l con cara sannuda (33-34)	
33	PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE		« Santa Maria guardar me quis por merecimentos non meus » (65-67)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
34	IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES	Huna omage pintada na rua siya en tavoa, mui ben feita, de Santa Maria (10-11) a omagen foi sacar do logar balorento (23) a omagen quant' en si muy bono cheiro dava (26) que d'oyo semellança correu daquela omage gran avondamento (36-37)		
35	LAON			Cheveux de la Vierge
36	ABBÉ EN MER			Cierge sur le mât
37	PIED COUPÉ		Logo a Santa Virgen a el en dormindo per aquel pe a mano yndo e vinindo trouxe muitas vezes (31-33)	
38	IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE	porque viu y ben entallados en pedra Deus con ssa Madre sser (39-40) « son muit' enganados os que nas omagenes de pedra querer creer ; e por que vejas com' errados sson, quer' eu ora logo cometer aqueles ydolos pintados. » (46-50) mas sa Madre os seus deitados ouve sobr' el, con que llo foy erger, e a fror que con apertados seus dedos tinia foy logo deytar. (57-60) Mayores miragres ouv' y mostrados Deus, que sangui craro fez dessa ferida correr do Menyno, e os panos dourados que tinia a Madre fez ben sso as tetas decer, assi que todos desnuados os peitos ll' ouveron de parecer ; e macar non dava braados, o contenente parou de chorar. (62-69) Pois esto disse, pernas e		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		costados e a cabeza foi log' ant' a omagen merger (98-99)		
39	IMAGE ÉPARGNÉE PAR UN INCENDIE	*Torto seria grand' e desmesura de prender mal da Virgen ssa figura.* (refrain) …mas non foi u siia a omagen da que foi Virgen pura (12-13) E como quer que o fogo queimasse en redor da omagen quant' achasse (15-16) Assi guardou a Reyna do Ceo a ssa omagen (20-21) non tangeu sa omage veramente, ca de deu Fill' el era creatura (27-28) que solament' os fios defumados non viron do veo, nena pintura (…) Da omagen nen ar foi afumada (32-35)		
41	SOISSONS			Sanctuaire
42	FIANCÉ DE LA VIERGE, ANNEAU AU DOIGT	…e poren foran tirar a majestad' ende fora, | que estava no altar (13-14) …e viu a omage | tan fremosa parecer, e foi-llo meter no dedo (29-30) e a omagen o dedo cono anel encolleu (43)	e el dormindo, en sonnos | a Santa Maria vyu, que o chamou mui sannuda (64-65) e a Virgen groriosa | fez-lo outra vez dormir, que viu jazer ontr' a novia | e ssi pera os partir, chamand' a el mui sannuda (73-75)	
43	SALAS			Sanctuaire
44	SALAS			Sanctuaire
45	VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT		e contou aqueste feito | mui tost' a Santa Maria ; ela log' a Jeso-Cristo | aquela alma pidia (67-68)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
46	IMAGE DU SARRASIN	foi en pera ssi fillar huna omagen que vyu da Virgen que non á par (26-28) quand' à omagen enton viu duas tetas a par, de viva carn' e d' al non, que foron logo manar e deitar leite come per canudos (63-68)		
47	MOINE IVRE		e a Santa Maria | mui de rrijo chamou, que ll' appareceu log (28-29) mas acorreu-lle logo | a Virgen de bon prez (34) mas a Virgen mui santa | deu-lle con un baston (39)	
48	MONTSERRAT			Sanctuaire
49	SOISSONS		E en aquel gran lum' enton viron huna mui bela moller de corp' e de faiçon, e ben come donzela lles pareceu (52-56)	
51	IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE	que fillaron a omagen, | por seer mais anparados da Virgen enton, Santa Maria (22-24) E logo sobela porta | do castelo a poseron e, aorando-a (28-29) e diss' a outro da vila, | que poseran por porteiro, que pera guarir da omagen s'escudara, que veness' abrir a porta que el serrara. (43-47) A omagen atan alte | que chegou preto da teta, per guarda-lo baesteiro, | e feriu-lli a saeta. (56-57) E os genollos ficados | aorou a magestade (70)		
52	MONTSERRAT			Sanctuaire
53	SOISSONS		e viu en vijon a Madre | de Deus (37)	
54	LACTATION, CANCER À LA GORGE		vee-lo veno a Virgen Maria (52)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
55	SACRISTINE	ben ant'a ssa majestade (15) (…) e enton sse foi chorando pera a ssa majestade (37-8)	(…) chegou a Santa Reyna (50)	
56	CINQ JOIES			Fleurs en bouche
57	MONTSERRAT			Sanctuaire
58	NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT		Pois esto disse, foi-ll' aparecer Santa Maria (45-46)	
59	NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT	ya beyjar, sen mentir, (…) Os pees da majestade (31-33) e à omagen correu por se dela espedir (58-59) Mas chorou logo dos ollos a Madre do Salvador (63-64)		
61	SOISSONS			Soulier de la Vierge
62	ENFANT EN GAGE			Inspiration[3]
63	CHEVALIER REMPLACÉ AU COMBAT		[Le chevalier est remplacé au tournoi pendant qu'il récite l'office de la Vierge, mais on ne sait par qui.]	
64	AIDE À LA CHASTETÉ	mostrou-ll' a omagen da Virgen, Madre de Deus (37)		Soulier trop étroit
65	EXCOMMUNIÉ		e a mea noite aque-vo-los santos con Santa Maria (151-152) …e cada noite viron a Santa Maria (231-232)	
66	SAINT BON		…tan santo que viu sen contenda, (…) Na capela u jazia, a do Bon Talan (12-16)	
67	DIABLE SERVITEUR			Protection par une prière quotidienne à la Vierge
68	DEUX RIVALES		e dormindo viu en vijon Santa Maria con grand' az (26-27)	
69	TOLÈDE		E a destro viu estar da capela de gran fremosura huna donzela (45-46) u viu a preto do altar seendo a Virgen, d'Elisabet coirmana (87-88)	

[3] « ben commo se lle ouvesse dito / Santa Maria » (vv. 36-37).

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
71	SALUTS ABRÉGÉS		viu a Santa Maria (23) Dentro no dormidoiro | en seu leit' u jazia Por dormir mui cansada, | e pero non durmia. Enton a Virgen santa | ali ll' apareçia (25-27)	
72	JOUEUR MALCHANCEUX		*Apparition d'un défunt*	
73	CORPORAL DE L'ÉCLUSE			Nettoyage du corporal
74	PEINTRE QUI ENLAIDISSAIT LE DIABLE	Porend' un dia o espreytou aly u estava pintando, com' aprendi, a omagen da Virgen, segund' oý (25-27)		
75	MORTS SIMULTANÉES DE L'USURIER ET DE LA PAUVRE VEUVE		…viu a que beneyta seja, Madre do que se non paga | de torto nen de peleja (84-85) …e viu a Virgen | tan fremosa e tan crara (134) … mas acorreu-lle mui çedo a Virgen Santa Maria, | que o tirou pelo dedo fora daquel lugar mao… (164-166)	
76	FEMME QUI PRIT SON ENFANT À LA VIERGE	*Quenas sas figuras da Virgen partir quer das de seu Fillo, fol é sen mentir.* (refrain) que aa omagen foi e ll' o Fillo tolleu per força dos braços e desaprendeu (27-28)		
77	LUGO			Guérison dans un sanctuaire marial le jour de l'Assomption
78	INNOCENT SAUVÉ D'UN CHÂTIMENT INJUSTE			Office marial
79	MUSE		E esto fazendo, a mui Groriosa Pareçeu-ll' en sonnos, sobejo fremosa (17-18) Atant' ouve Musa sabor das conpannas que en vision vira (32-33) e Santa Maria ll' ouv' apareçuda (44)	
81	GONDRÉE			Sanctuaire

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
82	DÉMONS EN FORME DE PORCS		E a Groriosa tan toste chegou e ant' aquel frade logo se parou (36-37)	
83	PRISONNIER LIBÉRÉ			Sanctuaire
84	FEMME JALOUSE	e ant' a omagen ss'ya (23) E parou-ss' ant' a omagen (56)	El assi muito chorando,	a Virgen ll' apareçeu (61)	
85	PRISONNIER LIBÉRÉ		…e en sonnos viu Santa Maria mais fremosa que o sol (23-24)	
86	PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL		… e tan toste chegou e a sua manga sobr' ela parou (46-47)	
87	JÉRÔME		a un sant' om' apareçeu a Virgen que nos guya (20-21) E pois lle foi apareçer (26)	
88	MOINE DÉLICAT		… viu de lado cabo da porta estar a Virgen de que falei (68-70)	
89	PARTURIENTE JUIVE		…ll'ouve log' enviada (…) Tamanna craridade ben come se o sol entrasse aly ; e de verdade lle diss' huna voz que chamasse de coraçon e rogasse a santivigada (36-43)	
91	SOISSONS		Porend' huna noit' aveno que lume lles pareceu grande que do ceo veno, e log' enton decendeu Santa Maria, e a terra tremeu quando chegou a Sennor celestial. (41-46)	
92	GUÉRISON, CÉCITÉ		Enton logo ss'a dormeceu, e a Virgen ll'apareceu (29-30)	
93	GUÉRISON D'ENFANT		… mostrou-xe-ll' enton a Virgen groriosa (33-34)	
94	SACRISTINE		ca en seu logar entrou e deu a todo recado de quant' ouv' a recadar (66-68)	
95	PRISONNIER LIBÉRÉ			
96	TÊTE TRANCHÉE		« Mas non quis a Virgen, das outras mellor, (…) Que per nulla ren o demo levasse mia alma… » (54-57)	
97	ENTOURAGE ALPHONSIN			
98	ENTRÉE À L'ÉGLISE INTERDITE			Portes closes

	Motif	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
99	Image protégée de la destruction	E as omages toller das paredes e raer (22-23) Huna viron y seer e mais bela parecer das outras (29-31)		
101	Soissons		Que logo ll' apareceu (29)	
102	Protection lors d'un accident			
103	Extase de trois-cents ans		[Vision du paradis]	
104	Hostie volée			Sang s'écoulant d'une hostie
105	Pucelle d'Arras		u pareceu a huna menyna (9) « ca Santa Maria mio fez jurar, que mi apareceu no orto, no prado » (38-39) ll'apareceu a Sennor das reynnas (100)	
106	Soissons			Sanctuaire
107	Segovia			Sanctuaire
108	Déformation monstrueuse			Châtiment divin
109	Salas			Sanctuaire
111	Clerc luxurieux noyé		Mas a Madre do onrrado Jeso-Crist' a seu chamado veno (46-48)	
112	Embarcation protégée de la tempête			
113	Montserrat			Sanctuaire
114	Salas			Sanctuaire
115	Enfant voué au diable		« viron a Emperadriz do Ceo » (299-300)	
116	Luminaires s'allumant seuls			Cierges
117	Chartres			Sanctuaire
118	Salas			Sanctuaire
119	Juge dévot		En esto chegou a Virgen Santa verdadeyra (43)	
121	Couronne de roses	…e a ponya | na sa omagen (17)	E ar viron huna dona | huna guerlanda fazer de rosas e el con ela | do outro cabo poner (35-36) …e daquesto | o cavaleiro non vyu nulla ren, nen sol a dona, | nen da guerlanda sentiu que en sa mano tevesse (50-52)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
122	ENTOURAGE ALPHONSIN	e dentro huna ssa figura sé feita como quando pariu e jaz (12-13) Esta fez pintar o Emperador, o que de tod' Espanna foi sennor ; mas o bon Rei don Fernando mellor a pintou toda, o corp' e a faz. (15-18) « poren deitar-t-ey ant' os pees seus da ssa omagen da Madre de Deus » (41-42)		
123	DIABLES MIS EN FUITE			Chandelle
124	MOURANT EN ATTENTE DE CONFESSION			
125	MAGIE NOIRE		…e a Virgen poren ll' apareceu… (19-20) …pareceu-ll' a Madre de Deus (88) Foi-ss' enton a Virgen santa | aa donzela, ali u dormia (103-104)	
126	ELCHE			Sanctuaire
127	LE PUY	E tantas vezes diss' esto, | que adormeceu aly u sse jazia tenduda | chorando ant' o altar. (…) E sonnou que a omagen | lle diss (49-52)		
128	HOSTIE DANS LA RUCHE	e viu y Santa Maria, | mui fremosa e mui crara, con seu Fillo Jhesu-Cristo | en seus braços, que criara, que tinia abraçado | e el ela abraçada. (33-35)		
129	SALAS			Sanctuaire
131	EMPEREUR ENSEVELI		de noit' en vison o Patriarca viu a Santa Maria (67-68)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
132	FIANCÉ DE LA VIERGE	e ant' a ssa magestade de guardar-la prometia (34-35)	E u estava dizendo sas oras devotamente, un mui gran sono correndo o fillou tan feramente que caeu ; e en jazendo dormindo viu mui gran gente que do ceo decendia, (…) E a Virgen escolleyta tragia eno meogo da companna (85-95)	
133	ELCHE			Sanctuaire
134	PIED COUPÉ		e per huna vidreira con craridade entrou na eigreja a de gran bondade. (31-32) mais la Madre de Deus lle diss' (66)	
135	FIANCÉS UNIS PAR LA VIERGE			
136	IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE	*Poi-las figuras fazen dos santos renenbrança,* *Quenas cuida desonrrar mui fol é sen dultança.* (refrain) u estav' huna omage da que sempre seja beneita, feita de marmor, de mui gran sobeja beldade, en que as gentes avian fiança. (13-15) … jogavan ant' a Majestade (20) …que ao Fillo da omagen ya corrend' e log' huna pedra por ssa malandança (…) Lle lançou por eno rostro feri-lo Menynno. Mais la Madr' alçou o braço logo mui festyno, e eno coved' a pedra fez-ll' un furadynno (25-30) Des i el Rei a omagen ben guardar mandava, e o pintor dessa vila toda a pintava ; mais o braço per nihuna ren non llo tornava com' ant' era, ca non quis Deus por sinificança. (38-41)		
137	AIDE À LA CHASTETÉ			

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
138	JEAN BOUCHE D'OR		…a do bon talan chegou e tiró-o dali… (42-43) mais aa outra noite ll' apareceu con seu Fill' en braços, e viu en vijon (…) Que pelas tetas, como menyno faz, tragia sas manos come a quen praz de mama-las (54-59)	
139	ENFANT QUI OFFRIT SON PAIN AU CHRIST	parou-ss' en az (…) Cabo do Fillo daquela omagen (35-37) Mais la figura da Virgen mui sagen diss' a seu Fillo (39-40) Quand' esto diss', a omagen de Cristo respos ao menynno (50-51)		
141	GÉNUFLEXIONS RÉCOMPENSÉES		…e log' y foi vinida, (…) Que o ergeu mui toste pela destra mano (34-36)	
142	ENTOURAGE ALPHONSIN			
143	ANDALOUSIE			
144	ANIMAUX			
145	JEAN L'AUMÔNIER			Messager divin
146	ALBESA			Sanctuaire
147	ROCAMADOUR			Sanctuaire
148	CHARTRES			Chemise de la Vierge
149	VISION EUCHARISTIQUE		(…) e por ela catando, viu a que de Deus Madre foi per ssa gran cordura, (…) Con seu Fillo nos braços, aposta e fremosa. (30-33)	
151	AIDE À LA CHASTETÉ	Ca enquant' el os genollos | ficav' e « Ave Maria » | dizia mui simpremente aa Virgen, de Deus Madre, | contra el sse levantava, | veendo-a essa gente. (40-41)		Église illuminée
152	VISION		…pareceu-ll' a Groriosa con huna branqu' escudela | de prata (21-22)	
153	ROCAMADOUR			Sanctuaire
154	JOUEUR MALCHANCEUX			Châtiment divin

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
155	CHEVALIER D'ALEXANDRIE			
156	GUÉRISON, LANGUE TRANCHÉE			Nouvelle langue
157	ROCAMADOUR			Sanctuaire
158	ROCAMADOUR		aque ven Santa Maria (16)	
159	ROCAMADOUR			Sanctuaire
161	SALAS	seu sinal sigo tragia, en que era figurada | mui ben a ssa Majestade (9-10) Dizend' esto, a omagen | foi poner eno meogo de ssa vinna… (27-28) mas en aquestes non davan du a omagen estava… (34-35)		
162	IMAGE QUI REFUSE D'ÊTRE DÉPLACÉE	*A sas figuras muit' onrrar devemos da Virgen sen par.* (refrain) duna omagen que comprar foi un cavaleir' e y dar (…) Na ssa eigreja… (16-19) e ele logo manaman foi a omagen do altar toller ; mas en outro dia achar a foi u x' ante soya estar. (35-38) e por aquesto comediu que a omagen tornasse poren u ll' o bispo fora mandar (42-44) … e achou ant' a cruz a omagen… (50-51)		
163	SALAS	E catando a omagen… (21)		
164	SALAS	Ond' a omagen da Virgen | foi daquesto tan yrada, (…) Que deu huna voz tan grande… (24-26) e a omagen tan toste | redrou seu Fillo de ssi, e perdeu ssa fremosura | e tornou descoorada (28-29) O bispo d'Osca y veno, | que tev' o feito por mal, e fez faze-la enmenda ; | e a omagen sen al		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		chegou log' a ssi seu Fillo, | e esto foi gran sinal que o feito perdonara. | Pero non ouve cobrada (…) Sa coor com' ant' avia (36-41)		
165	SIÈGE DE TARTUS			Armée angélique
166	SALAS			Sanctuaire
167	SALAS			Sanctuaire
168	SALAS			Sanctuaire
169	ÉGLISE PROTÉGÉE DE LA DESTRUCTION			Sanctuaire
171	SALAS			Sanctuaire
172	SALAS			Sanctuaire
173	SALAS			Sanctuaire
174	JOUEUR MALCHANCEUX		e viu enton en dormindo | a Virgen santa… (28)	
175	LARRON PENDU		e o sofreu en sass manos | que non colgou da garganta (62)	
176	SALAS	…e dar-lli-ia mui granados (…) Dones e a ssa omagen faria, com' aprix eu, de cera… (13-16)	E u jazia dormindo, | a viu (20)	
177	SALAS			Sanctuaire
178	SALAS			Sanctuaire
179	SALAS			Sanctuaire
181	ACCROCHAGES FRONTALIERS	e logo fora sa vila | a sina sacar mandasse da Virgen Santa Maria (21-22)		
182	LARRON PENDU			
183	IMAGE QUI ASSURE L'ABONDANCE	*Pesar á Santa Maria* | *de quen por desonrra faz* *dela mal a ssa omagen,* | *e caomia-llo assaz.* (refrain) En aquel castel' avia | omagen, com' apres' ei, da Virgen mui groriosa, | feita como vos direi de pedra ben fegurada… (10-12)		
184	PROTECTION D'UN NOUVEAU-NÉ			
185	ACCROCHAGES FRONTALIERS	E os que dentro jazian | ouveron tan gran pavor que fillaron a omagen | da Madre do Salvador que estava na capela, | desi fórona poner (…) Ontr' as amenas… (71-75)		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
186	INNOCENT SAUVÉ D'UN CHÂTIMENT INJUSTE		…a dona fiel contou que a Madre de Deus Manuel a livrara dele… (80-82)	
187	FAMINE DE JÉRUSALEM			Blé
188	IMAGE DANS LE CŒUR	e eno coraçon dentro | ll' acharon y sen mentir omagen da Groriosa, | qual x' ela foi fegurar (34-35)		
189	SALAS			Sanctuaire
191	PROTECTION LORS D'UN ACCIDENT			
192	TOLÈDE		a Sennor de prez, a mui verdadeira e Virgen enteira, come lumeneyra sse lle fez veer (88-92) e chana- mente lle contou que viu da louçana Virgen… (139-142)	
193	NOYADE ÉVITÉE		e porend' o guardou ela | e feze-lle no mar vias que o non tangess' a agua | e lle non fezesse guerra. (47-48)	
194	JONGLEUR PROTÉGÉ CONTRE DES AGRESSEURS			
195	CHEVALIER MORT AU TOURNOI		Mas deu-ll' en conorte de noit' u durmia a mui Graciosa (121-123) A moç' esperduda sse foi, e viuda a Virgen sannuda ouve… (167-170)	Nom de la Vierge Rose en la bouche
196	IDOLE PAÏENNE MÉTAMORPHOSÉE EN STATUE MARIALE	queria de gran maneira componer huna omagen | d'idolo… (23-24) achou dona con seu fillo, | ben como sse o criasse, tenendo-ll' a teta 'm boca… (34-35) e pois el viu a omagen | daquela que sempre seja beneita… (48-49)		
197	TERENA			Sanctuaire
198	TERENA			Sanctuaire
199	TERENA			Sanctuaire
201	MÈRE MEURTRIÈRE		Enton a Virgen santa | ll'apareceu de chano (55)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
202	POÈTE RÉCOMPENSÉ	Mais a cabo duna peça | a omage s'enclinou dela e mui passo disse… (39-40) e veredes a omagen, | por seerdes en mais fis, ode dia enclinada | estar dentr' en San Vitor. (44-45)		
203	ABONDANCE			E foi e achou-a chena de farynna (27)
204	SAINT DOMINIQUE		…E entrou ela u ele jazia | e mui ben o confortou (20-21) San Domingu' en outra casa | jazia long' e viu ben com' entrou Santa Maria… (34-35)	
205	PROTECTION LORS D'UN ACCIDENT	semellou lles a omagen | de com' está fegurada a Virgen Santa Maria | que ten seu Fill' abraçado (54-55)		
206	PAPE LÉON		seu enguento | aduss' a bona Sennor e untou-lle ben a chaga… (41-42)	
207	CHEVALIER VINDICATIF	e pos que viu a omagen | da Virgen y, o soltou, e omildou-ss' a omagen | e disso 'graças' poren (18-19)		
208	HOSTIE DANS UNE RUCHE	e a omagen cousiu da Virgen cono seu Fillo | sobr' ele, e ar sentiu un odor tan saboroso | que logo foi convertudo (41-43)		
209	ENTOURAGE ALPHONSIN			Codex des Cantigas
211	ELCHE			Abeilles
212	TOLÈDE	e en prezes sse meteu ant' a seu Majestade… (42-43)	E jazend' entre dormindo, antolluu-xe-lle assy que seu sartal lle levava aquela moller per y (56-57)	
213	TERENA			Démon[4]
214	ROCAMADOUR			Dés

[4] Le diable prend les traits d'un fidèle de Marie pour subir à sa place les coups de ses ennemis. Il se fait dans ce poème l'instrument de la volonté mariale.

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
215	IMAGE PROTÉGÉE CONTRE DES ASSAILLANTS	*Con gran razon é que seja* | *de Jeso-Crist' amparada* *a omage da ssa Madre,* | *Virgen santa coronada.* (refrain) e depois os crucifissos | e as omayas britavan (17) e romperon a eigreja | da Virgen Santa Maria, e huna omagen sua | foi deles logo levada (22-23) e deron-ll' | a omagen da Reyna, Virgen santa groriosa ; | e en panos que tinia ricos fez que a omagen | fosse log' envorullada. (66-68)		
216	CHEVALIER QUI VENDIT SA FEMME		E sayu Santa Maria | de tra-lo altar enton, e assi a semellava | que diriades que non era se non essa dona (35-37)	
217	VILASIRGA			Entrée de l'église interdite
218	VILASIRGA			Sanctuaire
219	IMAGE DU DIABLE NOIRCIE	*Non conven aa omagen* | *da Madre do grorioso* *Rey que cabo dela seja* | *figura do dem' astroso.* (refrain) E fez y vinyr maestres | sabedores de tallar e eno marmor mui branco | mandou-lles y fegurar omagen da Virgen Santa | Maria que nos anpar, que tinya en seus braços | o seu Fillo precioso. (16-19)		
221	ENTOURAGE ALPHONSIN			
222	ARAIGNÉE DANS LE CALICE			
223	TERENA			Sanctuaire
224	TERENA			Sanctuaire
225	ARAIGNÉE DANS LE CALICE			
226	ÉGLISE ENGLOUTIE			
227	VILASIRGA		(…) pareceu-ll' a Groriosa (40)	
228	TERENA			Sanctuaire
229	VILASIRGA			Sanctuaire

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
231	COLONNES DE CONSTANTINOPLE		Mai-la de gran piedade, mui sag' e de gran bondade, mostrou-sse con claridade ao maestr' u durmia. (45-48)	
232	VILASIRGA			Sanctuaire
233	CHEVALIER PROTÉGÉ CONTRE SES ENNEMIS			
234	VILASIRGA			Sanctuaire
235	ENTOURAGE ALPHONSIN			
236	MÈRE SAUVÉE DE LA NOYADE		Ele aquesto rogando, | foi-lle log' apareçer a Virgen Santa Maria | e foi-a logo prender pela mano… (26-28)	
237	MOURANTE EN ATTENTE DE CONFESSION		E chegou logo ben aly | a Santa verdadeyra, que lle diss' enton (81-82)	
238	JOUEUR MALCHANCEUX			
239	IMAGE EN GAGE	*Guardar-se deve tod' ome* | *de jurar gran falssidade* *ant' a omagen da Virgen,* | *que é Sennor da verdade.* (refrain) « Ide fazer jura ant' a Majestade (…) Da Virgen… (24-27)		
241	PROTECTION LORS D'UN ACCIDENT			
242	BURGOS		mas acorreu-lle a Virgen, | a Madre do alto Rey, ata que veno a gente | e o fez en decender (33-34)	
243	VILASIRGA			Un bourdon, fabriqué très lourd par pénitence, se brise en deux au pied de l'autel de la Vierge et ne peut être déplacé.
244	DÉFORMATION MONSTRUEUSE			Châtiment divin
245	PRISONNIER LIBÉRÉ	e ant' huna majestade | da Sennor que nos aduz quanto de ben nos avemos… (102-103)	E el aquesto dizendo, | una dona enton entrou per meogo do paaço (65-66)	
246	PORTES D'UNE ÉGLISE S'OUVRANT SEULES		Enton huna dona bela | e nobre ll'apareceu (41)	
247	SALAS			Sanctuaire

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
248	RÉCONCILIATION D'ENNEMIS			
249	BURGOS			
251	ENFANT QUI OFFRIT SON PAIN AU CHRIST (VARIANTE)	vyu huna Majestade | enos braços tener (…) Seu fillo. E de pedra | eran ambos non d'al (18-20) Lofo ela ss'esfurtava | e ya-sse parar ant' aquela omagen… (27-28) e con' est' à omagen | colleu tan grand' amor (32) veno-ll' a coraçon de pedir o seu fillo | da omagen enton que faagar podesse | e en braços coller. (36-38) e viron-lle pedir o fill' aa omagen, | e viron-lle tender (…) Os braços que llo désse. | E ela ar tendeu os seus braços e deu-llo… (42-46) e a omagen logo | seu fill'a ssi tirou (52) « Padre santo, | que pod' esto seer (…) Desta moça que 'filo' | chama, e al non diz, por un da Magestade | pintad' e con verniz ? » (78-81)		
252	BURGOS			Sanctuaire
253	VILASIRGA	E tan tost' o bordon grosso | quebrou pelo meo logo, que posera con ssa mano | el ant' a ssa Magestade. (53-54)		
254	DIABLES MIS EN FUITE PAR LE NOM DE LA VIERGE			Nom de la Vierge
255	FEMME DE LAON	« ant' a Magestade vos me parade » (85-86) e ela log' en terra se tendeu ant' a omagen… (90-91)		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
256	ENTOURAGE ALPHONSIN	fez trager huna omagen , | mui ben feita de metal, de Santa Maria… (27-28) « Ca pois eu a sa fegura | vir, atal creença ei que de todos estes maes | que atan toste guarrei. » (30-31)		
257	ANDALOUSIE			
258	ABONDANCE			
259	RÉCONCILIATION D'ENNEMIS		Ca lles veno en sonnos e assi lles diss' (11-12)	
261	VISION DES SAINTS SUR UN PONT DE LUMIÈRE		E pois nove dias foi acabar, huna noite quiso Deus que veer o podesse ; ca viu gran lum' entrar per huna estr' e per outra passae, como per pont', e passada fazer (…) Per y os santos. (36-42)	
262	SALVE REGINA		como lle mostrou a Virgen, | que non ouve conpanneira (33) e contou-lles como viu a Virgen Santa Maria | e como a todos oyu ben cantar 'Salve Regina'… (41-43)	
263	GUÉRISON, PARALYSIE		Un dia fazend' aquesto, | mostrou-sse-lle, sen dultar, a Virgen Santa Maria… (23-24)	
264		foron aa omagen | que San Luchas fezera da Virgen groriosa … (22-23) Esta omagen era | en tavoa pintada mui ben e muit' aposto, | e assi fegurada como moller que fosse | mui ben faiçonada, como a Virgen santa | pareceu, parecia. (26-29)		
265	JEAN DAMASCÈNE		Mais la que senpre aduz ben, trouxe a mano e eno tocon (…) Lla pos… (132-135)	
266	BURGOS			Sanctuaire
267	ROCAMADOUR		El esto dizendo, log' a Virgen santa veno… (75-76)	
268	VILASIRGA			
269	SOISSONS		« falo con Santa Maria, | que me fezo resorgir » (39)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
271	ACCROCHAGES FRONTALIERS			
272	IMAGE DE SAINT-JEAN DE LATRAN	… « Quand' esta omagen | que eu vejo se mover desta pared' a est' outra | e ss' alá toda mudar (…) Que éste da groriosa | Virgen e Madre de Deus » (32-35) … e log' a omagen viu estar na outra pared'… (42-43) « ca en mudar-ss' a omagen | por ti, mostrou-te que ben de coraçon t' á parcida | a Sennor que nos manten. » (51-52)		
273	AIDE À L'ACCOMPLISSEMENT D'UNE ŒUVRE			
274	AIDE À L'ACCOMPLISSEMENT D'UNE ŒUVRE		El yndo per un camyno, | a Virgen ll'apareçeu (19) … áque-vo-la Virgen ven e pareceu ao frade (59-60)	
275	TERENA			Sanctuaire
276	SEGOVIA			
277	ACCROCHAGE FRONTALIER			
278	VILASIRGA			Sanctuaire
279	ENTOURAGE ALPHONSIN			
281	RENIEUR	A magestade de Santa | Maria viu u ficou de fora o cavaleiro, | e a ssa mano levou contra el e sinal fizo | que entrass' ; e espantou s'a gente por neun ome | a magestade chamar. (50-53)		
282	SEGOVIA		… « Non, ca en saendo | chamey a Madre de Deus, que me fillou atan toste | logo enos braços seus » (31-32)	
283	TERENA			Sanctuaire
284	DIABLES MIS EN FUITE PAR L'AVE MARIA		… « Non veedes vinnir a virgen groriosa ?… » (46-47)	
285	SACRISTINE	chorand' ant' huna sa omagen que era mui bela (45) … ca vinia deant' a magestade que ll'a porta choya. (48-9)	… a Virgen santa do bon prez parou-sse-ll' en cruz ena porta (71-2) … que apparecia a ela en dormindo (100-1)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
286	JUIFS MOQUEURS			
287	PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE		Mas sana a pos na riba | a Sennor que nos manten (28) mas tan toste foi con ela | a Reynna sperital (37)	
288	DUNSTAN		E el de noite jazendo, | chegaron y muitos santos cona Virgen groriosa… (21-22)	
289	ATOCHA			Sanctuaire
291	PRISONNIER LIBÉRÉ		appareceu-ll' a Virgen, | a que de todo ben praz (46)	
292	ENTOURAGE ALPHONSIN	ssa omagen na mezquita | ponya eno portal (29) …« Non quer' est' anel tener migo, | mas da-lo en offreçon aa omagen da Virgen | que ten vestido cendal » (72-74) « di a meu fillo que ponna | esta omagen de San- ta Maria u a myna | está, ca non é de pran guisado de seer tan alte | com'ela, nen tan ygual. » (77-79)		
293	DÉFORMATION MONSTRUEUSE	…e viu sobr' ela estar huna mui bela omagen | da Virgen que non á par, tenendo seu Fill' en braço (21-23)		
294	JOUEUR MALCHANCEUX	Huna omagen fremosa | da Virgen Santa Maria, de pedra mui ben lavrada | sobre la porta siia, e dous angeos ant'ela, | e qualquer deles avia senllas manos enos peitos ; | e enas outras tenentes (…) Eran come senllos livros | de mui gran sinificança (21-26) e catou aa omagen | da Virgen e denostou-a e lançou aquela pedra | por feri-la, mas errou-a ; ca os angeos que eran | ant' ela foron presentes (32-34)		
295	ENTOURAGE ALPHONSIN	a un Rei que sas figuras | mandava sempre fazer muit' apostas e fremosas ; | e	… e a Virgen en vijon lles diss'… (39-40)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		fazia-as vestir (…) De mui ricos panos d'ouro | e de mui nobre lavor, e ponya-lles nas testas | pera parecer mellor coronas con muitas pedras | ricas, que grand' esprandor davan senpr' aa omagen | e fazíana luzir. (9-15) Onde foi a huna Pasqua | mayor, que deus resorgiu, que el Rey fez sa omagen | da Virgen ; e poi-la viu ben feita e ben fremosa, | ricamente a vestiu e sobr' o altar a pose, | e fez monjas y vinir (…) Que a vissen com' estava | e ouvessen devoçon en ela e que rogassen | por el Rei de coraçon. (32-38) a omagen os genollos | ant' el en terra ficou e as manos que beijasse | lle começou a pedir. (44-45)	Pois s'as monjas espertaron | desta vison… (57)	
296	VISION		(…) e apparecer-lle foi (23)	
297	DÉFORMATION MONSTRUEUSE	… esto razon é provada que na omagen vertude | acha o que o ben cree (17-18)		
298	SOISSONS			Sanctuaire
299	ENTOURAGE ALPHONSIN	Un freire dos da Estrela tragia a seu colo, en que muito criia, huna omagen desta que nos guia, d'almafi, que seu Fill'en braços ten. (15-18)	E huna noit' en seu leito jazia, nen era ben esperto nen dormia ; viu a Madre de Deus que lle dizia (20-22) mas depois ben tres vegadas vii' a (37)	
301	VILASIRGA		… appareceu-ll' a Reynna dos ceos con gran conpanna | d'angeos que sigo tinia (25-26)	
302	MONTSERRAT			Sanctuaire
303	BURGOS	…foi-ss'a omagen | da Virgen sen demorança (28) Respos-ll'enton a omagen | manss' e en bon contenente (36) Desto que diss' a omagen (40)		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
304	HUILE DES LAMPES			
305	LETTRE D'INDULGENCE			Lettre
306	IMAGE DE SAINT-JEAN DE LATRAN	Duna omagen que era | da Virgen, com' aprendi, pintada ena eigreja… (12-13) Aly ést' huna omagen | da Virgen que non á par pintada ena parede, | e como a saudar veno o angeo do ceo… (20-22) Esta omagen un dia | viu-a un herege fol (32) log' a aquela omagen | a cinta lle decendeu (41)		
307	ÉRUPTION VOLCANIQUE		ata que Santa Maria se mostrou a une bon ome con gran resprandor (32-33)	
308	GUÉRISON, HYDROPISIE	E ant' huna ssa omagen | a prezes ss'ia deitar (19)		
309	FONDATION DE SAINTE-MARIE-MAJEURE		… e en sonando viia a ssi vinir huna dona | mui nobre que lle dizia (31-32) Outra tal vison com' esta | o Emperador dormindo viu essa meesma noite | que o Papa… (40-41) Contando-lle tod'a feito | en qual maneira dormira e en jazendo dormindo | a Santa Maria vira (45-46)	
311	MONTSERRAT			Sanctuaire
312	IMAGE QUI REND IMPUISSANT	*Non conven que seja feita* | *nihuna desapostura* *eno logar en que seva* | *da Virgen a ssa fegura*. (refrain) … e por seu amor fezera fazer huna ssa omagen | de mui nobre entalladura. (17-18) Aquel maestr' a omagen | fezo mui ben entallada en semellança da Virgen | santa benaventurada, ben feita d'entallamento | e depois ben pintada (25-27) … entendeu que errara		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		en querer con sa amiga	jazer u fazer mandara omagen da Virgen santa… (76-78) Demais fezo fazer logo	huna lampada de prata Que pose ant' a omagen … (85-86)		
313	VILASIRGA			Sanctuaire
314	SEGOVIA			Sanctuaire
315	ATOCHA			Sanctuaire
316	ÉGLISE PROTÉGÉE DE LA DESTRUCTION			Sanctuaire
317	LUGO			Sanctuaire
318	TOLÈDE			Déformation monstrueuse du visage
319	TERENA			Sanctuaire
321	ANDALOUSIE	e levarey a minynna	ant' a bela Magestade da Virgen que é envolta	ena purpura sanguyna. (47-48)	
322	EVORA			Sanctuaire
323	ANDALOUSIE			
324	GUÉRISON, SURDI-MUTITÉ	duna omagen mui bela	que trouxera el Rey y da Virgen Santa Maria… (11-12) que aquela sa omagen	lles fezess' aly trager (28) outorgou-lles a omagen… (32) e levou-lles a omagen	apostament' e mui ben (36)	
325	TUDIA		(…) mais aquela sen demora Adormeceu, e a Virgen lle disse (45-46)	Sanctuaire
326	TUDIA			
327	DÉFORMATION MONSTRUEUSE			
328	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
329	TUDIA			Sanctuaire
331	ROCAMADOUR			Sanctuaire

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
332	IMAGE ÉPARGNÉE PAR UN INCENDIE	e á y huna omagen | que ten seu Fillo, mui bel menyno, ontre seus braços, | e sé en unu chapitel fremos' e mui ben lavrado, | posto sobelo altar. (17-19) e porend' a ssa omagen | fillou logo, sen mentir, o veo da ssa cabeça… (38-39) … por vertud' esperital da Virgen, ond' a omagen | avia o semellar. (48-49)		
333	TERENA			Sanctuaire
334	TERENA			Sanctuaire
335	PAÏEN CHARITABLE	« se á ontre vos omagen | que non an estes paganos, de moller con fill' en braço… » (87-88) e a omagen da Virgen, | Madre de Deus, ll'amostraron, con seu menyno en braços… (96-97)	… appareceu-ll' en figura de moller con fill' en braço | con mui pobre vestidura (30-31)	
336	AIDE À LA CHASTETÉ		viu en vijon a Reyna | dos ceos… (33)	
337	PROTECTION LORS D'UN ACCIDENT			
338	EVORA			Sanctuaire
339	NAUFRAGE ÉVITÉ			
341	LE PUY			Sanctuaire
342	GETHSEMANI	*Con razon nas creaturas | figura pode mostrar* *Deus de si ou de sa Madre, | pois elas quis fegurar.* (refrain) … viron dentro de coor a ssa omagen pintada, | ben qual xa quis Deus pintar. (22-23) e pois que viu a omagen, | tan toste a aorou e fez-la poner na porta | per u avian d'entrar (27-28)		
343	ROCAMADOUR			Sanctuaire
344	TUDIA			Sanctuaire
345	ENTOURAGE ALPHONSIN	e fillaron a omagen | feita a ssa semellança (63)	…e maravilla viu en sonnos, com' aquela | que é de Deus Madr' e Filla oya ena capela | de Xerez vozes meter. (67-69)	
346	GUÉRISON, PARALYSIE			

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
347	TUDIA			Sanctuaire
348	ENTOURAGE ALPHONSIN		El en aquesto cuidando, | huna noite en dormindo viu a Virgen groriosa | e foi contra ela yndo. (20-21)	
349	ENTOURAGE ALPHONSIN	Un rey consigo tragia | huna omagen fremosa daquesta Virgen beneita… (15-16) Aquesta fazia muytos | miragres e maravillas (20)		
351	ABONDANCE			Assomption (date)
352	ANIMAUX			
353	ENFANT QUI OFFRIT SON PAIN AU CHRIST	*Quen a omagen da Virgen | e de seu Fillo onrrar,* *deles será muit' onrrado | no seu ben, que non á par.* (refrain) na eigreja 'ntrou e viu omagen da Virgen santa | con seu Fillo… (36-37)		
354	ANIMAUX			
355	VILASIRGA			Sanctuaire
356	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
357	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
358	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
359	PUERTO DE SANTA MARIA		E alá u o levavan, | a Virgen que nos manten o foi fillar pela mano… (31-32)	Sanctuaire
361	BURGOS	*Null'ome per ren non deve | a dultar nen a tener* *que non pode na omagem | da Virgen vertud' aver.* (refrain) … huna omagen y deu da Virgen Santa Maria … (16-17) … e tan toste | a Reynna espirital fazia por sa omagen | come se fosse carnal. (26-27) catand' aquela omagen, | viron-lle mudar coor na façe e dunu lado | ao outro revolver. (42-43)		
362	CHARTRES			Sanctuaire
363	POÈTE RÉCOMPENSÉ			
364	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
365	DOUTE SUR L'ÂME		Pareçeu-lle a Gloriosa | con d'angeos gran companna (31)	
366	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
367	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
368	PUERTO DE SANTA MARIA		…e jazendo senlleyra dormindo, viu en sonnos | quem lle disse… (37-38)	
369	ANNEAU PERDU			
371	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
372	PUERTO DE SANTA MARIA		e pois dormio un pouco, | a Virgen a fillou pela mano e disse-ll'… (22-23)	
373	ROCAMADOUR		El esto dizendo, log' a Virgen santa veno… (75-76)	
374	ACCROCHAGES FRONTALIERS			
375	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
376	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
377	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
378	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
379	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
381	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
382	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
383	NOYADE ÉVITÉE		… E tan toste da altura (…) Dos çeos a Virgen santa | acorreu-a … (50-52)	
384	PEINTRE QUI PEIGNAIT LE NOM DE LA VIERGE EN COULEUR		… Mais a Sennor das sennores (…) Apareçeu ao frade… (38-40)	
385	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
386	ENTOURAGE ALPHONSIN			
387	ENTOURAGE ALPHONSIN	Un rey consigo tragia | huna omagen fremosa daquesta Virgen beneita… (15-16) Aquesta fazia muytos | miragres e maravillas (20)		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
388	ENTOURAGE ALPHONSIN	a un Rei que sas figuras | mandava sempre fazer muit' apostas e fremosas ; | e fazia-as vestir (…) De mui ricos panos d'ouro | e de mui nobre lavor, e ponya-lles nas testas | pera parecer mellor coronas con muitas pedras | ricas, que grand' esprandor davan senpr' aa omagen | e fazíana luzir. (9-15) Onde foi a huna Pasqua | mayor, que deus resorgiu, que el Rey fez sa omagen | da Virgen ; e poi-la viu ben feita e ben fremosa, | ricamente a vestiu e sobr' o altar a pose, | e fez monjas y vinir (…) Que a vissen com' estava | e ouvessen devoçon en ela e que rogassen | por el Rei de coraçon. (32-38) a omagen os genollos | ant' el en terra ficou e as manos que beijasse | lle começou a pedir. (44-45)	… e a Virgen en vijon lles diss'… (39-40) Pois s'as monjas espertaron | desta vison… (57)	
389	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
391	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
392	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
393	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
394	FAMINE DE JÉRUSALEM			Blé en abondance
395	SIÈGE DE TARTUS			
396	ATOCHA			Sanctuaire
397	TOLÈDE		a Sennor de prez, a mui verdadeira e Virgen enteira, come lumeneyra sse lle fez veer (88-92) … e chana- mente lle contou que viu da louçana Virgen… (139-142)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
398	PUERTO DE SANTA MARIA			Sanctuaire
399	ELVAS		…Mais a que abriga (…) Os pobres e os coitados | pareçeu-lle logo, seend' as portas serradas… (35-38)	
404	LACTATION, CLERC ENRAGÉ	catand' a sa omagen… (31)	Esto dizendo, a Madre do Rei dos ceos toste, com' escrit' achei, chegou e disse-lle… (90-92)	
405	IMAGE QUI DÉFEND LES SAMEDIS NOTRE-DAME	Ali á una fegura da Virgen santa e pura (21-22) Mas sesta feira ergendo se vai e aparecendo a omagen… (31-33) E pois veen descoberta a omagen… (46-47) pois veen a Magestade (52)		
407	GUÉRISON, CÉCITÉ		e huna dona cabo ssi estar viu (43)	
408	SALAS			Sanctuaire

Collection lyonnaise

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
ff. 4vb-12rb	CONCEPTION NOTRE-DAME			
12va-13va	NATIVITÉ NOTRE-DAME			
ff.13va-17ra	ASSOMPTION NOTRE-DAME			
ff. 17ra-20va	PLAINTE DE LA VIERGE			
ff. 20va-22vb	VISIONS D'ÉLISABETH DE SCHÖNAU		Sovent avoit en visions les saintes revelacions que Nostre Dame li disoit. (20va) En extasi fui en ma pensé. Adonc m'aparut la reine del ciel, la gloriose virge, qui por moi conforter venoit si cum acostumé l'avoit. (21ra) En extasi fui de ma pensé a grant travail et a grant peine.(21rb) Quant je oi tot ce regardé n'a longement pois demoré que ma dame sainte Marie,	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
			la mere al Roi de pidie al lius de clarté est venue ou maintes foiz l'avin veue.(21va) Por iceste avision soi de son cors l'assumpcion. Apres refit al oitein jor li angeles ver moi retor. (21va) La sainte dame m'aparit si com acostumé avit. (21vb) Ma douce dame s'aparit a moi si cum faire solit. (22rb) Adonc vint la douce Marie, la mere lo roi de pidie, si con avoit acostumé. (22va)	
ff. 22vb-24ra	ABBESSE QUI CHANTAIT MAGNIFICAT			
ff. 24ra-24vb	IMAGE BLESSÉE D'UN JET DE PIERRE	une ymage de Nostre Dame faite de pierre (24rb) A cele ymage erent venues les genz (24rb) A l'image Que tint l'image Soz l'image Le braz de l'image Lo braz de l'ymage (24va)		
ff. 24vb-25vb	HILDEFONSE		Nostre Dame tot a delivre a l'arcevesque s'aparit (25ra) Nostre Dame li apparit (25rb)	
ff. 25vb-27va	PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE	Joste son lit ot une ymage de la sainte virgine sage ; Honestement i estoit peinte (27ra)	A cest mot li estoit avis qu'il se voloit endormir. En avision li avint qu'una granz unda qui vint (26rb) Sa visions ne fu pas vana (26va) Davant lui vint la gloriose Mere Jhesucrist preciose ; devant son lit en piez esta (27ra) Cil la vit, si la cogneu Aussi com anceis l'ot veü (27rb) De ses oilz s'en evanoit (27rb)	
ff. 27va-28vb	PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE		Atant vint la virge Marie (28rb)	
ff. 28vb-29va	ABBÉ EN MER			

Annexe 2

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
ff. 29va-30va	HEURES NOTRE-DAME		« coment je oi la vision » « Un soir que gisoie en mon lit un avisions me venit : Vis m'ere que en un leu estoie ou Jhesu Crist seoir veoie (30ra)	
ff. 30vb-32ra	LUMINAIRES DE SAINT-JEAN DE LATRAN		Nostra Dama li apparit ; En vision le conforta (…) et la pape fu esveillie. (31va)	
ff. 32ra-32va	SIÈGE DE CHARTRES			Relique
ff. 32va-33rb	CHARTRES (GONDRÉE)		D'ire et d'enui s'endormit. Adonc vint la virge Marie (33ra)	
ff. 33rb-34ra	LARRON CONVERTI		Anuit me vint en vision lasus en cel m'en portoit hon. Encontre me vint une dame a molt gloriose persone (33vb)	
ff. 34ra-34rb	COLONNES DE CONSTANTINOPLE		Une nuit qu'i estoit dormanz Nostre Dame li vint devant (34ra)	
34rb-35ra	FAMINE DE JÉRUSALEM			Blé en abondance
35ra-36ra	SCHISME D'ANACLET		Atant devers l'autel venit une dame qui est riche mout (35vb)	
36ra-37rb	GUÉRISON, MAL DES ARDENTS	une ymage i avoit peinte de Nostre Dame bien auree (36ra) Devant l'ymage se meit (36rb) Devant l'ymage de Marie (36rb) Devant l'ymage de la virge (36va) Ou l'ymage ere de la virge (37rb)	D'enui s'est celle endormie. En cel dormir ou ele estoit vis li ere qu'ele veoit Une grant clarté devant li et Nostre Dame qui li dit (37ra) Cele qui ot la vision ne set ce est voir o non (37ra) Conté lor a sa vision (37rb)	
37rb-38rb	DEUX RIVALES	Davant l'ymage Nostre Dame (37va) Devant l'ymage Nostre Dame (37vb)	appareisit la douce virge (37va) A ces parolles li fu vis que Nostre Dame s'en partit (37vb) De sa vision li membra (37vb) si con il li ere avis elle cuidoit veraiement que ce fust fins enchantemenz (37vb) Conté lor a sa vision (38ra)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
38rb-38va	ENFANT QUI OFFRIT SON PAIN	Devant l'image s'agenouille (38rb) Quant l'ymage del Salveor (38rb) Quant l'ymage de Jhesu crist a son petit parler vit (38va) Coment l'image Jhesu Crist a son petit fil parlé a (38va)		
38vb-39va	SACRISTAIN NOYÉ	ou l'ymage la Virge sainte estoit mout honestement pointe (38vb) devant l'ymage trespassa de la virgine qui porta Nostron Salveor en son ventre. Devant l'ymage s'agenoille (38vb) Corrent a l'ymage venit et a bochuns devant se mist (39rb)	Mais la virge bienaüree al soccors est tantost allee (39ra)	
ff. 39va-40ra	SACRISTAIN NOYÉ		La nuit aprés s'aparisit la sainte mere Jhesu Crist a un dels moines de laienz (40rb)	
ff. 40ra-41ra	PAPE LÉON	Tornet a l'auter son Seignor ; l'ymage Nostre Dame vit (40rb)	Une nuit quant il se dormit Nostra Dama li apparit (40ra) Une reine vit qui passa (40va) Quant la Virge vit qu'il plora, par devant li s'en retorna (40va) Cil qui estoient amassé aperçurent bien la clarté ; la parolle et la vois oirent mais nule rien non entendirent (40vb)	
ff. 41ra-41va	ÉVÊQUE BONIFACE			
ff. 41va-42ra	PEINTRE QUI PEIGNAIT LE NOM DE LA VIERGE EN COULEUR		El dormeor estoit uns freres qui loig de l'enfermeri ere ; cil frere en son lit gisoit e fermement pas ne dormoit. Nostre Dame de paradis vit venir, ce li fu esvis, jouta lo leit a cel malade. Molt humilment a li parlave. (41vb)	
ff. 42ra-42vb	VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT		Atant s'est la Virge Marie davant son fil agenoillie. (42va)	
ff. 42va-43rb	ÉGLISE ENGLOUTIE			

Annexe 2

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
ff. 43rb-43vb	DUNSTAN		Grant clarté reluire lai vit (43a) L'endemain dit sa vision (43va)	
43vb-44rb	EMPEREUR ENSEVELI	S'ymage fait faire avoit. (f. 43vb) Desus l'auter mise l'avoit ; Set foiz lo jor e a mie nuit Li venoit dire son salu. Conseil li queroit et ahie, Come a celui ou mout se fie. (f. 44ra)		
ff. 44rb-44va	CHEVALIER BLASPHÉMATEUR			
ff. 44va-45ra	COMPLIES		En vision li apparit (44va)	
ff. 45ra-46rb	IMAGE EN GAGE	Ymage d'argent e d'or mier en honor de li fit farger. A l'ymage portoit honor si grant que de nuit e de jor devant li dui cirge ardoient. Nule foiz cil ne i failloient. (45ra) Li jueus li baille l'argent et l'ymage por gage prent. (45rb) Voil que l'ymage nos jugoit e que die a viva voiz li quels de nos a l'or au. (45vb) La boche l'ymage ovri. Si a parlé ; oez que dit (46ra)		
ff. 46rb-50ra	JEAN DAMASCÈNE		Bien ne veilla ne ne dormoit Devant soi vit a grant clarté Plus grant qu'en un bel jor d'esté Venir la reine del cel Et des anges un grant moncel. Doucement devant lui esta. (49rb) A ces parolles lui veiant Entra en l'eglise dedanz La main de son sers prise a ja , a bon Johan l'en aporta. En son braz retorné li a (49rb)	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
ff. 50ra-51rb	SAINT BON		Dementres que son cors afflit une grant clarté venir vit ; douz chanz oi a ses oreilles, effreez fu si ot merveilles. Dementres qu'il ert esbaiz il esgarde et vit venir une compaignie de sainz (…) Apres vint la grant compaignie des confessors et de ces virges. Apres vint une belle dame plus clere fu que nule gemme. D'angels est dame et reine ; C'est Marie la douce Virge. (50rb)	
ff. 51rb-51vb	CLERC DE CHARTRES		La virge a un clerc s'aparit (50va)	
ff. 51vb-52rb	CINQ JOIES		Nostre Dame li apparit (52ra)	
ff. 52rb-52va	PAUVRE CHARITABLE		A cest mot vint a li la mere (52rb)	
ff. 52va-53ra	LARRON PENDU		La Virge li vient de pitie (52vb)	
ff. 53ra-53vb	MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE		Al dereain vint sainz Pere alla virgine qui est la mere Jhesu lo roi omnipotent (53rb)	
ff. 53vb-54va	PÈLERIN DE SAINT-JACQUES		Devant la gloriose Marie qui mere est Deu et amie (54rb)	
ff. 54va-54vb	PRÊTRE IGNORANT		En avision s'aparit A l'evesque e si li dit (54va) L'evesque ot molt grant paor De la vision que ot le jor (54vb)	
ff. 54vb-55vb	DEUX FRÈRES DE ROME		Puis vint a la Virge Marie (55rb)	
ff. 55vb-56ra	LABOUREUR MALHONNÊTE			Intervention des anges au nom de Marie
ff. 56ra-56va	PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE		« Trespasset la virge Marie » (56va)	
ff. 56va-57ra	JÉRÔME NOUVEL ÉVÊQUE DE PAVIE		En tant la Virge s'aparit (56vb)	
ff. 57ra-57va	CORPORAL DE L'ÉCLUSE			Corporal blanchi
ff. 57va-57vb	IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL	En cele eglise une ymage avoit, qui de fust molt bien faite estoit ; el nun de la virge Marie estoit celle ymage bastie. Sus son chief avoit un blanc vel, qui i ert mis por cuevrechief. Quant li feus fu al leu venus ou l'ymage la virge fu (57va) Unques l'ymage no tocha ne a li prendre ne s'osa (57va)		

Annexe 2

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
ff. 57vb-58rb	CLERC DE PISE		Li apparit la sainte Virge (58ra)	
ff. 58rb-58vb	MURIEL			
ff. 58vb-59vb	TROIS CHEVALIERS			En a pris Deus tel vengeison (59ra)
ff. 59vb-60va	SALUTS ABRÉGÉS		Une nuit qu'estoit en son lit ou ele reposer volit davant soi vint sodanement en vision apertement la tresdouce virge Marie (59vb)	
ff. 60va-61ra	ABONDANCE			
ff. 61ra-61va	PIED COUPÉ		Domenter que il se dormoit, en avision venir voit une dame qui a lui vint, que onques mais si belle ne vit ; nos creons bien ço fu la mere a Jhesu Crist, nostre Salvere. (61va)	
ff. 61va-62ra	JUIFS DE TOLÈDE		Une vois est venue del cel, si se graüsa de son fil (61va)	
ff. 62ra-62va	LACTATION, CANCER À LA GORGE		En vision li apparit (62va)	
ff. 62va-64rb	IMAGE EN GAGE	En leu de lui s'ymage avras (63ra) Davant l'ymage nostre dame e devant l'ymage son fil que elle en sa fonte tint (63rb) L'ymage a pris par la man (63rb) Davant l'ymage sont venu de la virge qui tint Jesu (64ra) Oianz toz l'ymage a dit (64rb)		
ff. 64rb-65rb	LACTATION, CANCER À LA GORGE		La virge li aparissi (64vb)	
ff. 65rb-65vb	SAINT BON		Endormis s'est devant l'auter. (…) Bien ne dormoit ne ne veilloit ses euz torna par le mostier, tot entor prist a regarder. Vis li est qu'il voit venir la sainte Virge genitrix qui venoit devant son auter (65rb)	

	Motif	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
ff. 65vb-67va	Image qui défend les samedis Notre-Dame	Ot de la virge maiesté ; en sa fonde son enfant tint Jhesu, qui en Belleem nasquit. Cest ymage por reverence est coverte de teile blanche (67rb) L'ymage remanoit enclose (67rb)	La sainte virge i venit en vision et si li dit (66ra)	
ff. 67va-69ra	Julien l'apostat	Toz les autres i destruoient et les eglises abatoient, calices, images et textes qui eront d'or ou d'argent faites, qui a Deu servir fait estoient. Ceuz prenoient et emportoient. Les crucefis toz espeçoient et apres el feu les ardoient. Les ymages de Nostre Dame, des sainz et des saintes ensemble (…) (68ra) Joute l'auter en une eglise avoit une ymage assise (68ra) Sainz Lucs evangeliste l'avoit fait (68ra) Par la sainte vertu de Deu l'ymage s'osta de son leu (68rb) De sa mere defent l'ymage (68rb) L'ymage de sainte Marie (68rb)		
ff. 69ra-70vb	Mort de Julien l'apostat		Une avision li venit : La gloriose Virge veoit (69vb) La vision que veü a (70rb)	
ff. 70vb-77rb	Théophile		A mie nuit li apparit (73vb) Devant lui iste, si li dit (73vb) Quant veü ot la vision (75va) I veint la reine des ceuz (75va) La virge a li s'apparit (…) Mist sus lo piz de lui dorment (76ra)	
ff. 77rb-80rb	Magie noire		Domentres qu'il se adormit en vision li apparit une dame qui fu si belle (79va)	

Annexe 2

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
ff. 80va-80vb	MUSE		Une nuit li apparissit (80va) El esgarda et vit venir Nostre Dame sainte Marie (80vb) Quant li mostra sa vision (80vb)	
ff. 81ra-81va	GAUDE MARIA (INVENTION)			
ff. 81va-83ra	VISION		Veniront li doze apostre de que li princes est sainz Pere qui alloit dejoute la mere al Roi del ciel (…) (82rb)	
ff. 83ra-83va	IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES	D'un ymage qui hi estoit (83ra) Ou une ymage trova en une petite table peinte en honor de la virge sainte en la parei estoit fichee de la maisun et estachee. Quant li juex ot veü l'ymage (83ra) « Figure est de sainte Marie » (83ra) l'ymage qu'il ot aportee en la privee a gitee (83rb) De celle table ou ert peinte l'ymage de la virge sainte oiles buillenz en degota e toz jorz mais degotera (83rb)		
ff. 83va-84ra	JUITEL	Sus l'auter une ymage avie de ma dame sainte Marie. Un veil avit desus son chief. Vis estoit au fil del juef que une prodefeme estoit… (83va-b)	En semblance li apparut de l'ymage qu'il ot veü sus l'auter quant cumenia (83vb)	
ff. 84ra-85rb	LEURIC		<Vision déduite des propos de Leuric>	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
ff. 85b-86ra	SYNAGOGUE	Ot une ymage entaillie el nun de la Virge Marie. Onc ne fu par main d'ome faite mais sus un marbre est portraite. En figure est de le reine come si ere en char et vive. Li vestiment de que est vestie sont trestuit de color porprine. (85rb) Adonc uns juex esgarda en la parei et veu a de Nostre Dame une ymage, devers occident, et regarde en la contree d'orient. (85vb)		
ff. 86ra-87rb	CLERC LUXURIEUX NOYÉ		Domentres que si tençonoient Sainte Marie venir voient Qui resplandoit plus que soleuz (86va)	
ff. 87rb-88ra	CLERC DE ROUEN		Que la mere de Jesu Crist A l'arcevesque s'aparit (87va)	
ff. 88ra-89ra	MOINE IVRE		Une belle pucelle voit (88rb) Tantost devant lui apparut (88rb) Et l'avisions la pucelle (88rb) Mais la pucele tantost vint (88va) Apres ce la pucelle vint (88va)	
ff. 89ra-89vb	CIERGES QUI BRÛLENT SANS SE CONSUMER			Cierges
ff. 89vb-90vb	LACTATION, CANCER À LA GORGE		Avos avos cele reine qui mere est al roi cui est fille, la bien auree effanteris, en robe plus blanche que lis. Ele meismes est plus blanche que non est nois qui est sus branche. Dejoste le leit de cel frere s'est la reine arestee (90rb)	
ff. 90vb-91va	MOINES DÉLAISSANT LE SERVICE DE NOTRE-DAME			
ff. 91v-93v	NONNE MORTE AVANT D'AVOIR ACHEVÉ SA PÉNITENCE			A l'abaesse s'aparit an vision a une nuit (92rb)
ff. 94rb-96rb	MOINE DE BOURGOGNE MORT SANS CONFESSION		« A vos la Virgine Marie D'angels molt bien en compaignie » (95rb)	

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
ff. 96rb-99ra	RENIEUR	*Tantost com il fu el mostier,* *la mere Deu, qui molt l'ot chier,* *apertement li enclina,* *dont il garde ne se dona ;* *mais la dame que il amoit,* *qui pres de l'ymage seoit,* *l'ot veü tot apertement (98ra)* *Tot maintement la regarda,* *si vit le borjois qui l'amoit* *qui vers l'ymage s'en venoit. (98ra)* *Par maintes foiz s'agenolla,* *l'ymage adés li enclina.* *Tantost com il s'ajanoilloit,* *et l'ymage li enclinoit. (98ra)*		
ff. 99ra-99va	IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES	*Et l'ymage del Saveor* *Font peindre et d'or et d'azur* *En eglises et en maisons* *Por avoir d'euz remenbraisons* (99ra) Une table qui fichié ert en la parei de cel moster (99ra) En cele table ere peinte l'ymage de la virge sainte qui en sa fonde son fil tint en l'autre main une flor tint (99rb) Icel de cui voi lai l'ymage (99rb) En la table qu'il a veü a l'ymage l'enfant feru (99rb) La table n'ont mie trovee ou cele ymage peinte ere (99va) Cest miracle avons escrit de cel ymage qui se sist en la fonte sainte Marie qui mere est al roi de pidie. De l'ymage or vos dirons qui est pendue en la crois (99va)		
ff. 99va-101ra	CRUCIFIX BLESSÉ			
ff. 101ra-101rb	AUTEL DRESSÉ PAR OCTAVIEN EN L'HONNEUR DU CHRIST			

	Motif	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
ff. 101v a-101vb	Siège de Constantinople		A une part lor a mostré une dame qui plus resplant que li soleuz tan soit luisanz. (101va)	
ff. 101v b-102rb	Odilon de Cluny			
ff. 102r b-102vb	Enfant donné puis repris			
ff. 102v b-103ra	Déformation monstrueuse			
ff. 103ra -106rb	Sacristine	*davant l'ymage Nostre Dame* *se metoit nuz genuz a terre (103rb)* *et si mesit jus son abit* *davant l'ymage Nostre Dame (103va)*	*tant k'une dame l'uis ovri (105rb)* *mais ne la puet puisse veoir,* *unques ne set qu'ele devint (105vb)*	
ff. 106r b-109rb	Abbesse grosse	*Davant l'ymage Nostre Dame* *se mist en croiz come estendue (107ra)* *et devant l'ymage plora (107rb)*	*La mere Deu qui l'ot oye* *li vint devant en son avis.* *En estant fu devant son vis (107rb)*	
ff. 109r b-110va	Ave Maria en la bouche			*Fleur de lis ; incription Ave Maria*
ff. 110v a-113rb	Femme de Rome		*« L'autre connoissoie je bien,* *mais ceste ne connois je mie* *ne cele qui de pres la guie,* *cele grant, cele coronee* *qu'elle a avec li menee. » (112vb)*	
ff. 113r b-116vb	Anneau au doigt	*… et les ydoles auroient,* *ymages de marbre entailliees,* *formees et apaireilliees* *en semblant d'omes et de fames. (113rb)* *et les ymages fit deffaire,* *de jambes ou de braz maumetre. (113va)* *Une ymage vit pres de lui* *en forme de feme entallee* *qui fu lez un mur apoiee* *et ot la destre main overte. (113vb)* *puis cuida prendre son anel* *el doi de l'ymage de perre. (113vb)* *l'image qu'il ot esposee* *par son jeu li fist tel ennui* *qu'en travers se coucha sor lui (114ra)* *l'ymage vit vers lui venir (114ra)* *Atant l'ymage s'en foï (114rb)*	*en avision li avint* *qu'une dame davant lui vint* *de cui si granz clartez issoit* *que li leus en resplandissoit (115rb)* *A l'avision mout pensa (115va)* *Quant l'avision li ot dite (115va)* *L'autre nuit aprés li revint* *la voiz qui por musart le tient. (115va)* *La tierce nuit, droit apres somme* *S'en vint la voiz davant cel home (115vb)*	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		bien sot ce estoit henemis *qui en l'ymage s'estoit mis (114rb)* *Por l'ymage faire venir* *le fist a sa feme gesir* *devant li tot apertement,* *et l'ymage vint erranment (114rb)* *et l'ymage, en qui Deus n'ot part,* *s'en parti conme un po de vant (114vb)* *« Amis frere, je te comant* *qu'une ymage de mon semblant,* *et devant soi tigne son fil,* *faces ou a cher ou a vil,* *bien entaillee et bien ovree,* *si bien pointe si bien levee* *que nus n'i sache que reprendre. » (115rb)* *« Et je t'ai ja trois foiz mostré* *q'en l'onor de Deu et de moi,* *por essaucee de la loi,* *ma ymage entaillier feïsses » (115vb)* *La pape de par Deu li dit* *que l'ymage feire feïst. (116ra)* *Tant fist ke l'ymaige fu faite* *d'oevre bone sutil et nette* *et coverte d'or et d'argent. (116ra)* *… por fere lor affliction* *a cele ymaige (116ra)* *Si com entor l'autel estoient,* *L'ymage s'esvanoï d'elx (116rb)* *l'ymage devant toz revint (116va)* *Tantost l'ymage ovri la main (116va)* *et sainz Gregoires conmanda* *par tot tex ymages a faire (116vb)*		
ff. 116v b-121va	IMPÉRATRICE		*Amie ot bone et bon amin,* *qar la dame de paradis* *li vint devant a son devis (119rb)* *et la dame son errement* *lor aconta tot et coment* *la mere Deu la cecorrut,* *qui en dormant li aparut. (121rb)*	

	Motif	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
ff. 121v a-125rb	Morts simultanées de l'usurier et de la pauvre veuve		*Acoutee voit Nostre Dame* *sor le lit ala preudefeme* *(123ra)* *Mais ma dame sainte Marie,* *Qui dame est de cel et de terre,* *L'ame estoit ja venue querre* *Atot sa bele compaignie. (123vb)* *La mere Deu en icele ore* *S'et (sic) au diacre apparue. (123vb)*	
ff. 125r b-126vb	Anneau au doigt	*… Que davant une viele eglise* *Une ymage orent la genz mise* *Por l'eglise qu'il refaisoient.* *Au pié de l'ymage metoient* *Lors aumosnes li trespassant. (125va)* *Davant les portes de l'eglyse* *Ou celle ymage estoit assise. (125va)* *Regardez s'et, se vit l'ymage,* *Qui tote estoit fresche et novelle. (125va)* *L'anel qu'il tint bota lor droit* *Ou doi l'ymage, qu'ot droit.* *L'ymage tost inellement* *Ploia son doit si durement* *Nus hom ne l'en pooit retraire (125vb)* *Et il lor conte tot a fait* *Quanqu'a l'ymage a dit et fait. (125vb)* *Lez lui cuida trover l'ymage (126rb)*	*La douce dame debonaire,* *Plus est douce que meuz en ree.* *Tot droit s'et a lui demostree.* *Au clerc sembloit que Nostre Dame* *Gesist entre lui et sa fame. (126ra)* *Li clers, qui mout s'esmervilla* *De l'avision, s'esvilla. (126rb)* *La mere Dieu inellement* *Li apparut meesmement. (126rb)*	
ff. 126v b-129vb	Enfant voué au diable		*Si tost com la dame celeste* *Por lui secorre venir virent,* *D'entor lui tout se despartirent. (129rb)*	
ff. 129v b-130rb	Cinq roses en la bouche	*A toz letréz lo qu'il les dïent* *Chascun jor, une foiz au mains,* *A genuz et a jointes mains* *Davant l'ymage a la pucelle (130rb)*		
ff. 130r b-132rb	Nonne qui voulait quitter son couvent		*Une dame voit mout amere* *Qui Nostre Dame mout resemble (131ra)*	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
ff. 132r b-133vb	SACRISTAIN VISITÉ	*Chascune nuit par fin usage* *S'agenoilloit davant l'ymage* *Nostre Dame sainte Marie. (132ra)* *Devant l'ymage ades oroit* *Et longement i demoroit. (132ra)* *Ensi parloit a cele ymage (132rb)* *Face chascuns parfont enclin* *Et ploit son cuer et son corage* *Quant il passe davant s'ymage. (133va)*	*Une avision mout piteuse (132ra)* *A cela foiz bien l'en souvint* *Et sa beauté mostrer li vint. (132va)*	
ff. 133v a-135va	IMAGE DU SARRASIN	*Ce dist mes livres et ma page* *Qu'uns sarrasins ot une ymage* *A la semblance Nostre Dame. (133vb)* *Peinte estoit en une tablete.* *Ly sarrazins cele ymagete* *Avoit en mout grant reverence. (133vb)* *Celle ymage tenoit si chere* *Ne souffrist en nule manere* *Que nus fors lui i atochast (134ra)* *Si com Deus vout, un jor avint* *Que devant celle ymage vint. (134ra)* *…Que mere fust au roi celestre* *Cele dont estoit cele ymage. (134ra)* *Tot maintenant de cele ymage* *Voist naistre et sordre deus mameles (134rb)* *Car il avoit mout honoree* *S'ymage et longuement gardee. (134rb)* *La douce dame grant joie a* *Quant on la sert de bon corage* *Et quant on porte honneur s'ymage.* *Bien nos devomes deporter* *En sa samblance honeur porter (134rb)* *…Ne se n'est pas cortois ne sages* *Qui ne netoie ses ymages* *Et les autelz a tot le mains. (134va)* *Celui vaurroie que l'eraigne* *Crevast andex les iex, par m'ame,*		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		Qui sor l'ymage Nostre Dame *Ordir la voit quant ne l'en oste. (134va)* *+ passim*		
ff. 135v a-137ra	IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE	*Sor l'autel fisent asseoir* *Une ymage fresche et novele* *De Nostre Dame mout tres bele.* *Cele ymage mout honoroient* *Tuit cil dou chastel et servoient* *De luminaire hautement (135v)* *Ne prisoient deus aue pelez* *Ne Nostre Dame ne s'ymage. (135vb)* *Pres de l'ymage tuit se traient,* *Se se tapissent tot entor,* *Se font de li desfence et tor. (136ra)* *Un archier ot pres de l'ymage (136ra)* *Sovent por garantir son cors* *Derrier l'ymage se muçoit (136ra)* *« Cele ymage dont tu te cuevres,* *Encor soit ele grans et large,* *Ne te vaurra une viez targe. » (136ra)* *Mort l'aüst fait tot plat chaïr* *Se Diex et l'ymage ne fust.* *Ja soit ce qu'ele fust de fust,* *Par la volenté Nostre Dame,* *Aussi con ce fust une fame,* *Vers le quarrel qui s'i destent* *Isnelement son genol tent. (136rb)* *…Car bien sevent, ne dotent mie,* *Que l'ymage est en lor aïe. (136va)* *Desarmé sont sanz demoree,* *S'ont l'ymage tuit aoree. (136va)* *Em plorant l'ymage en reporte,* *Et chascuns i fait sa portee* *Tant qu'ou mostier l'ont reportee.* *Mais le quarrel n'en porent traire* *Por chose qu'ils seüssent faire. (136va)*		
ff. 137ra -142vb	EXCOMMUNIÉ		*…Descendue est en la chapele (139rb)*	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
ff. 142v b-145ra	DIABLE SERVITEUR	*« Mais il est voirs, quant enfez fui,* *C'une orison par us apris* *Que chascun jor a dire empris* *Une foïe a tot le mains,* *A genolz et a jointes mains,* *Devant l'ymage Nostre Dame. » (144vb)*		
ff. 145ra -147rb	ORAISON NOTRE-DAME	*« Biaus niez, se dire la voloies* *Chascun jor une fois au mains* *A genolz et a jointes mains* *Devant l'ymage Nostre Dame. » (145va)*	*… Au doien de la maistre eglise* *S'est demostree isnelement (146va)* *Et en la fin l'avisïon* *A tornee a illusïon.* *La mere Dieu, la debonnaire,* *Une autre nuit a lui repaire* *Et de rechief li ammoneste. (146va)* *La tierce fois a lui repaire (146vb)*	
ff. 147r b-150rb	CHEVALIER AMOUREUX	*Devant une viez ymagete* *De Nostre Dame a genolz nus* *Dist cent et cinquante salus. (148vb)* *Devant l'ymage Nostre Dame* *En tel maniere se complaint. (148vb)*	*…Isnelement s'est demostree (149ra)* *La mere Dieu sanz demorance* *Au chief de l'an le revint querre. (149va)*	
ff. 150r b-154ra	SACRISTINE	*Ne trespassast por rien s'ymage* *Qu'humlement ne la saluast (150ra)* *Ensi com l'avoit en usage,* *S'agenoille devant l'ymage. (151ra)* *Mais l'ymage son estal wide,* *A l'uis en vient, plus n'i atent,* *Ses bras en crois devant li tent. (151ra)* *Bien pense et voit en son corage* *Qu'a Nostre Dame n'a l'ymage* *Ne plaist mie qu'ele s'en voise. (151ra)* *Et l'ymage refist autel* *Com ele eut fait premierement.* *Esbahie est mout durement* *Quant emmi l'uis revoit l'ymage,* *Qui li devee le passage. (151ra)* *« …Quar en tel guise cele ymage* *Me tolt la voie a mon ami. » (151rb)* *Ne fist mie ce qu'ele dut,* *Ne l'ymage ne se remut. (151vb)*	*Ains ne seut mot, se vit l'ymage* *Que tantes fois par bon corage* *Servie avoit et reclamee. (152ra)* *Contee en souspirant li a* *L'avisïon qu'ele a veüe* *Et la peür qu'ele a eüe (152rb)*	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
		Puis li reconte de l'ymage *Comment par deus fois le passage* *Tolu li avoit et veé. (152rb)* *Les iex dou cuer a cil mout torbles,* *Qui va et vient devant s'ymage,* *Qui ne li torne son visage* *Et encline devotement. (153ra)* *Une maaille biauvoisiene* *Ne prisent crucefiz n'ymage. (153ra)* *…Et petit prise Dieu et s'ame* *Qui en l'oneur de Nostre Dame* *De doz cuer et de doz corage* *N'encline et honeure s'ymage. (153ra)* *Mais partot por amor de li* *Servons et honerons s'ymage. (153rb)* *Chascun jor, ainz que passast nonne,* *S'agenoilloit la bonne famme* *Devant l'ymage Nostre Dame* *Cent foïes a tout le mains. (153rb)*		

Collection en prose provençale

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I	COLONNES DE CONSTANTINOPLE		nostra dona fetz appareisser en vegio al maestre (3)	
II	JUIFS DE TOLÈDE		va una votz appareisser del cel (6)	
III	IMAGE EN GAGE	mas e luoc del lhi bailava la sua ymagina (16) lhi a bailat la ymagina de nostra dona que tenia so filh en sa fauta (18)		
IV	IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU D'ARBALÈTE	Mas la ymagina se va girar e retenc lo (44) e tro al jorn de hoeu aquela ymagina a tengut e te aquel dart tot dreh ella ma (48)		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
V	LACTATION, CLERC ENRAGÉ		e la maire de Dieu va paresser al angel e als clers (57) fo lhi en vejaire que la vergena lhi mes ella boca sas tetinas (57)	
VI	PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL		e la maire de Dieu va venir, aissi que ha la femna era en vejaire que la vergena lhi tenia sobre son cap la ma (66)	
VII	IMAGE ÉPARGNÉE PAR UN INCENDIE	quan lo fuoc fo prop de la ymagina que lo fuoc tocava lo vel que era blancs e grans, loqual aquesta ymagina facha de fust portava en son cap (71)		
VIII	ABBESSE GROSSE		ela se va a condormir, e quan dormia nostra dona va venir ha ela aconpanhada amb .ii. angels (82)	
IX	ANNEAU AU DOIGT	E pueis el intret en la glieia e va veire la ymagina de nostra dona que fo mot bela, e va la saludar e ajostet ha sa salut aisso (98) e la ymagina va pliguar lo det quan l'anel fo dins (100)	nostra dona va venir e va se metre entre els doos (104) E quan aquest clers fo excitat de son somje, e el anet queren la ymagina costa se e no la trobet (105) E pueis lo clers se anet a condormir autra vetz, e fo lhi en vejaire que la vergena era venguda a el e que lhi fagia mala cara (107)	
X	PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE		el era vengutz a salvatio per lo nom de la vergena Maria (121) E diz plus que nostra dona lo avia cubert de so mantel jotz las aiguas troque pervenc a port de salut. (122)	
XI	ABBÉ EN MER		Mas no se guardero que ella summitat de l'albre de la nau vau veire una clardat a maneira d'un gran tortez (131)	
XII	FILEUSE BLESSÉE À LA LANGUE			
XIII	FEMME DE ROME		per so quan nostra dona lhi era decosta aquela laqual el avia accujat (194)	

Jean de Saint-Quentin. Dits

	MOTIFS	Images cultuelles	Mariophanies	Autre signes

	MOTIFS	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autre signes**
A	JEUNE FILLE PRÉNOMMÉE MARIE		La Mere de pitié, fu la pour le chanoine : Elle le voult garder cel jour de mort vilaine. D'angres grant compaignie avecques lui avoit, Le chanoine porterent en sa chambre tout droit, En son lit le couchierent, ou grant luour avoit De grace et de vertus ; ne savoit ou estoit. Il s'endormi. La Dame es sains ciex remonta. (155-161)	
B	EXCOMMUNIÉ	Si tost comme il fu ens, s'ala agenouillier Par devant une ymage pour Damedieu prier. Le chevalier regarde toute la contenance : Comment Felix prioit la Dame de vaillance Et comment de son corps li fessoit obligence. (255-9) Fu devant Nostre dame ainsi com je vous di (262) En la chapelle entra, s'a l'image veüe : L'iaue du cuer li est par mi les iex courue (291-2) Onques mais ne vous vi, Dame, fors vostre ymage (329)	Le Roi de Paradis entendi sa priere, Un angre li tramist qui giete grant lumiere ; Un brief li aporta et li dist la maniere. Quant le pappe le voit, si a levé la chiere. (141-4) Jhesucrist par son angre li a tantost mandé (181) Et Dieu tout maintenant son angre li tramist (202) La douce Nostre Dame des sains cieus descendi. D'angles avecques lui moult belles compaignie Devant Felix s'asemblent, que il ne le sot mie, De la biauté de li tous li cieus estincele ; Liés fu le chevalier quant il vit tel mesnie. La douce Mere Dieu un oreillier a pris, Desous le chief Felix moult doucement l'a mis. Felix ne le sot mie, qui estoit endormis En depriant la Dame, a qui il fu amis. Quant la Vierge Marie ot servi son sergant, Es sains cieus remonta avec son	

	MOTIFS	Images cultuelles	Mariophanies	Autre signes
			dous enfant (264-274) A ce mot descendi la Roïne pucelle Droit devant le preudomme, dedens la viez chapelle, De la biauté de li touz li lieus estincelle. La douce Mere Dieu c'est a li demoustree (314-317) La douce Mere Dieu a ce mot s'en tourna, Avec son dous enfant es sains ciex remonta. (349-50)	
C	TROIS POMMES			
D	FEMME DE ROME	Et ses pechiez plouroit devant la douce ymage, O celle qui le jor la delivra de rage (171-2)	La Mere Dieu dessant, si est au pape alee (175)	
E	BON CHEVALIER		Lors s'apparut a lui la Virge Marie Qui des anges avoit moult bele compaignie : Clers, luisans comme flambe, et la Virge Marie Comme soleil sus lune par dessus eulz flambie. (93-6) Quant li preudons les voit (97)	
F	ENFANT RÔTI			
G	PACTE DIABOLIQUE, CHEVALIER QUI VENDIT SA FEMME	En la chapelle vindrent, ou la dame ont trouvee, Qui par devant l'ymage estoit agenoilliee (130-1)	En guise d'un bel homme et moult tres bien vestu (25) Nostre Dame descent tout dans cele façon Comme la dame estoit, ne la connut nulz hom (94-95) Le chevalier chevauche, devant li Nostre Dame, Il ne la connut mie, cuidast que fust sa fame ; Grant piece chevauchierent, n'encontrerent nule ame En trestout leur chemin c'un homme et une fame. (101-4) Nostre Dame les lesse, es ciex s'en remonta (133) « El meësme son corps a avec moi esté » (139)	

	MOTIFS	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autre signes**
H	RENIEUR	Et a veü l'ymage de la Virge pucele (108) L'ymage de son lieu maintenant devala Et de son cuevrechief le vis li essuia (125-6) Il a veü l'ymage devant lui en presant (129)		
I	LARRON PENDU	Lors corut a l'ymage de la Virge honoree (178)	A lui se demoustra sans nule demoree (192) Nostre Dame s'en part, que plus n'i demora (199) A la justice vint la glorïeuse errant ; La corde estoit ja mise ens el col son enfant. Estes vous un brandon de feu ardant chëant, Les gens s'esparpillierent, de paour vont criant. La Virgë a l'enfant par les .ii. mains combré, Les cordes li desneue et si l'a deslié.(201-6) Le pueble vit la mere le roy Jhesu puissant Monter en paradis, et leur lessa l'enfant (213-4)	
J	CHEVALIER DEVENU ERMITE			
K	CORDONNIER	Et a la Mere Dieu metoit tout son corage ; Car tous jors vousist estre devant son saint ymage (26-7) Le jor estoit alee la bourgoise au moustier Devant la Mere Dieu recorder son psaltier (33-4) .ii. lampes establirent, de leur meillor labour, devant la Mere Dieu (158-9)	La borgoise se drece, sus ses piez se leva. A ces mos Nostre Dame devant lui l'apella (117-8)	
L	JUITEL			
M	ENFANT QUI SAUVA SA MÈRE			

	MOTIFS	Images cultuelles	Mariophanies	Autre signes
N	DIABLES MIS EN FUITE PAR DE L'EAU BÉNITE	Devant son dous ymage estoit et nuit et jor (14)	Devant lui vit venir un grant porc moult hydeus (39) Lors descendi la Dame de paradis lassus Entre les ennemis qui estoient ça jus ; Si tost com il la virent, chascuns fu esperdus. En son dormant sonjoit … (109) En cele avision (113) Avis li fu c'uns anges (116) Cil qui ainsi sonjoit (117)	
O	RICHE HOMME QUI JETTE LE PAIN			
P	CHIEN ET MÉCRÉANT			
Q	MÈRE MEURTRIÈRE	Nuit et jor voloit estre devant son dous ymage (26) Devant son douz ymage se va agenoillier (41)	En priant Nostre Dame erramment s'endormi La douce Mere Dieu devant lui descendi (106-107) Quant la mere Dieu l'ot curee netement, Elle s'est esveilliee, s'a veü en present La Dame qui li dist moult debonnairement (117-9) A ce mot Nostre Dame s'est du lieu departie (123)	
R	MERLIN MERLOT			
S	FLORENCE DE ROME			
T	ANNELÉS			
U	BŒUF	Un jour fu la pucelle devant le douz ymage De la Vierge Marie, qu'elle l'avoit d'usage. (287-8)	Cele, qui au besoing veult ses amis garder, Entra dedenz la chambre s'amie conforter. (227-8) A celle pucelete avint une avision (289)	
V	BÉGUINE			
W	SAINT SAUVEUR		Le clerc vers Nostre Dame est maintenant levé (282)	
X	ABBESSE GROSSE	Ou li preudons estoit par devant son ymage, Qui servoit Nostre Dame de trestout son courage (103-4)	Par le congié son maistre descent en la chartriere, Quant ele entra laiens, mont jeta grant lumiere. (83-4) La mere Dieu s'en va droit par mi le boscage. Li et sa compaignie vindrent a l'ermitage (101-2)	

Rosarius

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I, 23	DAME LOMBARDE		E]le en esperit fu ravie; [A]donques vit quatre merveillez, Vous les orrez de voz oreillez	
I, 24	ÉLECTUAIRE REFUSÉ		Diex les iex li uevre du cuer. A l'uis du monstier, ainz qu'en cuer Entrast, voit une bele dame. (f.3rb) En haut a regardé, si voit (f.4va) Atant la visions s'esvainne. (f.5ra)	
I, 25	ÉTUDIANT DÉTOURNÉ DE LA LUXURE			Oraisons quotidiennes dans l'église de Notre-Dame
I, 26	CONVERSION DE SARAH		Et la s'endort toute esplouree. Veüe a une visïon; Plainne est d'amiracion: Du ciel descendue est Marie; Deus vierges en sa compaignie. (12rb) « Qu'i me sembloit que je songoie » (13vb)	
I, 27	DIABLES MIS EN FUITE PAR L'*AVE MARIA*			Ave Maria
I, 28	FONDATION DE L'ORDRE DOMINICAIN		Trois jours et .iij. nuis fu ravis, Perdu avoit tout son avis; Sans sentir et sans soi mouvoir Li moignes iert…(17rb) Vit une tele vision ; En l'air la sus vit Jhesu Crist ravis estoit en esperist (19vb)	
I, 29	DIABLES MIS EN FUITE PAR L'*AVE MARIA*			Ave Maria
I, 30	JEAN L'AUMÔNIER			Remise confiante en la protection de Marie

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
I, 31	MÈRE MEURTRIÈRE	*Devant l'ymage Nostre Dame* *Qu'il garda son cors et et s'ame* (38va)	Et la douce pas ne l'oublie: Descendue est isnelement (34vb) Dedens la chambre en est entree Qui toute en fu enluminee (38ra) Vers lui resgarda viselment (ib.)	
I, 32	CINQ JOIES	*Reva devant l'ymage a la virge Marie,* *En larmes et en plours, jointes mains li deprie* (47rb)	Adonc descent a lui la bele (43rb)	
I, 33	JOUVENCEAU BRABANÇON		*« Mes Nostre Dame,* *Quant il ravir vouloient m'ame,* *Empetra devers son fil douz* *Que soie revenus a vous » (49ra)*	
I, 34	DÉVOTION DES ROIS ARTHUR ET LOUIS IX	En son escu avoit l'ymage De la puissant et de la sage, C'est de la pucele Marie (54rb)		
I, 35	MOURANT VISITÉ	I n'a eglise en tout le monde En qui ne soit painte la monde (57va)	Et salue la bele dame Qui venue est pour sauver s'ame. Molt devotement la salue ; Pour lui veoir est descendue (59rb)	
I, 36	GROSSESSE DE TRENTE MOIS + ABBESSE GROSSE	*Ou li preudons estoit par devant son ymage,* *Qui servoit Nostre Dame de trestout son courage* (67rb)		
I, 37	ANTARADOS			Église consacrée
I, 38	LAON, PUNITION D'UN SACRILÈGE			Châsse

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
I, 44	MOURANT VISITÉ		Je voy venir dame Maroie. En plus biau encore me mainne (78va)	
I, 45	BOURGEOIS AMOUREUX	*Tantost com il fu el mostier,* *la mere Deu, ki mout l'ot chier,* *apertement li enclina,* *dont il garde ne se dona ;* *mes la feme cui il amoit,* *qui pres de l'imaige seoit,* *l'a veü tot apertement*[1] *Tot maintement se regarda,* *si vit le borjois ki l'amoit* *qui vers l'imaige s'en venoit.* *Par maintes foiz s'agenoilla,* *l'imaige adés li enclina.* *Tantost com il s'agenoilloit,* *et l'imaige li enclinoit.*		
I, 49	LARRON PENDU	*Une biele ymage i avoit* *de nostre amie Nostre Dame* *Si tost con la none venoit,* *an .ii. ses cierges alumoit* *et lez metoit devant l'ymage.* *Honnour li portoit conme sage.* *tant qu'a un samedi avint* *que la boine fame se tint* *en orison devant l'ymage* *Devant l'ymage em piés se tint* *Visaument l'ymage esgardoit*		
I, 50	OFFRANDES RÉCOMPENSÉES			
II, 1	NOVICE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT			

[1] Pour ce miracle et le suivant, on ne peut que supposer l'analogie avec les vers de l'édition LECOY de la *Vie des Pères*, car on ne conserve que les premières lettres de la colonne de gauche de chaque recto ; nous reprenons donc l'édition LECOY.

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
II, 2	IMAGE QUI PROUVE LA VIRGINITÉ MARIALE	En la grant esglise saint Pere Est l'image de tel maniere Comme cest qui ci est painte, C'on dit Nostre Dame l'ençainte (102va) Devant l'ymage Nostre Dame De quoy j'ai la parole emprise Se seoit souvent sans faintise (*ibid.*)		
II, 3	CATHERINE D'ALEXANDRIE	Une ymage li a portee De Nostre Dame figuree, Qui tient son enfant Jhesu Crist. (106ra)	S'aparut li fiz gracieus Que tenoit la bele Marie. (106rb) Marie a lui s'est demonstree, Avec lui sa noble portee. (106vb)	
II, 4	VISION		Cis freres fu en vision Ravis pour sa confession (110rb)	
II, 5	PROUILLES	Et son ymage aourerent (115rb)		
II, 6	DÉFORMATION OU MORT EN CHÂTIMENT			
II, 7	SACRISTINE	La mere Dieu ont encliné Et l'ymage Nostre Seigneur (123rb) Ele regarda a senestre Et voit l'ymage glorieuse De la roÿne precieuse. (124va)	Lors vint a lui sainte Marie (124va)	
II, 8	JUIFS DE TOULOUSE	Devant l'ymage la pucele Gemit, la prie et apele (126va)		
II, 9	DÉSESPÉRÉ QUI VOULAIT SE NOYER		Et veci tantost la benigne, La courtoise, la tres piteuse, La dame vierge glorieuse, Qui dit li a… (131ra)	
II, 10	ABONDANCE			
II, 11	FIANCÉ DE LA VIERGE	D]evant l'ymage Nostre Dame Recommanda son cors et s'ame (141va) En l'anel que l'ymage avoit (142ra)		
II, 12	JOUEUR MALCHANCEUX	*Et li heent et son ymage* (143vb) *L'ymage heent la pucele* (*ibid.*)		

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
II, 13	VISION		Et en extase fu ravis (149vb) Et en son lit ravis estoit (149vb) En esperit fu tost ravis Et, selonc ce que li fu avis, A la fenestre resgardoit Qui de l'autel prochienne estoit (150va) Par cele fenestre est entree (150va)	
II, 14	DÉMONS EN FORME DE PORCS		Ravis en contemplacion (155ra) Li ennemi en forme estoient De pors senglers et s'efforçoient De li tuer et mettre a mort. (155ra) L]a douce dame se resveille, [C]ombien qu'ele ne dormist mie, [E]t li a monstré son aïe. (155va)	
II, 15	SOUS-DIACRE DE TOLÈDE		Tant que Marie est descendue (160rb) Souventes fois veoit sa face (160va)	
II, 16	NOYADE ÉVITÉE		Une dame de noble facture; Bele estoit, nule laidure N'avoit.(164rb)	
II, 17	MOINES DÉLAISSANT LE SERVICE NOTRE-DAME			
II, 18	RELIGIEUX DÉLIVRÉ DU PURGATOIRE		A un en vision sambloit Que l'evangeliste venoit A ma dame sainte Marie (170ra)	
II, 19	CRUCIFIX			
II, 20	PAPE CÉLESTIN	Que que enfes encor estoit, En l'esglise ou il lisoit, Vit les ymages de Marie Et de saint Johan qui descendoient. Du crucefis la compagnie Pour venir a lui delessoient (179vb)		
II, 21	FAMINE DE JÉRUSALEM			Abondance de blé
II, 22	FEMME QUI ENFANTA DES PIERRES			

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
II, 23	DEUX PSAUTIERS		Tant que la douce Maria En dormant a lui se montra (189rb) De son songe qu'ele avoit dit. Se songes fai en ton pourfist, En nul pur songe ne te fie ; C'est souvent une moquerie Et d'anemi deception ; Fallace y a et fiction. C'est folie de croire en songe (189va) A ceste fille voir sambloit Que la vierge Marie c'estoit (189va) Avoit ymaginacion Qu'acomplie fust s'entencion Pour ce puet estre que songoit Que un psautier Marie li bailloit. (189vb)	
II, 25	JEUNE FEMME RESPECTÉE			Nom de la Vierge
II, 26	DIABLES MIS EN FUITE		La dame du ciel descendue Est et des freres veüe. Et quant ce devot pas chantoient Li frere et bas s'enclinoient, O pia, o dulcis Maria , Ele esté veüe i a: Avec les freres s'enclinoit, Aprés ou ciel s'en retournoit (197va)	
II, 27	PIERRE SUR LAQUELLE NOTRE-DAME PLEURA			
II, 28	ENFANT PROTÉGÉ DU FEU			Salutation angélique
II, 29	LACTATION QUI DONNE L'INSPIRATION		Quar une dame gracieuse, Que qu'il ouroit, a lui monstree S'est: c'est la virge glorieuse (210va-vb)	
II, 30	FRÈRE VISITÉ À SA MORT		Cil respondu li a Que visité l'a Maria (215ra)	
II, 31	EMPEREUR ENSEVELI			
II, 32	ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS	Devant l'ymage Nostre Dame S'en va tantost la bonne fame (220rb)		
II, 33	TOTA PULCHRA			

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
II, 34	DIABLE CHASSÉ PAR L'AVE MARIA			
II, 40	TÊTE TRANCHÉE			
II, 41	PROTECTION DE L'ORDRE DOMINICAIN		Cele qui en mi lieu estoit Reverent matrone apparoit ; Des autres iert plus gracieuse Et apparoit plus merveilleuse. Un vessiau tient une des deus, Resplendissant et prec[ieus] (238vb)	
II, 42	SAINT THOMAS ET LE PRÊTRE PERVERS		A son chapelain la pucele S'apert et li dist la nouvele (245ra)	
II, 45	PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE		« De son biau mantel m'a couv[ert] » (258rb)	
II, 46	COLONNES DE CONSTANTINOPLE		… au maistre ouvrier se demonstra En vision et li monstra Comment les columpnes pourroit Eslever et mettre a leur droit. (262va)	

Miracoli della Vergine

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
I	IMPÉRATRICE		la qual si li aparse digandoli	
II	JEAN DAMASCÈNE		e liçeramente dormando, si li aparse la dolçe Vergene	
III	PAPE LÉON	e guardando la ymagene de la Vergene gloriosa	La Vergene sanctissima li aparse digando… Queste cose dite, la Vergene desparete. Vete una ragina passando danenti da si… Al qual la madre de misericordia dananti tuto lo concilio apparete portandoli una man celistiale.	
IV	PIED COUPÉ		e, dormando, li aparete una clarissima dona	
V	OBLATE QUI SE CRÈVE LES YEUX (GUÉRISON, CÉCITÉ)		ché la Vergene mare de Deo ensì da l'altar	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
VI	JEAN BOUCHE D'OR		la dita gloriosa vene a luy salutandolo e digando e la note seguente, ensenbre cun lo so fiolo, che tegniva le man entro le mamelle de la mare, si li aparse	
VII	LACTATION DE FULBERT DE CHARTRES		e la Vergene per si lo visità	
VIII	PRÉDICATEUR MALADE		al qual la dolçe mare aparse	
IX	MOINE CISTERCIEN PEUREUX		* vete in vision passar per meço l'infirmitorio un oste de monachi vete vignir un radio de luce per una fenestra, la qual era sovra l'altar ; e una dona de meraveiosa beleça entrà per la dita fenestra	
X	GUÉRISON, PLAIE PURULENTE		A la qual così planzando aparse la vergene Maria confortandola	
XI	VEUVE BÉNÉFICIAIRE DE TROIS VISIONS		merità de veder quela in compagnia de molte vergene vete quella cum compagnia de vergene vegnando La vergene vene e aduse un calese…	
XII	SOISSONS, ENFANT GUÉRI DU MAL DES ARDENTS		vete in ymagination de spirito la gloriosa vergene supplicando al so fiolo	
XIII	PACTE DIABOLIQUE, CHEVALIER QUI VENDIT SA FEMME		e la vergene gloriosa prese la forma e lo abito de la dita dona	
XIV	FEMME DE ROME		ké aprovo de si ela aveva la biada vergene Maria per avocata, la qual etiandio per man la menava	
XV	IMPÉRATRICE		la vergine Maria li aparse	

	Motif	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
XVI	Abbesse grosse		ké la abadessa se adormençà per grande tribulation dananti l'altar e la Vergene preciosa con compagnia de angeli vene ad esa…	
XVII	Diable séducteur			Ave Maria
XVIII	Moine ivre		ma la dolze dona (…) secorse al monego ma la vergene lo descazà e refrenà la soa furia ma la vergene lo ferì plusor fiade	
XIX	Larron pendu		vignando in so aiutorio	
XX	Femme qui prit son enfant à la Vierge	ma devota era de la mare de Deo e la ymagene soa cum rose e cum fior de liio spesse fiade adornava danenti da una statua de nostra dona, ch'era de legno molto bella cum lo so fiio Jesù Cristo in braçe	Unde la mare de Dio aparete al fiolo dela vedoa	
XXI	Pèlerin sauvé de la noyade		« Quella bella e gloriosa dona (…) m'à sostegnudo octo dì in soe braçe »	
XXII	Pèlerins en péril de mer			Invocation
XXIII	Pèlerin sauvé de la noyade		« La dona plena de misericordia con lo so pallio me coverse »	
XXIV	Pèlerin sauvé de la noyade			Invocation Vague
XXV	Teuton paralysé			Église consacrée à Marie
XXVI	Génuflexions récompensées		Subitamente la Vergene misericordiosa vene e prese lo vetrano per lo braço destro e levalo suso	
XXVII	Moissonneurs cisterciens		vete (…) desender una compagnia blanca, la quale conduseva una dona bellissima	

	MOTIF	Images cultuelles	Mariophanies	Autres signes
XXVIII	ÉLECTUAIRE REFUSÉ		vete (…) una dona bellissima acompagnada de doe donçelle entrar in refettorio	
XXIX	ÉLECTUAIRE REFUSÉ		El se leçe che tre done entrà una note in un monaster, siando le porte serade	
XXX	CINQ JOIES		la madre pietosa li aparse apparete la gloriosa	
XXXI	VISION, SERVANTE DU VIEILLARD		la raina de celo aconpagnada da angeli e da vergene vene ad esso digando apparete la vergene Maria a la zovençella che serviva al vechio	
XXXII	TÊTE TRANCHÉE			Vigiles
XXXIII	MOURANT EN ATTENTE DE CONFESSION			Vigiles
XXXIV	CHASTETÉ RÉCOMPENSÉE			Missive
XXXV	JUGE DÉVOT		e cerca meça nocte eli oldì voxe in aere	Rose
XXXVI	CONVERSION D'UN JUIF		ché la terça note, siando ello un poco adormençado, una reverenda dona de meraveiosa belleça li vene dananti	
XXXVII	CHEVALIER AMOUREUX		sença demora la gloriosa li aparse cum grandisima clareça e gloria la Vergene gloriosa con grandissima belleça e gloria vene ad esso	
XXXVIII	VISION DU METS DÉLICAT DANS UN PLAT RÉPUGNANT		la raina del celo si li aparse	
XXXIX	CHEVALIER DÉROBANT LES VOYAGEURS			Ave Maria
XL	FILS DU ROI DE HONGRIE		alora una vergene resplendente aparse danenti l'altar cum duy angeli	

	MOTIF	**Images cultuelles**	**Mariophanies**	**Autres signes**
XLI	NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT	e passando dananti de la ymagine de nostra dona	vete la forma de una dona gloriosa	
XLII	SACRISTINE		la madre gloriosa avea fato officio de la segrestana	
XLIII	MOINE PEU ZÉLÉ		la madre de misericordia li vene aprovo	
XLIV	MOINE DÉLICAT		ma la vergene Maria li aparse e le plage del so fiolo, che era in crose, li monstrà	
XLV	PRÉDICATEUR MALADE		Uno die la madre de misericordia li aportà lo so fiol amplagado	
XLVI	CHEVALIER LUXURIEUX			Prières d'un abbé
XLVII	FONDATION DES PRÊCHEURS		vete spiritualmente la biada vergene	
XLVIII	TROIS LANCES		ello vete in ymagination de spirito Cristo in aere	
XLIX	LEURIC		Uno die in visione el vete uno grande palaço	
L	CLERC LUXURIEUX NOYÉ			Heures

Annexe 3 – Les épithètes mariales

Nous avons souhaité constituer un répertoire des épithètes mariales utilisées par les auteurs vernaculaires. Chacune de ces épithètes justifierait une étude propre, comparant usage marial et christique en diachronie et dialinguisme. La pratique des litanies d'épithètes est ancienne en latin ; on pourra par exemple relire le *Dialogue de Peregrinus et Theodora* (XIIe-XIIIe). Nous ne proposons ici que l'ébauche d'un recueil de *distinctiones*, qui gagnera à être rapproché de quatre autres sources ou relevés, les *Advocaciones de la Virgen*[1], composition latine catalane contemporaine de nos auteurs, l'*Index marianus* établi par les éditeurs de la *Patrologia latina*, le relevé d'Heinrich Becker[2] et le *Repertorium der Gleichnisse und bildhaften Vergleiche* de Werner Ziltener[3]. Lorsque cela nous a semblé pertinent, c'est-à-dire lorsqu'on a quelque chance de trouver dans le corpus latin antérieur l'équivalent de nos épithètes vernaculaires, nous indiquons entre parenthèses la forme latine la plus courante de l'épithète.

Les variantes au sein d'une même œuvre sont classées selon la forme de leur première occurrence, quant à l'ordre des composantes et quant à l'orthographe. Dans une majorité de cas, nous n'avons pas tenu compte de la présence ou non d'articles devant les épithètes, qui nous auraient conduite à multiplier les entrées.

Les références indiquées en italique sont empruntées par l'auteur principal à un prédécesseur (pièces allogènes de la *Collection lyonnaise* ou du *Rosarius*).

Enfin, nous avons évité les doublons ; certaines entrées ne sont donc pas exhaustives.

Abeille (Apis)

Rosarius
APIS II, 20 (*passim*)

Abondance (Abundantia, copia)

Gracial
PLENTÉ DE TUZ MESAISIEZ XVII (56)

[1] Atanasio SINUÉS RUIZ, « Advocaciones de la Virgen », in Analecta sacra tarraconensia, 21 (1948), pp. 1-34.
[2] Heinrich BECKER, *Die Aufassung der Jungfrau Maria in der altfranzösischen Literatur*, 1905.
[3] Werner ZILTENER, *Repertorium der Gleichnisse und bildhaften Vergleich der okzitanischen und französischen Versliteratur*, 1989.

Amandier / amande (Amygdala)

Milagros de Nuestra Señora
ALMENDRA 39a

Rosarius
AMANDIER I, 37 (*passim*)

Amie (Amica)

Vie des Pères
AMIE 7011, 7113
DOUCE MESTRECE, DOUCE AMIE 9554
LA DOUCE AMIE A Épilogue (27)
LA DOUCE, LA VERAIE AMIE A VI (143)
NOSTRE AMIE 7622, 28999
TRES DOUCE AMIE 29200
TRES DOUCE AMIE GLORIEUSE A VIII (48)

Deuxième collection anglo-normande
DREIT DRUE & FINE AMIE XXXIII (29)
LA FRANCHE, LA TRESDUCE AMIE VII (66)

Cantigas de Santa María
AMIGA E AMADA 70 (12)

Collection lyonnaise
M'AMIE *104rb*

Rosarius
AMIE I, 31 (39va) II, 11 (141va)

Amie de Dieu (Amica Dei)

Gracial
LA (BENEITE) DEU AMIE I (64), II (12), XVII (200), XXIV (17), XXX (106), XXXVI (186), XLI (36)

Miracles de Nostre Dame
DIEU AMIE II Sal 35 (439, 458)
DOUCE AMIE AU ROY CELESTRE I Mir 11 (33)

Vie des Pères
AMIE JHESU B I

Cantigas de Santa María
AMIGA DE DEUS 30 (18), 343 (47), 360 (4)
DE DEUS AMADA 17 (8)

Collection lyonnaise
DEU AMIE *13va*

Rosarius
AMIE AU ROY… II, 1 (*99vb*)
DIEU AMIE I, 24 (f. 5vb)

Ange (Angelus)

Rosarius
ANGRE II, 23 (*passim*)

Anneau (Anulus)

Rosarius
ANEL II, 11 (*passim*)

Arche d'alliance (Arca Dei)

Rosarius
ARCHE D'ALIANCE II, 1 (*100va*) ; II, 14 (154ra)

Armoire

Rosarius
AUMAIRE DE SAPIENCE II, 1 (*100va*)

Armoise

Rosarius
ARMOISE II, 4 (*passim*)

Aube (Alba)

Cantigas de Santa María
ALVA 340 (10, 12, 20, 22, 30, 32, 40, 42, 50, 52, 60, 62, 70)

Rosarius
AUBE II, 1 (*100rb*)
RESPLENDANT AUBE JORNAUS I, 24 (5vb)

Aubépine / épine

Rosarius
FLOUR D'ESPINE II, 1 (*100rb*)

Avocate (Advocata)

Gracial
KI PRESENTE A DEU NOZ CLAMURS XVIII (138)

Miracles de Nostre Dame
AMPARLIERE II Dout 34 (125)

Vie des Pères
AMPARLIERE 7386

Cantigas de Santa María
A QUE ROGAR VAI POR NOSSOS PECADOS 30 (refrain)
AVOGADA 30 (17), 70 (10), 150 (17), 333 (6), 350 (42), 378 (refrain, 7, 17)
DOS PECCADORES VOGADA 268 (51), 270 (6), 280 (15), 333 (56), 355 (96)
NOSS' AVOGADA 1 (82), 17 (refrain), 75 (111), 311 (63), 355 (52), 360 (25), 363 (22), 370 (14), 409 (11)

Rosarius
NOSTRE ADVOCATE II, 10 (136vb)

Balais

Rosarius
BALAIS DE NOSTRE VANITÉ II, 1 (*100va*)

Baleine

Rosarius
BALEINE II, 15 (*passim*)

Bateau

Miracles de Nostre Dame
DROMONS, GRANZ BARGE ET NEZ II Sal 35 (614)

Rosarius
NEIZ II, 1 (*100ra*)

Baume (Balsamum)

Milagros de Nuestra Señora
BÁLSSAMO 39c

Rosarius
BASME I, 24 (f. 5vb) ; I, 35 (*passim*) ; II, 1 (*100va*)

Bâton

Collection lyonnaise
BATONS A LES VEILLES GENZ 74vb

Belle (Pulchra)

Gracial
LA DAME BELE I (43), épilogue (53)
LA MERE DEU LA BELE XLII (79)
SAINTE MARIE LA BELE VII (83), XXXV (93)
UNE BELE XXI (75)

Miracles de Nostre Dame
BELE II Ch 7 (3), II Sal 35 (24)

Vie des Pères
LA BELLE B I
LA BELE, LA BIEN EÜREE 29149
LA TRES BELE A XII 40

Deuxième collection anglo-normande
LA BELE XXXVIII (57), XXXIX (93, 153)
LA BELE OD LA CLERE FAUSUN XIX (66)
MARIE BELE V (4)

Cantigas de Santa María
A MAIS FREMOSA QUE SOL 262 (7)

Rosarius
LA BELE I, 24 (f.3ra) ; I, 33 (f. 51vb) ; II, 12 (143rb, 144va) ; II, 14 (154ra, 156vb) ; II, 18 (170rb) ; II, 41 (239vb)
LA BELE MARIE (MAREE, MARION) I, 29 (22va) ; I, 34 (55rb) ; I, 37 (70ra) ; I, 38 (72va) ; I, 50 (91vb) ; II, 3 (105vb, 106ra) ; II, 6 (116va, 116vb) ; II, 10 (135vb) ; II, 19 (174va) ; II, 41 (239rb)

Bergère (Pastor)

Milagros de Nuestra Señora
BUENA PASTORA 304c

Rosarius
BONNE PASTOURELE II, 20 (183rb)

Bienheureuse (Benedicta)

Deuxième collection anglo-normande

BENUREE VII (97), XI (71, 83), XVI (145), XX (89), XXII (150), XXIV (190, 229), XXVII (46), XXVIII (26), XXXI (99), XXXIV (31, 67, 77), XXXVI (156), XLI (90), XLII (161), XLVIII (177), LVI (11), Épilogue (29)
BONE SEINTE BENURÉ XXVI (25)
DUCE BENURE XV (78), XIX (63), XXVI (75, 93), XXXIV (96), XLIV (93)
DUCE SEINTE BENURE XXIX (19)
SEINTE BENUREE LVI (40)
TRESHAUTE BENUREE XLVII (115)

Cantigas de Santa María
A BENEITA 231 (68)
A QUE SEMPRE SEJA BENEITA 145 (37)
BENAVENTURADA 134 (70), 167 (22)

Rosarius
BENNEUREE I, 38 (73vb)

Boîte à onguent

Rosarius
ARCELE DE MEDECINE I, 24 (f. 5vb)

Bonne

Collection lyonnaise
BONE DE LES BONES 77vb

Brebis (Ovis)

Rosarius
BREBIS II, 10 (*passim*)

Buisson (Rubus ardens)[4]

Rosarius
BYSSON SINAY II, 1 (*100vb*) ; II, 18 (169va)

Calandre

Rosarius
CALADRIUS II, 16 (*passim*)

[4] Le buisson ardent de l'*Exode* fait partie du répertoire d'images mariales le plus diffusé.

Cannelle (Cinnamomum)[5]

Rosarius
CANELE I, 32 (*passim*) ; II, 1 (*100va*)

Cèdre (Cedrus)

Milagros de Nuestra Señora
CEDRO 39c

Rosarius
CEDRES II, 1 (*100va*)

Céleste

Miracoli della Vergine
BIADA VERGENE CELESTIAL I

Célidoine

Rosarius
CELIDOINE II, 8 (124vb)

Chambre de Dieu

Miracles de Nostre Dame
LA PUCELE EN CUI SAINS FLANS FIST CAMBRE ET CELE CIL QUI… I Pr 1 (100), II Pr 1 (30)

Rosarius
CHAMBRE BIEN OULANT II, 5 (*116rb*)
CHAMBRE DU ROI DE GLOIRE ADONAY *II, 1 (100va)*
CHAMBRE DU SAINT ESPRIT I, 23 (2va)
SALLE, CHAMBRE ET CORTINE AU ROI DE GLOIRE II, 1 (*100ra*)

Chameau

Rosarius
CHAMEL II, 46 (*passim)*

Château / Forteresse (Castellum, castra Dei)

Miracles de Nostre Dame
GUARITE II Mir 29 (943)

[5] C'est une des seules épithètes végétales qu'on trouve dans les *Advocationes* (p. 28) : « Cinnamomus Dei mater dicitur, quia cinnamomus arbor canellam profert, que odorem suauitatis naribus prestat, et gustus et potacio eius stomacum corroborat. »

Milagros de Nuestra Señora
SION 37a
TALAYA 37b

Dits de Jean de Saint-Quentin
FORT CHASTEL S (251)

Rosarius
CHASTEL Prologue du second livre (95va) ; II, 1 (*passim*)
CITEIZ CLOZE A TOURS MACIZES II, 1 (*99vb*)
ROCHE HAUTAINNE II, 1 (*100rb*)

Ciel (Coelum)

Rosarius
CIEL II, 1 (*100va*) ; II, 41 (*passim*)
FIRMAMENT II, 1 (*100rb*)

Cigogne

Rosarius
CYGOINGNE II, 6 (*passim*)

Clarté

Miracles de Nostre Dame
CLARTEZ DEL CIEL I Mir 10 (1017), II Sal 35 (202)
CLARTEZ DEL MONT I Mir 10 (1017), II Sal 35 (202)
CLARTEZ ET RAIE II Sal 35 (297)

Rosarius
CIERGE II, 16 (*164va*)
CLARTÉ II, 16 (*164va*)
VRAIE CLARTÉ ENTIERE II, 7 (*123va*)

Clé du Ciel

Miracles de Nostre Dame
DE PARADIS CLEZ ET SERRE I Mir 10 (1193)

Cantigas de Santa María
CHAVE DE NOSSA FE 311 (53)

Collection lyonnaise
CHANAUZ DE PIDIÉ 79ra

Rosarius
CLEF DU CIEL I, 24 (f. 6va)

Colombe, tourterelle (Columba)[6]

Milagros de Nuestra Señora
PALOMBA 36c

Rosarius
COLONS II, 44 (*passim*)
COLONS SENZ AMEIR II, 1 (*100ra*)
COLUMBELE I, 24 (f. 6va)
TURTERELE I, 24 (f. 6va), II, 1 (*100rb*)

Conduit (Aquaeductus)[7]

Miracles de Nostre Dame
CONDUIS PAR OU TOUS BIENS EST ACONDUIS I Pr 1 (105), II Pr 1 (230)
DOIZ DE DOUCEUR I Ch 5 (104), I Ch 7 (22), II Mir 28 (418), II Sal 35 (301)
DOIS DE MISERICORDE I Mir 17 (68)
DOIS DE PAIS ET DE CONCORDE II Ch 2 (14), II Prière 37 (9)
DOIS DE TOUS LES BIENS I Ch 8 (27)
DOIS QUI TOUT CURE ET MONDE II Ch 6 (98)
TUIAUS PAR OU TOUS BIENS EST ACONDUIS I Pr 1 (105)

Vie des Pères
CONDUIZ A XIII 88

Collection lyonnaise
DOIZ *1va*
TUIAUS *1va*

Conseil (Consilium)

Milagros de Nuestra Señora
DE PECCADORES CONSEJO 816b

Rosarius
CONSEILLIERE I, 24 (f. 6ra)

Consolation (Solamen)

Miracles de Nostre Dame
CONFORS II Pr 1 (227)

---

[6] Dans la *Legenda aurea*, au chapitre sur l'Assomption, le Christ invite la Vierge à le rejoindre au ciel avec ces mots inspirés du *Cantique des Cantiques* : « Surge proxima mea, columba mea, tabernaculum glorie, uasculum uite, templum celeste… » (éd. MAGGIONI, 1998, p. 785)

[7] L'encomiastique latine ne donne aucun équivalent strict à *conduit*, pas plus que les auteurs romans de notre corpus ne connaissent l'épithète *aqueduc*. Le parallélisme sémantique nous paraît toutefois suffisamment évident pour qu'il y ait pu avoir influence des écrits bernardins sur les auteurs vernaculaires.

SOLAS II Pr 1 (227)

Deuxième collection anglo-normande
DEPORT LVII (91)

Milagros de Nuestra Señora
SOLAZ DE LOS CUITADOS 394a

Cantigas de Santa María
CONORTO DOS COITADOS 385 (27), 393 (28)

Collection lyonnaise
BENIGNE CONSOLATION 74vb
BONA CONFORTERIS 75va
CONFORZ A CHAITIS 36va, 75rb
CONFORS AS TRISTES 73vb

Rosarius
CONFFORS II, 1 (*99vb*)

Corail

Rosarius
CORAL I, 29 (*passim*)

Couronne (Corona)

Cantigas de Santa María
CORONA DOS MARTIRES 280 (19)
CORONA DOS SANTOS 268 (46), 330 (17)

Couronnée

Gracial
SAINTE MARIE CURUNEE Prologue (79)

Vie des Pères
CORONEE 17352

Cantigas de Santa María
CORONADA 350 (44)

Rosarius
CORONNEE EN GLOIRE II, 5 (114ra)

Courtoise

Rosarius
COURTOISE II, 9 (131ra)

Couverture

Gracial
CUVERTURE DE TRESTUTE HUMAINE NATURE XXVI (821)

Cygne

Rosarius
CYGNES II, 31 (*passim*)

Cyprès (Cypressus)

Vie des Pères
ALEINE DE CYPRÉS 8763, 18997

Rosarius
CYPREZ II, 1 (*100rb*)

Dame (Domina)[8]

Gracial
(MA) (LA) CHERE DAME II (14, 106), IX (79), XII (48), XV (17, 329), XVI (98), XVII (61), XVIII (130), XIX (13, 25), XXI (33), XXVI (747, 793, 814, 981, 1089), XXVII (209), XXVIII (139, 170), XXX (113), XXXII (291), XXXIII (49), XXXV (163), XL (83), XLI (41), XLVI (18)
CHERE (DUCE) DAME MERCIABLE XXVI (660, 844)
DAME Prologue (34), I (15, 19, 104), II (57), III (12, 14, 41, 62, 72), IV (33, 37), V (18, 31), VI (16, 30, 63, 65), VII (64), VIII (96, 99, 101, 110), IX (41, 65, 71), X (113, 181), XI (161), XII (12, 35, 41), XIII (87, 89), XIV (88), XV (10, 11, 15, 19, 318), XVI (59), XVII (141, 173, 190, 202, 257), XVIII (154, 156), XIX (8, 30, 33, 35, 65, 108), XX (158), XXI (29), XXII (133, 156, 177, 181), XXIII (20, 50, 55), XXIV (21), XXV (47, 78, 87), XXVI (28, 210, 213, 217, 220, 498, 510, 576, 595, 647, 656, 756, 833, 837, 850, 990, 1058), XXVII (34, 89, 94, 128, 193, 199), XXXVIII (59, 74, 126, 145), XXXIX (62, 71, 117, 204), XXX (20, 51, 118, 130), XXXI (111, 130), XXXII (233), XXXIII (46), XXXIV (16, 28), XXXV (97, 117, 119, 127, 141), XXXVI (107, 280, 395), XXXVII (4, 267), XXXVIII (227, 229), XXXIX (71, 99, 121, 229, 248), XL (60, 137), XLI (58, 191, 264), XLII (26), XLIII (36, 45), XLIII (55), XLV (165, 185), XLVII (95, 101, 106), XLVIII (138, 164, 483, 487, 501), XLIX (135, 163, 246), Épilogue (7, 62, 67, 73)
DAME BENIGNE XXVI (464)
DAME DE TOUTES DAMES CHERE XXXVI (204)
DAME GLORIUSE XXVI (577, 741)
DAME HONUREE / HONURABLE XVI (27), XXVI (843)
DAME SAGE XXXVIII (157)
DAME SAINTE MARIE Prologue (29), VIII (107), XVII (53), XL (122), XLIX (130, 259)
DAME VAILLANTE XXVI (514), XLVIII (9)
MA DAME (SAINTE MARIE) XX (31), XXXVIII (222)

[8] Nous excluons les emplois communs du substantif.

NOBLE DAME REDEVABLE (…) SAINTE E HONURABLE XXX (29)
NOSTRE CHERE DAME IX (83), XLVII (92)
NOSTRE DAME I (10, 82), II (21), V (34), VI (57), X (180), XII (25), XIII (61), XV (307), XVII (103), XVIII (3), XX (3), XXI (9), XXII (8, 55, 57), XXIII (40), XXIV (36), XXVI (493, 1053), XXVII (27, 111), XXX (*passim*), XXXVII (266), XXXIX (39, 75), XLI (27, 66, 258), XLII (83, 95), XLVIII (4, 113, 397)
NOSTRE DAME SAINTE (MARIE) III (75), VII (51, 114), VIII (93), XXVI (759, 799), XL (53)
SA DAME VI (28), XXI (89), XXVIII (75)
SAINTE DAME III (66), XI (140), XIV (99), XXVI (696), XXVII (119), XXXI (109) XXXVI (111), XXXVIII (156)
SAINTE DAME ESPIRITABLE XXVII (131)
SAINTE DAME PRECIEUSE XI (136), XXVI (578, 798)

Miracles de Nostre Dame

BELE DAME I Mir 12 (107), I Mir 21 (173), I Mir 37 (460), II Mir 13 (87), II Mir 18 (570), II Mir 22 (27, 213), II Mir 24 (259), II Mir 25 (388, 403, 404, 489), II Mir 28 (110)
BELE DOUCE DAME I Ch 7 (10, 23, 36, 49, 62), I Mir 10 (1049), I Mir 34 (55), II Sal 35 (295)
BELE TRES DOUCE DAME CHIERE I Mir 24 (85)
BELE TRES DOUCE SADE DAME I Mir 29 (51)
DAME I Pr 1 (3, 83, 116, 117), I Ch 3 (37, 43, 58), I Ch 5 (81, 89), I Ch 7 (42), I Ch 8 (25, 29), I Ch 9 (26, 44, 45), I Mir 10 (482, 641, 916, 1007, 1053, 1065, 1076, 1308, 1312, 1670, 1728, 1772), I Mir 17 (60, 89, 99), I Mir 20 (78, 93, 100), I Mir 21 (42), I Mir 22 (418), I Mir 24 (58, 61, 68), I Mir 25 (153), I Mir 29 (44), I Mir 31 (52), I Mir 35 (110), I Mir 41 (376, 379), I Mir 44 (105), I Ch 45 (26), I Mir 42 (270), II Pr 1 (16, 102, 255, 258, 292), II Ch 2 (9, 33, 37), II Ch 7 (49, 58), II Mir 9 (1906), II Mir 11 (194, 225, 341), II Mir 12 (251), II Mir 13 (368), II Mir 15 (128), II Mir 17 (139), II Mir 21 (155, 196), II Mir 24 (175, 549), II Mir 25 (119, 136, 172, 253, 254, 334), II Mir 26 (474, 519), II Mir 29 (549), II Mir 30 (1), II Mir 32 (282), II Sal 35 (69, 73, 74, 81, 149, 183, 186, 195, 313, 333, 341, 345, 357, 365, 381, 401, 409, 413, 537, 641, 645, 647, 653), II Prière 37 (29)
DAME AS CINC LETTRES II Sal 35 (89, 93, 97, 101, 104, 105, 109)
DAME AU DOZ NON II Sal 35 (125, 137, 141)
DAME DE GLOIRE I Mir 14 (2), I Mir 44 (849), II Mir 12 (199), II Mir 13 (102), II Mir 29 (128), II Mir 30 (44, 306, 447), II Sal 35 (65)
DAME DE TOUTE CORTOYSIE II Mir 21 (39)
DAME DES CORS ET DES AMES I Mir 11 (2174)
DAME DES DAMES I Mir 11 (2173), II Sal 35 (469)
DAME GRANT ET PLAIGNIERE II Mir 12 (141)
DAME HONOREE I Mir 15 (100), II Ch 7 (3)
DAME MERVILLEUSE II Mir 12 (148)
DAME QUI MONDAS LE MONDE II Ch 3 (10)
DAME QUI SIEZ DESOR LES ANGELES I Mir 10 (1022)
DAME SAINTE I Mir 10 (1626)
DAME SOR AUZ <les saints> TOZ I Mir 35 (141)
DAME SEUR TOUTES BIAUTES BELE I Mir 10 (1680)
DAME SEUR TOUTES CLARTÉS CLERE I Mir 10 (1681)
DAME SEUR TOUTES DEBONAIRE II Mir 16 (161)
(TRES) DOUCE DAME I Pr 1 (15), I Pr 2 (39), I Ch 3 (49, 61), I Ch 6 (49), I Ch 7 (19), I Mir 10 (798, 903, 996, 1044, 1045, 1046, 1051, 1080, 1087, 1163, 1197, 1202, 1229, 1280, 1283, 1310, 1325, 1328, 1375, 1623, 1730), I Mir 15 (47), I Mir 20 (139, 192), I Mir 25 (161), I Mir 27 (127), I Mir 29 (253), I Mir 30 (61, 119), I Mir 31 (59, 277), I Mir

32 (86), I Mir 35 (91, 176, 184), I Mir 35 (184, 197), I Mir 37 (335, 402, 429), I Mir 40 (125), I Mir 41 (308, 366), I Mir 42 (77), I Mir 43 (252, 256), I Mir 44 (856), II Pr 1 (50, 105, 260, 392), II Ch 2 (28), II Ch 7 (56), II Ch 8 (49), II Mir 12 (241, 245), II Mir 13 (26, 282, 566), II Mir 16 (4, 172), II Mir 22 (90), II Mir 23 (340), II Mir 24 (329), II Mir 25 (43, 103, 165, 185, 493), II Mir 26 (304, 570, 751), II Mir 28 (197, 280, 325, 349), II Mir 29 (133, 412, 518), II Mir 30 (94, 118, 336, 832), II Mir 31 (74), II Mir 32 (50, 295), II Epi 33 (5, 69, 156), II Dout 34 (81), II Sal 35 (407, 623, 633, 653)

DOUCE DAME AU NON LOÉ I Mir 30 (30)

DOUCE DAME DEBONAIRE I Mir 21 (108), I Mir 30 (63), II Mir 9 (2298), II Mir 13 (520), II Mir 19 (222)

DOUCE DAME DE PITIÉ II Epi 33 (119), II Prière 37 (31)

DOUCE DAME GLORIEUSE / DE GLOIRE I Mir 10 (1739), I Mir 11 (599), I Mir 14 (20), I Mir 17 (74), I Mir 20 (81), I Mir 22 (463), I Mir 23 (18), I Mir 26 (12), I Mir 31 (169), I Mir 35 (66), I Mir 39 (74)

DOUCE DAME PLAINNE DE GRACE I Mir 10 (1035)

DOUCE DAME SAINTE MARIE I Mir 15 (104), I Mir 17 (81), I Mir 20 (108), I Mir 22 (374), I Mir 26 (90, 110), I Mir 34 (48), I Mir 35 (116), I Mir 41 (293), I Mir 44 (163), II Mir 13 (229, 404), II Mir 14 (31), II Mir 15 (32), II Mir 22 (102), II Mir 24 (399, 401, 403), II Mir 25 (90), II Mir 26 (314), II Mir 28 (129, 208,)

GLORIEUSE DAME II Mir 29 (60)

GRANT / HAUTE DAME I Pr 2 (70), I Mir 10 (1105, 1228), I Mir 17 (107), I Mir 20 (87, 199), I Mir 26 (121), I Mir 31 (13, 33, 39), I Mir 35 (48), I Mir 40 (258), I Mir 41 (161, 370), I Mir 42 (250), I Mir 44 (46, 465, 848), II Mir 20 (6), II Mir 24 (318), II Mir 25 (489), II Mir 26 (667, 672, 713, 761, 763), II Mir 29 (478), II Mir 30 (36), II Mir 32 (229)

HAUTE DAME DOUCE ET PITEUSE I Mir 31 (154)

HAUTE DAME GLORIEUSE I Mir 40 (101)

MA DAME (SAINTE MARIE) I Pr 1 (72), I Mir 10 (550, 627, 1463), I Mir 11 (2287, 2316), I Mir 12 (118), I Mir 16 (54), I Mir 17 (134, 474, 544, 561, 674), I Mir 18 (269, 332), I Mir 20 (120, 165, 348), I Mir 21 (178, 186), I Mir 22 (241, 266), I Mir 25 (195), I Mir 27 (78), I Mir 29 (58), I Mir 30 (59), I Mir 31 (6), I Mir 32 (222), I Mir 34 (97), I Mir 35 (35), I Mir 36 (301), I Mir 37 (245, 304), I Mir 38 (12), I Mir 39 (252), I Mir 40 (31, 119), I Mir 43 (10, 250, 410), I Mir 44 (28, 193, 572), II Mir 16 (176, 279), II Mir 17 (235), II Mir 22 (88), II Mir 23 (256), II Mir 24 (62, 340, 348, 409, 520), II Mir 25 (191), II Mir 26 (526, 545), II Mir 28 (143, 153, 184, 450), II Mir 29 (512, 889, 895), II Mir 30 (163, 397, 814), II Mir 32 (71), II Dout 34 (64)

MA (SA) DOUCE DAME I Mir 10 (1001, 1064, 1069), I Mir 11 (577), I Mir 15 (54), I Mir 20 (97), I Mir 31 (49), I Mir 41 (347), II Mir 25 (159), II Mir 27 (25)

NOSTRE DAME I Pr 2 (12, 20), I Ch 9 (9), I Mir 10 (20, 57, 298, 428, 562, 667, 891, 933, 1161, 1260, 1275, 1339, 1396, 1448, 1518, 1701, 1727, 1776, 1795), I Mir 11 (18, 200, 314, 490, 491, 497, 499, 510, 512, 520, 544, 660, 800, 2137, 2146, 2147, 2164, 2173, 2215), I Mir 12 (3, 136), I Mir 13 (19), I Mir 15 (17), I Mir 17 (2, 12, 162, 571, 579, 666, 698), I Mir 18 (1, 40, 119, 225, 236, 253, 272, 282, 284, 318, 364, 479, 492), I Mir 20 (62, 129, 153, 180, 268, 334, 341, 357, 380, 384), I Mir 21 (93, 111, 155, 165), I Mir 22 (6, 18, 468), I Mir 24 (57, 89, 182), I Mir 25 (49, 159), I Mir 26 (93, 102, 124, 137, 145, 161), I Mir 28 (44, 132, 211), I Mir 29 (101, 110), I Mir 30 (18), I Mir 31 (197, 219), I Mir 32 (5, 100, 169, 210, 235), I Mir 33 (29, 33, 45, 76, 103, 109, 128), I Mir 34 (9, 14, 59, 117, 137), I Mir 36 (23, 88, 166, 172, 182, 231), I Mir 37 (287, 391, 418, 425, 436, 471, 646, 661, 677, 709), I Mir 38 (2, 323), I Mir 39 (79, 183, 209, 304), I Mir 40 (145, 306), I Mir 41 (124, 131, 167, 180, 202, 223, 255, 274), I Mir 42 (26, 32, 55, 69, 86, 160, 253, 301, 309, 318, 349, 407, 420, 545, 549, 614), I Mir 43 (86, 97, 114, 193, 231, 242, 348, 417,

444, 470), I Mir 44 (34, 36, 57, 92, 96, 102, 208, 528, 543, 558, 671), II Pr 1 (71, 238, 367), II Ch 4 (14), II Ch 8 (11), II Mir 9 (18, 1212, 1258, 1337, 1666, 1685, 1703, 1838, 1876, 2031, 2084, 2110, 2232, 2278, 2283, 2311, 2354, 2368,2386, 3770), II Mir 11 (21, 188, 283, 374, 383), II Mir 12 (81, 211, 223), II Mir 13 (38, 122, 133, 158, 208, 226, 228, 254, 275, 292, 302, 307, 332, 388, 393, 487, 514, 577, 599), II Mir 15 (73, 115, 132), II Mir 16 (96, 186, 248), II Mir 17 (76, 110, 123, 154, 175, 191, 206), II Mir 18 (2, 14, 24, 166, 183, 435, 555), II Mir 19 (141, 179, 220, 290, 402), II Mir 20 (38, 45, 56, 115, 130, 266, 332, 336), II Mir 21 (10, 71, 124, 147, 169, 182, 186, 305), II Mir 22 (38, 47, 79, 112, 177), II Mir 23 (21, 61, 90, 95, 140, 149, 155, 162, 168, 286, 329), II Mir 24 (10, 34, 41, 126, 174, 200, 230, 313, 370, 428, 429, 432, 446, 466, 484, 498, 574, 588, 596, 659), II Mir 25 (6, 22, 26, 139, 243, 298, 416, 428, 460), II Mir 26 (17, 66, 70, 337, 341, 346, 349, 378, 408, 429, 458, 466, 509, 580, 592, 612, 649), II Mir 27 (37), II Mir 28 (37, 386, 477), II Mir 29 (8, 20, 52, 76, 97, 99, 187, 232, 235, 251, 259, 324, 338, 380, 389, 506, 509, 522, 531, 537, 545, 634, 916, 922, 939, 941, 949), II Mir 30 (27, 78, 82, 133, 190, 209, 257, 279, 416, 552, 566, 646, 748, 769, 784), II Mir 31 (47, 83), II Mir 32 (78, 179, 183, 214, 244, 259), II Epi 33 (14, 45, 79, 147), II Dout 34 (2, 92), II Sal 35 (9, 57, 60, 61), II Ch 36 (2)

NOSTRE DAME SAINTE MARIE I Mir 20 (256), I Mir 22 (401, 458), I Mir 27 (73), I Mir 30 (72), I Mir 31 (21, 110, 161), I Mir 33 (24), I Mir 35 (102), I Mir 36 (12, 48, 146), I Mir 37 (8, 396), I Mir 40 (149, 207), I Mir 42 (384), II Mir 11 (208), II Mir 16 (134), II Mir 21 (49), II Mir 24 (507), II Mir 26 (617), II Mir 27 (8), II Mir 28 (122), II Mir 29 (119)

PITEUSE DAME I Mir 20 (106)

PUISSANT DAME CELESTRE I Pr 1 (81)

RICHE DAME I Mir 44 (473)

SAINTE DAME HAUTE ET DIGNE I Mir 10 (843)

(SAINTE) DAME ESPIRITABLE I Mir 10 (1235), II Pr 1 (340)

Vie des Pères

BELE DAME 1643

DAME 1444, 1483, 1491, 1499, 1501, 1604, 1616, 4991, 5099, 5217, 5220, 5221, 5226, 5232, 6050, 6055, 6058, 6060, 6068, 6950, 6959, 7175, 7183, 7196, 7312, 7348, 8588, 8761, 8864, 8699, 8705, 8825, 9429, 9441, 9448, 9453, 9488, 9537, 9543, 9544, 9655, 9758, 12097, 12099, 12429, 13137, 13247, 17039, 17284, 17285, 17286, 18938, 18955, 18958, 18963, 18964, 18975, 18982, 19002, 19018, 19031, 20691, 20703, 20717, 20810, 21752, 21755, 21758, 21763, 21767, 21770, 21773, 21885, 22620, 23493, 25233, 25243, 26285, 26289, 26291, 26320, 26321, 26323, 26325, 26353, 26365, 26379, 26398, 26897, 27452, 27456, 27484, 27486, 27492, 27500, 27536, 27667, 27771, 27786, 27815, 27827, 27833, 27931, 27934, 27943, 27947, 27952, 27960, 27967, 28016, 28154, 28165, 28167, 28170, 28178, 28181, 28183, 28187, 29196, 29208, 29382, 29838, 30246, A II (56-58), A IV (92, 94), A VII (64-65, 69), A VIII (51, 53, 73, 214), A IX (145, 173, 175, 178, 182, 185-186, 222), A XI (72), B II, B III, B IV, B VI, B VIII, B X

DAME CORONEE 27920

DAME DE BIEN 13140

DAME DE GRACE B VIII

DAME DE JHESUCRIST 5217

DAME DE JOIE 13140

DAME DE MAISTÉ 6364, 7044, 7362

DAME DE MISERICORDE 7384

DAME DE PURTÉ B VI

DAME DEL LIGNAIGE JESSÉ 7181

DAME DES DAMES 18945
DAME DOUCE DE MAJESTÉ 7174
DAME ET AMIE 6065
DAME GLORIEUSE B III
DAME MONDE 8729
DAME NOBLE ET COINTE A I 66
DAME PARFETE EN BONTÉ 5208, 9652
DAME PARMENABLE 30233
DAME PITEUSE ET SAINTE 12069
DAME PURE DEBONERE 27480
DAME SEINTE 9688, 17420, B IV, B VIII
DAME SAINTE MARIE 20680, 23069, 28161, 28860, 29286, A IX 172, A XIII 64
DOUCE DAME 1479, 5116, 5125, 5143, 7190, 8780, 17270, 17294, 20698, 20708, 21765, 21826, 21841, 21849, 21854, 21862, 21867, 22640, 25366, 25371, 25494, 26393, 27488, 27751, 28872, 28904, 29087, 29087, 29193, A II 60, A IV 65, A VI 102, A IX 180, A IX 183, A XII 144, A XIII 65
DOUCE DAME DE HAUT RENON 1495
DOUCE DAME DE MAÏSTÉ 20682
DOUCE DAME DEBONERE 29136
DOUCE DAME ESPERITAL 22021
DOUCE DAME HOUNEREE 25360
HAUTE DAME 20711, B X
MA DAME 7298, 8769, 13135, 27839, 27892, 28289, A II 138, A IV 96
MA DAME SAINTE MARIE 7010, 7545, 12067, 23611, 25121, 27123, 27714, 28077, A X 110, B II
MA DOUCE DAME 13150
NOSTRE AMIE NOSTRE DAME 20574, 23520, 27420
NOSTRE DAME 4989, 6931, 6980, 7560, 7622, 8575, 8603, 9419, 12428, 12508, 20308, 20570, 20628, 20719, 20722, 20746, 20782, 20790, 20794, 20802, 21748, 21785, 21888, 21948, 21592, 22618, 22638, 22819, 22826, 22838, 22848, 22851, 22932, 22953, 22978, 23076, 23628, 23680, 24596, 24617, 24685, 25110, 25173, 26362, 26376, 26864, 27150, 27434, 27443, 28003, 28036, 28044, 28052, 28151, 28201, 28680, 28788, 28835, 28912, 28926, 28949, 28961, 28991, 29070, 29103, 29108, 29179, 29191, 29203, 29250, 29268, 29355, 29574, 29608, 29628, 29640, 29649, 29662, 29738, 29758, 29776, 30242, A II (76, 136), A IV (46, 67, 76, 98, 106), A V (29, 45, 69, 81, 83), A VI (88, 116), A VII (12, 16, 23, 41, 87, 90), A VIII (39, 93, 103, 126, 129, 167, 172, 184, 198, 223), A IX (169, 191, 193, 202, 210), A X (57, 64, 71, 74, 80, 87), A XI (6, 17, 43, 56, 64, 69, 79, 94), A XII (138, 172, 190, 208, 215, 267), A XIII (13, 34, 39, 42, 45), A Épilogue (11), B I, B IV, B VII, B VIII
NOSTRE DAME SAINTE MARIE 20522, 20807, 28999, 29806
SEINTE DAME NETE ET PURE 27514
TRES DOUCE DAME 20701, 25163
TRES DOUCE DAME DEBONERE 28172
TRES DOUCE DAME HOUNEREE 22833
TRES HAUTE DOUCE DAME 26287

Deuxième collection anglo-normande

DAME X (53), XII (151), XIV (40, 66, 96), XXXIV (91), XLVIII (105), LIII (27), LVII (91)
DAME Prologue général 54, IV (149, 160), VI (81, 140, 144), IX (201, 272), X (10, 12, 31, 44, 52, 61, 66), XI (8, 80), XII (195), XIII (97, 99, 114, 117, 132, 190), XIV (14, 51), XV (74), XVII (14, 76), XVIII (13, 52, 54), XIX (40, 54, 88), XX (46), XXIII (65), XXVII (24,

37), XXVIII (1, 52), XXIX (67), XXX (47, 133), XXXII (140), XXXIII (50, 65, 142), XXXIV (35), XXXVI (107, 121, 128, 138, 158, 170, 203), XXXVII (28, 88), XXXVIII (16, 17, 23, 60, 93, 107), XXXIX (3, 38, 103, 110, 138), XL (1, 50, 105), XLII (154, 156), XLV (32), XLVII (67, 115), XLVIII (183), XLIX (11, 97, 132), L (2, 41), LI (117), LIII (45), LVI (49), LVII (72), LVIII (8, 213, 264, 270, 280)

DAME DE DUÇUR XXIV (215), XXXI (103)

DAME DE GLOIRE XXXI (118)

DAME FRANCHE ET ENTERRINE XXXIX (117)

DAME PLEINE DE DUZUR XXXVIII (13)

DAME PLEINE DE PITÉ XXVI (77)

DAME SEINTE MARIE XLVIII (42), LI (81), LII (53)

DAME TRESBENUREE LI (85)

DUCE DAME VI (130), XI (64), XIII (199), XVII (99), XX (61), XXI (95), XXVII (34), XXVIII (44, 49), XXIX (6), XXXI (132), XXXVIII (61), XXXIX (55), XL (142), XLV (45), XLVIII (28), LV (63), LVIII (286)

DUCE DAME DE PITÉ IX (183)

DUCE DAME SEINTIME XLVII (117)

DUCE SEINTE BENURÉ XXVIII (74)

DUCE SEINTE DAME XLVII (59)

FRANCHE DAME ET DEBONAIRE IX (197)

GLORIOUSE DAME XIV (28), XLVII (122)

MA DAME DEMEINE LI (84)

MA DUCE DAME XII (153)

NOTRE DAME VIII (1), XII (172), XIII (104), XIV (26, 165), XXIII (8), XXV (85), XXXI (90), XXXII (3), XXXVI (22), XXXIX (26), XL (28), L (34), LI (16, 20), LII (10, 52), LIII (18, 24), LV (49), LVI (3), LVIII (144)

NOSTRE DAME SEINTE MARIE VIII (125, 131), XL (68, 112), XLVII (53)

NOSTRE SEINTE DUCE DAME XXXVIII (99)

SA DAME VIII (47, 52), XLV (16)

Milagros de Nuestra Señora

BUENA DUENNA 479a, 487a

LA DUENNA 111a, 369b

DUENNA PIADOSA 395a

MIENNA SANCTA MARIA 669a

MI SENNORA 840d

NUESTRA DAMA 650b

SENNORA 304a, 488b, 488c, 521a, 522c, 525a, 542c, 669d, 747a, 816c, 817a, 819a, 819c, 827a, 831a, 849c, 862d, 863c, 874c, 911c

SENNORA BENEDICTA 521c, 522a, 536d, 746a, 818a, 845a, 848a, 873a

SENNORA BUENA 871a

SENNORA GLORIOSA 669a

SENNORA NATURAL 33c

Cantigas de Santa María[9]

BONA DONA 281 (38)

BONA SENNOR 127 (58), 206 (41), 235 (81), 267 (77), 268 (45), 313 (58), 355 (7), 369 (65), 391 (35), 401 (42)

[9] Voir aussi « Reine spirituelle »

DONA 10 (6)
DONA DAS DONAS 10 (refrain)
GRAN SENNOR 101 (24)
GRORIOSA SENNOR 21 (47), 87 (12)
MIA SENNOR 55 (41), 122 (61), 143 (47), 237 (105), 291 (33, 36), 336 (46), 369 (64), 401 (9)
MIA SENNORA 269 (33)
(MUI) SANTA SENNOR 102 (refrain), 364 (12), 372 (4)
NOBRE SENNOR 322 (36), 355 (7)
SENNOR B (27), 6 (62), 10 (7, 9), 16 (70), 17 (58), 22 (28), 30 (9), 36 (refrain), 55 (42, 45), 58 (38), 59 (62), 71 (refrain), 75 (111), 80 (refrain, 24), 81 (refrain, 5), 84 (56, 58), 91 (53), 92 (22), 96 (refrain), 98 (27), 113 (23), 118 (20), 123 (5), 124 (23), 125 (108), 127 (47), 131 (7), 138 (37, 39, 49), 144 (13), 149 (66), 155 (52), 165 (38), 209 (13), 213 (49), 214 (52), 217 (refrain), 237 (59), 238 (5), 241 (66, 69), 245 (91), 247 (19), 259 (38), 267 (65, 70, 73), 269 (34), 270 (24), 271 (6), 272 (7), 274 (35, 67), 276 (refrain, 53), 279 (refrain), 284 (41), 286 (30), 291 (38), 295 (48), 298 (49, 61), 299 (11), 316 (51), 321 (61), 324 (refrain), 326 (5, 21), 336 (34), 350 (refrain), 355 (91, 112), 356 (17), 363 (refrain), 368 (24), 370 (17), 376 (36, 40), 401 (52, 92), 404 (80)
SENNOR A QUE DESPRAZ DO MAL 146 (92)
SENNOR CONPRIDA 77 (26), 95 (15), 141 (refrain), 213 (102), 225 (17), 267 (7), 268 (45), 323 (40), 333 (30), 336 (26)
SENNOR DAS APOSTURAS 29 (17), 224 (58)
SENNOR DAS NATURAS 29 (24)
SENNOR DAS SENNORES 10 (refrain), 114 (47), 152 (39), 193 (56), 243 (35), 260 (2), 288 (37), 289 (35), 315 (61), 335 (106), 341 (81), 355 (107), 366 (73), 369 (124), 384 (38), 398 (44)
SENNOR DE BEN CONPRIDA 374 (refrain)
SENNOR DE BONDADE 175 (43)
SENNOR DE FRANQUEZA 400 (23)
SENNOR DE (GRAN) PREZ 35 (11), 73 (57), 76 (42), 104 (62), 126 (6), 131 (37), 133 (21), 144 (63), 155 (59), 162 (15), 188 (12), 192 (88), 209 (43), 235 (87), 275 (62), 276 (7), 291 (40), 293 (45), 307 (6), 326 (12), 329 (72), 361 (10), 362 (31)
SENNOR DE GRAN VERTUDE 43 (65), 267 (61)
SENNOR DE LEALDADE 175 (refrain)
SENNOR DE MESURA 179 (10), 350 (37), 364 (refrain), 383 (refrain), 392 (refrain)
SENNOR DE MUI BON / TODO PREZ 16 (75), 121 (6)
SENNOR DE NOBREZAS 302 (refrain), 312 (6)
SENNOR DE TODOS 150 (17)
SENNOR DO MUI BON TALAN 217 (33), 278 (54), 327 (42), 378 (59)
SENNOR GRORIOSA 14 (11), 137 (7), 149 (35)
SENNOR LEAL 179 (33)
SENNOR MANSA 268 (45)
SENNOR MUI CORTÉS 314 (73)
SENNOR MUI SANTA 2 (21), 27 (40), 236 (23)
SENNOR NOSSA 126 (20)
SENNOR ONRRADA 1 (4), 290 (10), 310 (31), 322 (13)
SENNOR PIADOSA / DE PIADADE 158 (12), 161 (refrain), 173 (13), 253 (18), 375 (41), 384 (66)
SENNOR PODEROSA 106 (69), 179 (46), 237 (59), 268 (42), 355 (97)
SENNOR PRECIOSA 303 (32), 377 (13)
SENNOR QUE AMPARA AOS DESAMPARADOS 218 (refrain)

SENNOR QUE DA VIDA 260 (8)
SENNOR QUE NOS MANTEN 124 (47), 242 (28), 272 (52), 277 (53), 287 (28)
SENNOR QUE POD' E VAL 121 (53), 197 (40), 248 (9), 292 (14)
SENNOR QUE TODO VEE 375 (refrain)
SENNOR SANTA MARIA 44 (23), 401 (82), 404 (70)
SENNOR SEN PAR 101 (refrain)
SENNOR VERDADEYRA 148 (41), 213 (refrain), 215 (6), 239 (refrain), 262 (refrain), 312 (60), 368 (36)
SENNORA 214 (35)

Collection lyonnaise

DAME *1ra*, *1va*, *9ra*, *11rb*, *12rb*, *13va*, *13vb*, *14ra*, *14rb*, *15ra*, *15rb*, *16vb*, *17ra*, *17va*, 21ra, 21vb, 22ra, 22va, 26rb, 27va, 29ra, 29va, 31vb, 33ra, 33vb, 34ra, 35ra, 35va, 36va, 37va, 39vb, 40ra, 42vb, 44va, 44vb, 45vb, 49ra, 49rb, 51rb, 51vb, 56vb, 61ra, 61va, 62va, 65va, 66ra, 66va, 74ra, 74rb, 74vb, 75rb, 75vb, 79va, 80va, 81rb, 81va, 82rb, 82va, 90va, 92vb, *97vb,* 103rb
DAME BIEN AUREE *5va*
DAME DE CONCORDE 22va, 65vb
DAME DE GRANT BONTÉ *12va*
DAME DE MAIESTÉ *104vb*
DAME DEL MONT 82ra, 92va
DAME DE LES VIRGES 77vb
DAME SAINTE MARIE 84vb
DES DAMES DAMES 77vb
DOUCE DAME 75rb, 75vb, 77vb, 79vb, 80ra, 80rb, 80vb, 81rb, 92va, *97vb*
DOUCE DAME DE GLOIRE / GLORIOUSE *13ra*, 80rb
DOUCE DAME SAINTE MARIE 84va, 86rb
MA BELE DAME *17ra*
MA DAME *17va*, *17vb*, 21ra, 22ra, 22rb, 66vb, 86ra, 95va, *104rb*
MA DAME SAINTE MARIE *1va*, *4va*, *5rb*, *6ra*, 21va, 27rb, 25va, 35va, 50ra, 63ra, 83va, 88ra, 103va
MA DOUCE DAME *17va*, 22rb, 22va, 49rb, 60ra
MA SAINTE DAME 21vb
(LA) MOIE DAME *17rb*
NOSTRE DAME *10va*, *11ra*, *11rb*, *11vb*, *15rb*, 22rb, 22vb, 23va, 23vb, 24rb, 25ra, 25rb, 26ra, 26vb, 29rb, 29vb, 30va, 31rb, 31va, 32va, 34ra, 35va, 36ra, 36rb, 36va, 37ra, 37rb, 37va, 37vb, 38ra, 40ra, 40rb, 40va, 41va, 42vb, 44va, 45ra, 46rb, 49ra, 52ra, 57rb, 58va, 59vb, 60rb, 61ra, 61rb, 61va, 62va, 63rb, 68ra, 85vb, 89ra, 89rb, 89vb, 96ra, 103rb, 103va
NOSTRE DAME SAINTE MARIE *12ra*, 24rb, 25vb, 57vb, 59ra, 80vb
SAINTE DAME *10va*
SAINTE DAME DE DOUÇOR 33ra
SAINTE GLORIOSE DAME 43ra

Collection en prose provençale

DONA 55
NOSTRA DONA 1, 3, 4, 5, 15, 18, 39, 40, 47, 49, 71, 80, 82, 83, 84, 93, 98, 104, 108, 122, 123, 134, 137, 185, 187, 188, 194
NOSTRA DONA SAINHTA MARIA 198

Dits de Jean de Saint-Quentin

DAME A (97), B (297, 301, 307, 324, 329, 331), D (21), E (105, 205), G (156), I (180, 181), N (69, 142), Q (101), U (736, 753), W (284)
DAME DE VAILLANCE B (258)
DAME DEBONNAIRE E (203), I (104), K (72)
DAME GLORIEUSE K (149)
DAME SAINTE MARIE C (294), D (149), X (78)
DOUCE DAME D (6), E (7), H (118), I (59), N (55, 68), W (286)
DOUCE DAME HONNOUREE W (238)
DOUCE NOSTRE DAME B (264)
HAUTE DAME N (141), S (254)
LA DAME A (14, 161), B (272, 333), I (10), K (114), N (71, 90), Q (116, 119, 149), W (313)
NOSTRE DAME A (12, 119, 121, 132, 187), B (262, 318, 323, 336, 337), D (177, 185), E (2, 22, 118), G (5, 14, 94, 101, 109, 128, 133), H (84, 131, 163, 219), I (193, 199), K (118, 121), L (152, 154), N (12, 13, 53), Q (25, 106, 123, 135, 140, 141), U (191, 229, 237, 243, 245, 248, 514, 724), W (262, 282, 301, 318, 324), X (2, 9, 14, 55, 87, 93, 98, 104, 105, 111, 188, 202)
SAINTE DAME E (166)

Rosarius

BELE DAME I, 23 (1ra), I, 24 (3va) ; I, 26 (11rb) ; I, 30 (26ra) ; I, 35 (57vb, 59rb) ; I, 38 (72va), II, 1 (99va), II, 3 (104rb, 106va) ; II, 4 (108rb, 108va, 111ra) ; II, 5 (112vb, 113va, 114rb, 115rb) ; II, 6 (119rb) ; II, 8 (126vb) ; II, 10 (135rb) ; II, 11 (139va, 140vb) II, 12 (143ra, 144va); II, 13 (147rb) ; II, 16 (160va) ; II, 18 (169vb) ; II, 19 (174va) ; II, 20 (181vb), II, 22 (187va)
BELE DAME GLORIEUSE II, 5 (116ra)
BELE DAME GRACIEUSE II, 6 (118rb)
DAME I, 23 (f2rb, 2vb) ; I, 24 (4va, 5rb, 6ra, 6rb, 6vb) ; I, 26 (10ra) ; I, 27 (15ra) ; I, 29 (22rb, 23ra, *25va*) ; I, 31 (34vb) ; I, 32 (f.43ra) ; I, 33 (f. 51ra, rb, va) ; I, 34 (f. 53va), I, 44 (f. 78rb), II, 1 (97va, 99va, *100vb*) ; II, 3 (104vb, 106ra) ; II, 4 (107va, 108va, 110vb) ; II, 5 (114rb, 116ra) ; II, 6 (117vb, 118vb) ; II, 7 (123ra) ; II, 10 (135vb, 137rb) ; II, 11 (139ra, 140va, 141va, *142ra*); II, 12 (143ra, 143rb, 143vb) ; II, 13 (147va, 148ra, 148rb, 148vb, 150va); II, 14 (154vb, 155va) ; II, 15 (158vb, 160ra, 160rb) ; II, 16 (162rb, 164rb) ; II, 17 (166rb, 166va) ; II, 18 (168ra, 169va, 170ra, 172ra) ; II, 19 (174vb) ; II, 21 (186vb), II, 22 (187va) ; II, 33 (224va, 225va) ; II, 34 (227ra, 228rb) ; II, 41 (237va, 239rb)
DAME AU CORS GENT I, 44 (78vb)
DAME DE GRANT DEDUIT I, 23 (f.2rb)
DAME DE PAIS ET DE CONCORDE II, 17 (166rb)
DAME DE SENS ENLUMINEE II, 1 (*100vb*)
DAME DEBONNAIRE II, 15 (160rb) ; II, 18 (169va)
DAME DIVINE II, 9 (130ra)
DAME ESMEREE I, 50 (90va) ; II, 7 (121va)
DAME GENTE II, 34 (227vb)
DAME GLORIEUSE II, 3 (104ra) ; II, 5 (113va) ; II, 8 (126va) ; II, 18 (170ra) ; II, 20 (183vb
DAME GRACIEUSE II, 3 (105ra) ; II, 20 (182rb)
DAME HONNOURABLE / HONNOUREE II, 12 (144ra); II, 13 (150va)
DAME D'HUMILITÉ I, 29 (*24va*)
DAME MARIE (MAROIE, MAREE) I, 24 (3vb) ; I, 27 (16vb) ; I, 32 (42ra) ; I, 33 (48ra, 50ra) ; I, 34 (53va, 54va) ; I, 35 (f. 57rb) ; I, 38 (72vb) ; I, 44 (78rb, 81ra) ; I, 45 (84va) ; I, 50 (90vb, 93rb), II, 1 (98vb, 99va), II, 2 (101vb, 102rb) ; II, 3 (104vb, 105ra) ; II, 4 (108ra,

108vb) ; II, 6 (116va, 116vb, 117ra, 117rb, 117vb) ; II, 7 (123ra) ; II, 8 (125ra, 125va, 126ra) ; II, 9 (129va, 129vb, 130rb, 130vb, 131rb, 131va) ; II, 10 (135rb, 136vb, 137rb) ; II, 11 (139va, 139vb, 142ra); II, 12 (143rb, 143va, 143vb) ; II, 13 (148ra, 148rb, 150vb) ; II, 15 (157vb, 158vb) ; II, 16 (162va, 163ra, 163va, 163vb, 164rb) ; II, 17 (165ra, 165vb) ; II, 18 (168ra, 168rb, 169va, 170ra) ; II, 19 (179vb) ; II, 20 (181va, 183ra, 183rb, 183va) ; II, 23 (189ra) ; II, 26 (195rb), II, 41 (237ra) ; II, 33 (224va); II, 34 (226vb, 228ra); II, 41 (237rb, 239vb)

DAME MIELEUSE II, 20 (181va)

DAME MONDE II, 1 (99ra), II, 2 (101rb) ; II, 26 (195rb)

DAME SEUR TOUTES RECLAMEE II, 2 (*102rb*)

DAME VIERGE GLORIEUSE II, 9 (131ra)

DAME VIERGE MARIE II, 8 (126rb)

DOUCE DAME I, 23 (1ra) ; I, 27 (15ra) ; I, 31 (34vb) ; I, 33 (51va) ; I, 34 (52va, 53ra) ; I, 36 (65va) ; II, 5 (*116rb*) ; II, 7 (*124va,* 130rb, 131ra); II, 11 (*142ra*, *142rb*) ; II, 14 (155va) ; II, 16 (164va) ; II, 18 (170va) ; II, 23 (189ra, 189rb)

DOUCE DAME SAINTE MARIE II, 7 (124ra)

GENTILZ DAME II, 1 (98ra)

GRANT DAME II, 19 (175ra)

HAUTE DAME PUISSANT I, 29 (*24vb*)

MA DAME I, 24 (3ra) ; I, 32 (42ra)

MA DAME BONNE II, 34 (229rb)

MA DAME MARIE II, 26 (195rb)

MA DAME SAINTE MARIE I, 34 (52va) ; II, 1 (99ra) ; II, 18 (170ra)

NOBLE DAME II, 34 (228rb)

NOSTRE (NO) DAME I, 25 (9rb) ; I, 26 (10ra) ;I, 30 (28va) ; I, 33 (49ra) ; I, 34 (54va) ; I, 38 (72rb), II, 2 (*102rb*); II, 3 (105vb, 106ra) ; II, 7 (*123rb*, *123va*) ; II, 8 (126rb) ; II, 10 (137rb) ; II, 11 (141va); II, 12 (144rb) ; II, 14 (155va)

DAME SADE I, 44 (81ra)

DAME SAGE I, 28 (17va)

DAME SAINTE I, 24 (5vb)

DAME SOUVERAINE I 37 (*71rb*)

PITEUSE DAME II, 3 (107ra)

Miracoli della Vergine

DOLCE DONA XVIII

DONA Prol 1, XIII, XXXVII, XL, XLIX, L

DONA GLORIOSA XVIII, XXIX

MADONA XVI, XX, XXI, XXIX, XXXI, XXXVI, XL

MADONA SANTA MARIA V

NOSTRA DONA XI, XII, XVIII, XX, XXVI, XXXII, XXXIII, XXXVIII, XLI, XLII, XLIII, XLVI, XLIX

Dame (échecs)

Miracles de Nostre Dame

FIERCE I Pr 1 (217, 234, 240, 245, 255, 259, 260, 263, 272, 273, 277, 286-292), II Ch 3 (40, 43, 60), II Mir 29 (79, 90)

Collection lyonnaise

FIERCE *2va*, *2vb*

Dame de pitié

Gracial
DAME DE PITIÉ XLIX (3)

Vie des Pères
DAME DE PITIÉ 28243

Deuxième Collection anglo-normande
DAME DE CHERITÉ XXXIX (13)
DAME DE PITÉ XL (86)
DAME DE PITÉ & DE DUZUR XXXIII (73)

Cantigas de Santa María
SENNOR DE PIADADE 48 (36), 75 (89), 105 (25), 132 (30)
SENNOR TAN PIADOSA 65 (165)

Collection en prose provençale
DONA DE MISERICORDIA 54

Dits de Jean de Saint-Quentin
DAME DE DOUÇOUR B (305)
DAME DE TOUTE BONTÉ PLAINE B (305)

Rosarius
DAME DE MISERICORDE II, 17 (165vb)

Dame du ciel

Miracles de Nostre Dame
DAME CELESTRE I Mir 10 (1481), I Mir 13 (15), I Mir 22 (404), I Mir 44 (538)
DAME DES ANGLES I Ch 47 (74), II Sal 35 (65, 457)
DAME DES ARCHANGELES I Mir 11 (551), I Mir 17 (95)
DAME DOU CIEL I Mir 44 (31), II Mir 9 (2058), II Mir 29 (302)
DAME DES CIELZ II Mir 26 (513)
DAME DES NUES II Mir 29 (61)
DU CIEL DAME DEMAINNE I Mir 36 (127)
HAUTE DAME DE PARADYS I Mir 40 (112), II Mir 32 (219)
PUISSANT DAME CELESTRE I Mir 22 (305), I Mir 31 (268)

Vie des Pères
DAME DES ANGELES 18912
DAME DES SAINZ, DAME DES ANGES, DAME DE DIEU ET DES ARCHANGES 27124

Deuxième collection anglo-normande
DAME DEL CEL XXXVII (129)

Cantigas de Santa María
SENNOR CELESTIAL 91 (46)

Collection lyonnaise
DAME DEL CEL MARIE 65vb
PUISSANT DAME CELESTRE *1va*

Dits de Jean de Saint-Quentin
DAME DES CIEX E (161), K (143)

Rosarius
DAME DE LA HAUTE CITÉ II, 1 (*100va*)
DAME DES CIELX I, 29 (*25rb*) ; II, 33 (225rb)

Dame du monde (Domina mundi)

Gracial
DAME DEL MUND XVII (4)

Miracles de Nostre Dame
DAME D'AVAL, DAME D'AMONT I Ch 8 (33), I Mir 10 (1195)
DAME DE CEST MONDE II Mir 26 (368), II Mir 28 (193)
DAME DEL CIEL, DAME DE TERRE I Mir 10 (1019, 1194), I Mir 34 (152), II Mir 11 (758), II Mir 22 (108), II Mir 24 (289, 326), II Mir 25 (271), II Sal 35 (285)
DAME DOU CIEL, DAME D'ENFER I Mir 22 (313)
DAME DE QUANQUE DIEX A FAIT I Ch 8 (34), II Sal 35 (541)
DAME EST EN AIR, DAME EST EN MER I Mir 35 (84)
DAME EST DE ÇA, DAME EST DE LA I Mir 35 (85)
(GRANS) DAME DE TOUT LE MONDE II Pr 1 (132), II Ch 6 (97), II Mir 25 (339), II Mir 30 (790)

Cantigas de Santa María
SENNOR DO MUNDO 35 (121)

Collection lyonnaise
DAME EST EN CIEL, DAME EST EN TERRE, DAME EST EN L'AIR , DAME EST EN MER *1vb*
DAME DE TERRE, D'AER ET DE MER 82ra
DAME DES ANGELS, ENSEMBLES D'OMES ET D'ARCHANGELS 93rb

Rosarius
DAME DE CIEL, DE TERRE II, 12 (143ra)
DAME DU MONDE HONNOUREE II, 17 (166rb)

Dame du Paradis (Domina Paradisi)

Gracial
DAME DE PARAÏS XIV (48), XXII (86), XXVI (824), XLI (166), XLIX (142)

Miracles de Nostre Dame
DAME DE PARADYS I Mir 18 (2)

Vie des Pères
DAME DE PARADIS 1511, 6074, 6905, 17136, 17266, 27811, 28205, 29605, A II (54), A IV (120)

Collection lyonnaise
DAME DE PARADIS 46va, *98ra*

Dits de Jean de Saint-Quentin
DAME DE PARADIS N (62)

Rosarius
DAME DE PARADIS I, 28 (21vb) ; I, 32 (47rb)
DAME DU CIEL I, 37 (71vb)

Miracoli della Vergine
(NOSTRA) DONA DE PARADISO III, V, X, XXII, XXXIX

Dé

Rosarius
DÉ II, 12 (*passim*)

Demeure du Saint Esprit (Domus Sancti Spiritus)

Rosarius
MANSION DU SAINT ESPRIT I, 23 (2va)

Demoiselle

Miracles de Nostre Dame
HAUTE DAMOISELE I Ch 5 (13)
LA DAMOISELE… I Mir 13 (64), I Mir 31 (111)
SAINTE DAMOYSELE I Mir 44 (583)

Divine[10]

Miracoli della Vergine
DIVINA Prol 1

Douce[11]

Gracial
AMIABLE XXIX (85), XXX (107)

[10] Employé comme substantif.
[11] Cette rubrique n'est pas exhaustive ; voir également les entrées « Dame », « Reine » ou « Vierge ».

DEBONAIRE XXVII (97)
DUCE CREATURE XIV (99)
DUCE SEINTE MARIE XLVIII (281)

Miracles de Nostre Dame

AMIABLE I Mir 10 (1236)
BENIGNE I Mir 10 (1108), I Mir 39 (200), II Dout 34 (81)
DEBONAIRE I Mir 10 (1108, 1236, 1489), I Mir 11 (572), I Mir 24 (186), I Mir 27 (49), I Mir 31 (170), I Mir 32 (67), I Mir 34 (182), I Mir 36 (132, 221), I Mir 37 (355), I Mir 39 (200), II Mir 25 (278)
DOUCE I Mir 36 (133), I Mir 37 (332), I Mir 40 (102, 217), II Mir 26 (714)
PITEUSE I Mir 11 (600), I Mir 31 (170), I Mir 36 (133), I Mir 37 (335), I Mir 40 (102, 125, 217), II Mir 22 (90), II Mir 26 (714), II Mir 32 (5)

Vie des Pères

DEBONERE 29382, A I (81), A XIII (75), B IV, B VI, B VIII
DOUCE B VIII
DOUCE BONE AÜREE A VIII (56)
DOUCE, LA BENEÜREE 27126
(LA) DOUCE, LA DEBONERE 29162, A XII (202)
SADE B VIII
TRES DOUCE DEBOINAIRE 26328
(LA) TRES DOUCE, L'ONNEREE 25144
TRES DOUCE MARIE A XII (169)

Deuxième collection anglo-normande

DEBONEIREE XIV (100)
DUCE XIII (80), XV (136), XXII (186), XXVII (8), XXIX (65), XXX (183), XXXIX (153), LIII (34), LVI (42)
DUCE MARIE XIV (249), Prologue du livre II (19), XV (63), XIX (33), XX (82), XXV (62), XXVI (91), XXXIV (16), XXXVII (36), XXXVIII (74), XXXIX (91), XLI (91), LIV (10)
DUCE PITUSE SEINTE MARIE XI (78)
DUCE SEINTE MARIE XXXII (56), XLVIII (232), LI (112, 121), LIII (63, 75)
PITUSE DUCE MARIE XL (89)
SEINTE DUCE MARIE XII (125), XIII (180), XXIII (94), XXXIX (128)
TRESDUCE XIII (122)
TRESPITEUSE IV (270), XI (83), XXII (185), XXVIII (26), XLII (15), XLVII (121), LIII (34), LVII (47)

Cantigas de Santa María

A DE GRAN BONDADE 134 (32)
LA DA GRAN PIEDADE 231 (45)
(MUI) PIADOSA 71 (62), 134 (77), 319 (12), 348 (6)

Collection lyonnaise

CELLE QUI PLEINE EST DE PITIÉ 59ra
DOUCE MARIE *2ra*, *20ra*, *20rb*, 22va, 26va, 30va, 31va, 33rb, 38vb, 39va, 42va, 44va, 46va, 52vb, 62ra, 66rb, 68ra, 70ra, 75ra, 80va, 81ra, 86vb, 89vb, 92vb
DOUCEUR *1va*

Rosarius
BENIGNE II, 9 (131ra) ; II, 11 (139vb)
DEBONNAIRE II, 4 (110vb)
DOUCE I, 31 (34vb)
DOUCE BENIGNE II, 12 (143vb)
(TRES)DOUCE GRACIEUSE II, 18 (171vb)
DOUCE MARIE II, 10 (*138vb*)
DOUCE PITEUSE II, 18 (170rb, 170va, 171ra, 171rb, 172ra)
LA PITEUSE, LA DOUCE, LA SADE II, 13 (150va)
PITEUSE MARIE II, 19 (175ra)
RESPLENDISSANT BENIGNE II, 33 (225ra)
SADE I, 24 (f. 3ra)
(TRES)PITEUSE II, 9 (131ra) ; II, 14 (155va) ; II, 18 (170va)

Eau

Rosarius
UNDE II, 1 (*100va*)

Écu (Clypeus, Scutum)

Gracial
NOSTRE ESCU XLVIII (21)

Miracles de Nostre Dame
ESCUZ, ESPIEZ ET LANCE II Mir 26 (719)
ESCUS EN TOUTE ADVERSITE II Mir 17 (250)
ESCUS ET TARGE II Sal 35 (280)

Deuxième collection anglo-normande
ESCU E BANERE V (46)

Cantigas de Santa María
ACITARA 51 (38)
AMPARANÇ' E ESCUDO 213 (8)
DOS COITADOS ESFORÇ' E ESCUDO 267 (72)
ESCUDO DOS COITADOS 37 (26)
NOSS' ESCUDO 145 (72), 375 (47)

Échelle (Scala)

Miracles de Nostre Dame
ESCHIELE II Sal 35 (505)

Émeraude (Smaragdus)

Miracles de Nostre Dame

ESMERAUDE I Pr 1 (84), I Mir 10 (1010), I Mir 11 (578, 2221), I Mir 41 (348), I Mir 44 (466), II Mir 29 (550), II Mir 30 (2)

Collection lyonnaise

ESMERAUDE *1va*

Encens (Thus)

Rosarius

ENCENS II, 1 (*100va*)

VERGE DE FUMEE D'AROMAT REMIS EN ARDURE[12] II, 1 (*100rb*)

Ente

Miracles de Nostre Dame

ENTE I Ch 5 (33), II Sal 35 (549)

SAINTE ENTE I Mir 31 (202)

TRES SAVOREUSE ENTE I Ch 4 (17)

Épice

Rosarius

CELE D'ESPICE II, 1 (*100va*)

ESPECE MECECINAUS I, 24 (*5vb*)

Épouse de Dieu (Sponsa Dei)

Gracial

DEU ESPUSE XXI (113), XXVI (1092)

Miracles de Nostre Dame

DIEU ESPOUSE II Mir 31 (2)

Deuxième collection anglo-normande

SPUSE DEU XIII (202)

Milagros de Nuestra Señora

ESPOSA DE CHRISTO 868a

Cantigas de Santa María

DE DEUS ESPOSA 319 (57), 335 (91)

[12] « Que est ista que ascendit per desertum sicut virgula fumi ex aromatibus mirre et turis » (*Cant.* 3, 3) est commenté dans les *Advocaciones* sous l'entrée *virga*, avec commentaire des mystères joyeux et douloureux.

Collection lyonnaise
ESPOSE DEU DONEE *9rb*

Rosarius
ESPOUSE II, 11 (141va)
ESPOUSE AU ROY… *II, 1 (99vb)*

Escarboucle (Carbunculus)

Miracles de Nostre Dame
ESCHARBOUCLE I Mir 31 (40), II Pr 1 (15)

Dits de Jean de Saint-Quentin
ESCHARBOUCLE B (299), Q (99), S (250)
ESCHARBOUCLE ENBRASEE DE HAUTE AMOUR DEVINE U (730)

Esther

Rosarius
HESTER II, 1 (*99vb*)

Étoile (Stella)

Miracles de Nostre Dame
ESTOILE II Mir 31 (100)
ESTOILE CLERE I Mir 10 (1185), II Mir 9 (2185), II Mir 24 (268)
ESTOILE LUISANZ ET CLERE II Mir 31 (120)
ESTOILE QUI GOVERNE LE MONDE I Mir 35 (114)
LUCIFER I Mir 44 (51)

Vie des Pères
ESTELE 18945

Milagros de Nuestra Señora
ESTRELLA 32a
ESTRELLA MATUTINA 33b

Cantigas de Santa María
ESTRELA MADODINA 54 (78)
ESTRELA MUI CRARA 51 (31)
STRELA DO DIA 100 (refrain), 325 (refrain)

Collection lyonnaise
ESTOILE DE BONTÉ, DE BEAUTÉ ET DE CLARTÉ *12ra*
GRANT ESTOILE 29rb

Rosarius
ESTOILE Prologue du second livre (95va)
ESTOILE MATUTINALE Prologue du second livre (95va)

ESTOILE PROMERAINNE II, 1 (*99vb*)

Étoile de mer (Stella maris)

Gracial
ESTEILLE DE MER DESIREE XVII (57), XXVI (527)

Miracles de Nostre Dame
ESTOILE DE MER I Ch 6 (55), I Mir 35 (44, 203), II Mir 22 (121), II Mir 31 (123)

Milagros de Nuestra Señora
ESTRELLA DE LA MAR 73a, 501b, 518c, 806c
ESTRELLA DE LOS MARES 32b

Cantigas de Santa María
STRELA DO MAR 94 (125), 112 (refrain), 180 (52)

Collection lyonnaise
ESTEILLE DE MER 81rb, 92va
VERAI ESTOILE DE MER 29rb

Rosarius
ESTOILE DE MER I, 28 (21va) ; II, 1 (*100vb*) ; II, 5 (*116ra*) ; II, 7 (*123va*)
ESTOILE MARINE I, 24 (5vb) ; I, 37 (*70va*)

Miracoli della Vergine
MARIS STELLA XII

Faucon

Rosarius
FAUCON II, 47[13]

Fenêtre (Fenestra)

Miracles de Nostre Dame
FENESTRE (DU CIEL) I Ch 4 (39), I Ch 5 (3), I Mir 10 (1120), I Mir 35 (213), I Mir 44 (52), II Prière 37 (21)

Fenouil

Rosarius
FENOIL I, 26 (*passim*)

[13] Le chapitre manque.

Fille de Dieu (Filia Dei)

Cantigas de Santa María
FILLA E CRIADA DE DEUS 30 (19), 360 (4)

Fille de Jérusalem (Filia Sion)

Miracoli della Vergine
FIOLA DE JERUSALEM XL

Fille et épouse

Vie des Pères
FILLE ESPEUSE B III

Milagros de Nuestra Señora
CRIADA E ESPOSA 64d

Cantigas de Santa María
DE DEUS FILLA E ESPOSA 340 (refrain)

Rosarius
ET FILLE ET ESPEUSE AU VRAI ROY DU CIEL II, 5 (116ra)

Fleur (Flos)

Miracles de Nostre Dame
FLORS D'ESTÉ II Mir 24 (302)
FLEURS DES FLEURS I Ch 8 (6), I Ch 9 (26)
LA FLORS I Pr 1 (91), I Ch 7 (14), I Ch 8 (3, 9), II Ch 6 (7, 24, 47)
FLEUR DE PARADIS II Ch 6 (11)
FLEUR DE PRIS II Ch 2 (29)
FLEUR ESPANIE II Ch 6 (78)
NETE FLEURS II Mir 25 (312)
ODORANT FLEUR II Mir 29 (3)
LA SAINTE FLORS I Pr 2 (49)
TRES GRANS FLEURS I Mir 44 (429)

Deuxième Collection anglo-normande
FLUR DE PARAÏS XVII (111)
FLUR KE JAMMÉS NE FLESTRIE XVII (112)
FLUR DE TRESTUTE PITÉ L (64)

Cantigas de Santa María
FROR 10 (5), 72 (43), 411 (7)
FROR DAS FRORES 10 (refrain), 366 (refrain), 384 (refrain)
FROR DOS SANTOS 350 (45)

Collection lyonnaise
FLORS *1va*

Dits de Jean de Saint-Quentin
FLEUR DE VIRGINITÉ B (294, 325), N (141), Q (97)
FLEUR QUI NASQUI DE LA TREILLE B (302)

Rosarius
FLEUR I, 34 (f. 52vb) ; II, 1 (100va)
FLOUR DE L'UMAIN LIGNAGE II, 1 (100ra)
FLOUR DE VIRGE I, 31 (f. 39va)

Fleuve (Fluvius)

Miracles de Nostre Dame
FLUNS DE DOUCEUR I Ch 9 (41), I Mir 10 (1090), I Mir 42 (391), II Ch 2 (15), II Sal 35 (649)
FLUNS DE (TOUTE) MISERICORDE I Mir 17 (68), II Ch 2 (15), II Prière 37 (41)

Fontaine (Fons)

Gracial
ENTRE DEU E NUS FUNTAIGNE XXVI (966)

Miracles de Nostre Dame
FONTAINNE II Prière 37 (7)
FONTAINNE DE CORTOYSIE II Mir 21 (50)
FONS DE DOUCEUR I Ch 7 (22), I Mir 10 (1090), I Mir 42 (391), II Ch 7 (44), II Sal 35 (303, 649)
FONTAINNE DE PITIÉ II Prière 37 (41)
FONS DE TOZ BIENS II Mir 28 (476)
FONTAINNE ET DOIZ DE NETTEÉ II Mir 9 (26)
GRANS FONTAINNE I Mir 44 (869)

Deuxième collection anglo-normande
FUNTAIGNE DE CHARITÉ L (63)
FUNTAIGNE DE TUTE DUÇUR IX (185)
FUNTEINE U NUL DUÇUR NE FALT LV (92)

Milagros de Nuestra Señora
FUENT 35a
FUENT DE MISERICORDIA 526b

Cantigas de Santa María
FONTE DE TODO BEN 291 (30)

Collection lyonnaise
FONTAINE *1va*
FONTAINNE DES FLUCTUANZ 75rb
FONTAINE VERAIE 76va

Dits de Jean de Saint-Quentin
DE GRACE ET DE VERTUS LE PUIS ET LA FONTAINE A (96)
DOULCE FONTAINE W (287)

Rosarius
FONTAINNE I, 24 (5vb) ; I, 29 (24va) ; I, 38 (*passim*), II, 1 (*100rb*) ; II, 35 (*passim*)
FONTAINNE DE GRANT DOUÇOUR I, 37 (71vb)

Fontaine de grâce (Fons gratiae)

Miracles de Nostre Dame
FONTAINNE DE GRACE I Ch 5 (37)

Fontaine de miséricorde (Fons misericordiae)

Miracles de Nostre Dame
DOIS DONT SORT ET VIENT MISERICORDE, DOUÇOURS, PIITIEZ, PAIS ET CONCORDE I Pr 1 (102)
FONS / FONTAINE DE MISERICORDE I Ch 5 (108), I Ch 9 (41), I Mir 17 (68), II Sal 35 (303)
FONTAINE DONT SORT ET VIENT MISERICORDE, DOUÇOURS, PIITIEZ, PAIS ET CONCORDE I Pr 1 (102)

Vie des Pères
FONTEINE DE PITIÉ 5718, 18913

Collection lyonnaise
FONT DE MISERICORDE 36va, 76rb, 77va
FONZ DE PIDIE 92vb

Collection en prose provençale
FON DE PIETAT 54

Rosarius
FONS PIETATIS I, 34 (55rb)
FONTAINE DE MISERICORDE II, 5 (*116ra*)

Franche

Vie des Pères
FRANCHE B VIII

Deuxième collection anglo-normande
DUCE FRANCHE MARIE Prologue livre III (6)
FRANCHE XIII (80, 122), XXI (83), XXVII (8), LIII (34), LVII (48), LVIII (187)
FRANCHE DAME XIV (100, 278)
LA FRANCHE ET LA HONURÉ XXVI (106)

LA TRESFRANCHE IV (270), XXX (180), XXXVIII (57)
(TRES)FRANCHE SEINTE MARIE XIII (92), XLVIII (128)

Fronde de David[14]

Milagros de Nuestra Señora
FONDA DE DAVID 34c

Rosarius
FONDE QUI DE GOULIAS PRIST VENJANCE *II, 1 (100vb)*

Galactide

Rosarius
GALACTIDES II, 17 (164vb)

Galaxie

Rosarius
GALAXIAS II, 9 (*passim*)

Galbanum

Rosarius
GALBANUS II, 21 (*passim*)

Garde

Rosarius
GUETTE II, 1 (98vb)

Gardienne de l'ordre (dominicain)

Rosarius
DE L'ORDRE LA BAILLIE I, 27 (14rb)

Gemme (Gemma)

Miracles de Nostre Dame
CLERE GEMME I Ch 9 (27), I Mir 10 (1010), I Mir 11 (2221), I Mir 41 (348), I Mir 44 (58), II Mir 20 (5), II Mir 27 (26)
GEMME I Pr 1 (84), I Mir 11 (578), I Mir 31 (40), I Mir 44 (466), II Pr 1 (15), II Mir 29 (550), II Mir 30 (2)

[14] Nous n'avons pas trouvé le texte latin sans doute sous-jacent aux deux œuvres vernaculaires où la *funda David* serait image de Marie.

GEMME ESMEREE II Prière 37 (21)
GEMME RESPLENDISSANZ II Prière 37 (1)
GRANT GEMME I Mir 44 (45)

Vie des Pères
JAME 5117

Collection lyonnaise
JAME *1va*
GEMME LUISANZ 66ra

Dits de Jean de Saint-Quentin
HAUTE JEMME S (256)

Rosarius
GEMME II, 11 (140ra)
GEMME RESPLENDISSANT I, 29 (24vb)

Glorieuse[15]

Gracial
GLORIUSE (MARIE) XXVI (797), XXXI (108), XXXVII (235, 303), XXXIX (107, 273), XLV (182), XLVI (8), XLIX (138)
MERE DEU GLORIUSE XI (135), XXVIII (51)
SAINTE MARIE GLORIUSE XXVI (1091), XXVIII (165), XXXVI (205)

Miracles de Nostre Dame
DAME GLORIEUSE I Mir 10 (1203), I Mir 11 (599)
GLORIEUSE I Mir 39 (278), I Mir 43 (1), I Mir 44 (197), II Mir 9 (2087), II Mir 26 (713)
GLORIEUSE DE GLOIRE I Pr 1 (58)
GLORIEUSE MERE DE DIEU I Mir 37 (383)
HAUTE DAME (ROÏNE) GLORIEUSE I Mir 10 (1105, 1571)
PUCELE GLORIEUSE I Mir 39 (255)
SAINTE VIRGE GLORIEUSE I Mir 10 (1289)

Vie des Pères
GLORIOSE 7541, 9437, 9636, 13025, 13133, 27532, A XII (40), B III

Deuxième collection anglo-normande
BONE GLORIOUSE XXVI (109)
GLORIUSE IV (269), XI (58), XII (157), XIII (115, 201), XIV (18, 54, 229), XV (18, 44, 135), XVI (30), XVII (39, 71, 88), XVIII (31, 65), XIX (67, 93), XXI (65), XXII (184, 186), XXIII (67), XXVII (48), XXVIII (25), XXX (6, 106), XXXIII (27, 104), XXXVI (152), XXXVII (58, 99), XXXVIII (63), XXXIX (40, 101), XLI (75), XLIV (90), XLV (23), XLVII (98, 106), XLVIII (118, 235), XLIX (57), LII (14, 64), LIII (33), LVII (48), LVIII (190), Épilogue (19)

[15] Cette rubrique n'est pas exhaustive, l'adjectif pouvant aussi entrer dans des syntagmes à noyau nominal « Dame », « Reine » ou « Vierge ». Il conviendra donc de compléter ce relevé par les entrées en question. Notons par ailleurs la très grande fréquence de l'adjectif *gloriosa* dans la littérature mariale latine.

GLORIUSE MARIE XIII (195), LVI (15)
GLORIOUSE SEINTE MARIE XII (119)
SEINTE GLORIOUSE V (58)

Milagros de Nuestra Señora

GLORIOSA 25b, 40d, 41d, 45c, 46a, 48d, 50a, 57b, 58d, 66c, 88a, 89a, 92a, 96c, 99c, 101d, 105a, 109a, 114a, 129a, 131b, 133a, 138a, 144c, 168a, 180c, 181a, 206a, 226c, 233b, 234b, 235d, 251c, 256a, 261a, 284c, 285c, 298a, 305c, 306c, 308b, 315d, 318c, 332d, 336c, 337b, 339c, 366d, 381c, 382c, 383c, 388d, 396c, 413c, 423b, 425d, 432a, 462b, 467d, 472c, 475a, 495c, 497b, 501b, 514d, 518c, 531a, 533d, 536b, 541b, 546b, 572a, 579a, 618b, 642d, 654c, 661c, 672a, 697d, 703b, 718a, 728d, 731b, 734c, 748d, 799a, 812d, 821d, 864a, 866c, 867c, 881a, 898d, 903d

Cantigas de Santa María

GRORIOSA 2 (37), 6 (70), 8 (19), 16 (refrain, 80), 43 (50, 78), 48 (refrain, 42), 52 (7), 53 (refrain), 68 (refrain), 79 (17), 82 (36), 102 (11), 106 (refrain), 107 (51), 115 (16), 132 (5), 136 (7), 137 (30), 147 (32), 152 (21), 153 (40), 158 (refrain), 179 (45), 188 (35), 192 (46), 195 (refrain), 201 (50), 218 (50), 222 (refrain), 227 (40), 238 (52), 241 (11, 31), 243 (31), 244 (refrain), 248 (13, 22), 256 (37), 274 (39), 276 (66), 288 (14), 314 (51), 316 (25), 333 (23, 65), 336 (63), 337 (45), 354 (41, 45), 355 (45), 358 (6), 364 (7), 365 (31), 374 (28), 375 (40), 383 (47), 389 (41), 391 (refrain), 418 (39)
GRORIOSA BENEITA SANTA MARIA 336 (57)
GRORIOSA SANTA MARIA DE SALAS PRECIOSA 114 (31)
GRORIOSA SEN PAR 283 (23)

Collection lyonnaise

GLORIOSE 41va
GLORIOSE DE GLOIRE *1rb*
GLORIOSE MARIE 46ra, 54rb, 54vb, 57ra
GLORIOSE SAINTE MARIE PRECIOSE 73va

Rosarius

GLORIEUSE I, 30 (28va) ; I, 33 (47va) ; I, 36 (65va) ; I, 38 (73vb) ; II, 4 (108ra) ; II, 5 (115vb); II, 11 (141va) ; II, 13 (148ra, 148rb) ; II, 17 (166ra) ; II, 21 (186vb)
GLORIEUSE DEBONNAIRE I, 27 (15ra)
GLORIOSA DOMINA I, 31 (40ra)
GLORIEUSE MARIE (MAREE, MAROIE, MARIA) I, 30 (26va), I, 36 (65va) ; II, 2 (102ra) ; II, 3 (107rb) ; II, 5 (114va) ; II, 6 (119ra) ; II, 10 (135rb) ; II, 11 (139vb) ; II, 13 (147va) ; II, 19 (179vb) ; II, 20 (182vb)
GLORIEUSE VIRGE PUCELE I, 33 (51v)

Miracoli della Vergine

BIADA GLORIOSA IV
DONA GLORIOSA XVIII, XXI, XXIV, XLI
GLORIOSA I, III, IV, VI, VII, XIII, XIV, XVIII, XXVI, XXX, XXXVII, XXXVIII, XLI, XLIX
GLORIOSA CELESTIAL XII
GLORIOSA MADRE XL, XLI
GLORIOSA MARE DE CRISTO X, XVI, XLIX
GLORIOSA MARIA XXIII, XLII

VERGENE GLORIOSA I, II, III, VI, VII, VIII, IX, XII, Prol 2, XIII, XX, XXIV-XXVII, Prol 4, XL, XLI, XLVI

Grenade

Milagros de Nuestra Señora
MALGRANADA 39a

Grenier

Rosarius
GRENIER Prologue du deuxième livre (95va)

Guide

Cantigas de Santa María
A QUE SEMPRE GUIA OS SEUS 9 (40)
AQUESTA SENNOR QUE NOS GUÍA 187 (7), 299 (17)

Hirondelle

Rosarius
HARONDELE II, 2 (*passim*)

Horloge

Miracles de Nostre Dame
COMPAS ET ORLOGE DE TOZ BIENS II Sal 35 (509)

Humble

Miracles de Nostre Dame
UMLE I Mir 36 (133), I Mir 40 (102)
UMLE ANCELE I Mir 10 (2003)
UMLE DAME I Mir 10 (2004)
UMLE PUCELE I Mir 10 (1106, 2004)
UMLE ROÏNE I Mir 10 (2003)

Rosarius
DAME D'HUMILITÉ I, 29 (24va)

Hysope[16]

Rosarius
YSOPE I, 24 (5vb) ; II, 1 (*100va*)

[16] « Asparges me hysopo et mundabor » (*Ps.* L, 9).

Impératrice (Imperatrix)

Gracial
(SEINTE) EMPEREIZ XXVII (199), XXVIII (83)

Miracles de Nostre Dame
DAME EMPERIAUS / DE L'EMPIRE I Mir 40 (222), II Mir 29 (554)
EMPERERIS II Pr 1 (16), II Mir 20 (7), II Mir 25 (125)
EMPERERIS DOU CIEL ET DAME II Mir 26 (369)
EMPEERIS DOU GRANT EMPIRE II Mir 9 (23)
EMPEERIS DE TOUT LE MONDE II Mir 9 (2194)
MERE AU GRANT EMPEREOR II Mir 9 (2195)
PUCELE EMPERIALZ I Ch 8 (13)

Cantigas de Santa María
EMPERADRIZ 70 (16), 72 (53)
EMPERADRIZ DO CEO 115 (299), 125 (125), 272 (17), 298 (51)
MADR' EMPERADRIZ 35 (120)
SANTA EMPERADRIZ 146 (110), 235 (91), 265 (116), 292 (37), 419 (66)

Collection lyonnaise
EMPERERIS 25ra
EMPERERIS DU CIEL MARIE 41vb
M'EMPERERIZ 50ra

Rosarius
EMPERERIS I, 24 (4va, 6ra) ; I, 30 (26vb) ; II, 8 (125va)

Jardin clos (Hortus conclusus)

Cantigas de Santa María
ORTO DOS VIÇOS DO PARAYSO 357 (6)

Rosarius
COURTIS TOUS ENCLOS II, 1 (*100rb*)

Joie (Gaudium)

Gracial
GOIE DEL MUND XXXVI (203)
GOIE ENTIERE XXXVI (203)

Deuxième collection anglo-normande
JOIE XII (118)
JOIE DE NOSTRE HUMANITÉ XXVI (78)
JOIE DE TUTE CREATURE XXXII (10)

Judith

Rosarius
JUDIT II, 1 (*99vb*)

Juste

Rosarius
DROITURIERE I, 29 (*24va*)

Kabrates

Rosarius
CRISTAL II, 3 (104vb)
KABRATES II, 3 (*passim*)

Lait

Rosarius
LAIT II, 19 (*passim*)

Laitue

Rosarius
LAITUE II, 25 (*passim*)

Lampe (Lampas)

Rosarius
LUMINAIRE I, 24 (*6ra*) ; II, 34 (226vb)

Laurier

Rosarius
LAURIER II, 5 (*passim*)

Lime

Collection lyonnaise
LIME *3ra*

Lis (Lilium)[17]

Miracles de Nostre Dame

FLEURS DE LIS I Ch 9 (25), II Ch 7 (26), II Mir 9 (2077), II Mir 24 (303), II Mir 27 (17), II Mir 29 (2), II Mir 30 (22), II Mir 32 (235)

Vie des Pères

BLANCHOR DE LIS 8764

Rosarius

FLEUR (FLOUR) DE LIS I, 27 (f. 15ra) ; I, 33 (*52ra*) ; I, 34 (*passim*) ; I, 37 (f. 71vb) ; II, 8 (125va)
LIS I, 24 (f. 5vb) ; I, 32 (f. 47rb) ; I, 37 (f. 71va) ; II, 1 (*100va*)

Lit (Lectus, lectulus, triclinium)

Cantigas de Santa María

NOBILE TRICLINIUM 202 (29)

Rosarius

COUCHE ET LIT I, 23 (2va)
LIZ AU ROI DE GLOIRE II, 1 (*100ra*)

Lumière (Lux)

Deuxième collection anglo-normande

DE CESTE MUNDE LUMERE X (6), XV (14), XXI (134), XXVII (66)
DUCE LUUR DE CESTE MUNDE L (71)

Cantigas de Santa María

DO MUNDO ESTADAL 292 (49)
DO MUNDO LUM' 273 (refrain)
DOS COITADOS LUZ 333 (28)
LUME 340 (53), 369 (79)
LUME DE MEUS OLLOS 258 (37)
LUME DOS CONFESSORES 280 (14)
LUME DOS MARTIRES 280 (19)
LUM' DOS PECCADORES 241 (97), 253 (6)
LUM' E LUZ DE LOS SANTOS 15 (10), 40 (refrain)
LUMENEIRA DOS SANTOS 213 (49)
LUZ 5 (177), 295 (48)
NOSSA LUM' E LUZ 190 (18)

Collection lyonnaise

VERAI LUMERE 73vb

---

[17] Le *lilium convallium, lilium inter spinas* du *Cantique des Cantiques* (II, 1) a donné lieu à de très nombreuses interprétations mariales. Voir également les multiples emplois de la comparaison dans la littérature française et occitane in Werner ZILTENER, *op. cit.*, *s.v.* Lilie.

Dits de Jean de Saint-Quentin
LUMIERE SANZ LUOUR TRANSITOIRE U (753)

Rosarius
LUMIERE DE VERITÉ II, 1 (*100va*)
SAINTE GLORIEUSE LUMIERE II, 7 (*123va*)

Lune (Luna)[18]

Rosarius
LUNE PLAINNE I, 24 (f. 5vb)
LUNE SANZ LUEUR TRANSITOIRE II, 1 (*100ra*)
LUNE TRES CLAIRE II, 5 (*116ra*)

Maison

Rosarius
MAISONS DE PAIS II, 1 (*100rb*)

Mandragore (Mandragora)[19]

Rosarius
MANDEGLOIRE II, 7 (*passim*) ; II, 32 (*passim*)

Marguerite

Rosarius
MARGUERITE I, 24 (5vb)

Marraine

Milagros de Nuestra Señora
BUENA MADRINA 129b
MADRINA 515d, 816b, 910b

Cantigas de Santa María
PADRONA DA FFE 311 (63)

---

[18] Voir ZILTENER, 1989, *s. v.* Mond, n° 9-46.

[19] *A priori* chargée de connotations négatives, la mandragore s'est vue transformer en image mariale grâce à un emploi positif dans le *Cantique des Cantiques* : « mandragorae dederunt odorem in portis nostris omnia poma nova et vetera dilecte mi servavi tibi » (7, 13). Les deux pôles coexistent donc, un pôle négatif qui fait de la mandragore, plante dont la forme évoque un corps humain dépourvu de tête, l'image du paganisme, et un pôle positif qui se fonde sur son parfum et ses vertus médicinales pour en faire une figure de la Vierge ou des apôtres.

Mauve

Rosarius
MAUVE II, 26 (*passim)*

Médecin (Medica)[20]

Miracles de Nostre Dame
CYRURGYENNE I Mir 40 (244), II Mir 22 (39), II Mir 25 (4)
FISICIENNE I Mir 30 (105 sqq), II Mir 25 (3, 280)
MIRE I Mir 17 (108), II Pr 1 (229)

Collection lyonnaise
MEGERIS 90vb
MEGERIS DE CEST MONT 90va
MEGERIS DE LA SALU 90va
MEGERIS DES GRANZ PECHIEZ 90vb
MONDERIS DELS MAUZ QUI I (AU MONDE) SONT 90va

Rosarius
MESTRESSE I, 24 (f. 5vb)
MIGERESSE II, 14 (153ra)
PHISICIENNE I, 35 (f. 57va) ; I, 37 (f.68vb) ; II, 5 (114vb) ; II, 15 (160ra)

Miracoli della Vergine
MEDEGO Prol 1

Médecine (Medicina)

Gracial
DE PECCHEZ MESCINE XIV (102), XVI (12), epilogue (78)
DE MAL MECINE XXII (185-186)

Miracles de Nostre Dame
MECINE I Mir 17 (108), II Pr 1 (229), II Prière 37 (68)

Milagros de Nuestra Señora
DE CUERPOS E DE ALMAS SALUD E MEDICINA 33d
DE LOS CUITADOS SOLAZ E MEDICINA 539d
PORA'L MUNDO SALUT E MEDICINA 515b

Vie des Pères
DE TOUZ MAUX MEDECINE 27663

Cantigas de Santa María
MEEZINNA 357 (18)

[20] Si la notion est courante, l'épithète l'est moins que ne le laisse attendre l'*Index marianus*.

NOSSA MEEZYNA 54 (refrain)

Collection lyonnaise
A TOZ PECHEZ MEDECINE 60ra
AS PECHEORS MEDECINE 65vb

Dits de Jen de Saint-Quentin
PARFAITE MEDECINE U (731)

Rosarius
CURE I, 35 (f. 57vb)
DE PECHIÉ LA MEDECINE I, 24 (F.3RA) ; II, 14 (153RA)
MEDECINE II, 5 (114ra, *116rb*) ; II, 16 (164rb)
MEDECINE A TOUS MAUS II, 18 (172ra)

Médiatrice (Mediatrix)[21]

Collection lyonnaise
DE DEU ET D'OME MEIANERIS 75rb
MEANERIS 90vb

Malachite

Rosarius
MELOCHITES II, 28 (*passim)*

Menthe

Miracles de Nostre Dame
MENTE II Mir 9 (2076)

Rosarius
MENTE I, 24 (*passim*) ; II, 1 (*100va*)

Mer

Miracles de Nostre Dame
MERS QUE NUS N'ESPUISE I Pr 1 (49)

Collection lyonnaise
MER *1rb*

Mère

Gracial
MERE SAINTE E BELE XLI (46)
NOSTRE MERE XII (25), XVII (103)

[21] L'épithète est étonnament rare dans le domaine vernaculaire.

Miracles de Nostre Dame

NOSTRE MERE I Pr 1 (140)

Vie des Pères

MARIE MERE 19008

MERE GLORIEUSE B VI

Deuxième collection anglo-normande

BENEITE MERE XVI (59)

BENURÉ DUCE SEINTE MERE XXVII (10)

BENURÉ MERE MARIE XXXIV (82)

BONE MERE IX (268), XVII (53), XXIII (114), XXXIII (18), LVII (89)

BONE MERE NETTE & PURRE XXXII (9)

DUZE E SEINTE MERE MARIE IV (130)

DUCE MERE Prologue livre I (27), V (155), X (5), XII (117, 180), XV (71), XIX (27), XX (18), XXI (1), XXIV (233), XXVIII (67), XXIX (45), XXXII (22), XXXIV (63), XXXVII (70, 112), XXXVIII (8, 96), XXXIX (62, 76), XLVIII (227), LII (19)

DUZE MERRE MARIE Prologue livre I (18), IV (215), IX (195), X (81), XV (13, 84)

GLORIUSE DUCE MERE XX (63)

GLORIUSE MERE V (45), XIII (79)

MERE MARIE IX (204)

MERE BENUREE XIX (75), XXV (82)

PURE MERE SEINTE MARIE XXVI (122)

SEINTE DUCE MERE XXI (133), XXVI (118), LIV (57)

SEINTE MERE V (144), XXI (143, 152), XXXVIII (85), XXXIX (7), XLV (7), LI (1, 101)

SEINTE MERE PRECIOUSE XLV (24)

Milagros de Nuestra Señora

GRAND MADRE CAUDAL 29c

MADRE 46c, 74a, 390c, 391a, 391c, 392a, 393a, 423c, 475d, 519a, 524a, 527c, 528b, 541c, 543a, 544c, 545b, 545c, 671c, 692b, 744d, 820a, 826a, 835a, 836b, 840a, 841c, 842b, 853d, 854d, 860a, 862a, 863a, 872c, 873c, 911a

MADRE BENEDICTA 851a

MADRE GLORIOSA 64a, 122b, 130a, 134b, 139c, 149a, 156b, 302a, 351a, 389c, 394a, 461d, 617a, 620a, 744a, 876b, 891d, 907a, 910a

MADRE PIADOSA 227a, 316a

MADRE SANCTA 854a

MADRE SANCTA MARIA 234b, 251c, 475a, 856a, 873a

MADRE SIN DICIÓN 228a

Cantigas de Santa María

BENEITA MADRE 264 (54)

MADRE 30 (9), 70 (5), 150 (17), 350 (42), 355 (107), 422 (4)

MADRE ESPIRITAL 76 (32), 142 (47)

NOSSA MADRE 180 (27)

Collection lyonnaise

BIEN AUREE EFFANTERIS 90rb

DOUCE MERE MARIE 67va

DOUCE MERE NOSTRE SEIGNEUR 21va
LA MOIE MERE *17rb*
MERE 67ra
MERE AS PECHEORS *12rb*
NOSTRE MERE *1vb*
SAINTE GENITRIX 101vb
TRES DOUCE MERE 51vb

Rosarius
MERE II, 4 (108rb) ; II, 9 (130rb)
MERE GLORIEUSE II, 5 (116ra) ; II, 9 (130rb)
MERE DE TOUT BIEN II, 17 (165va)

Miracoli della Vergine
DOLCE MARE VIII, Prol 3

Mère de beauté

Cantigas de Santa María
MADRE DA FREMOSURA 352 (refrain)

Miracoli della Vergine
MARE DE BELEÇA Prol 5

Mère de chasteté

Gracial
MERE DE TUTE CHASTEÉ XLVIII (41)

Mère de concorde

Miracles de Nostre Dame
MERE DE CONCORDE I Ch 5 (101), II Prière 38 (1)

Collection lyonnaise
MERE DE CONCORDE 62va, 64vb, 67va, 84ra, 87ra, 96ra

Mère de Dieu

Gracial
DEI GENITRIX IV (7), XIX (50), XLI (38)
MERE CRIST I (26), XI (62)
MERE DAMPNEDEU Prologue (48)
MERE DEU I (11), II (71), III (8), IV (4), V (9), VI (3, 13, 17), VII (59), IX (90), XI (7, 15, 135), XIII (30), XIV (99), XV (5, 69, 122, 124), XVII (58), XVIII (122, 133, 169), XXI (3, 94), XXII (3, 181), XXIII (7), XXIV (5, 27), XXVI (276, 452, 511, 528, 659, 792, 908, 1036, 1074, 1090), XXVIII (51, 79), XXIX (64), XXXII (235), XXXIV (3), XXXVI (52, 58,

64, 187, 271), XXXVII (220, 235), XXXVIII (192), XL (69), XLI (39, 45, 125, 233), XLIII (60), XLVIII (22, 351, 367, 496), XLIX (164), épilogue (77)

MERE DEU VERTUUSE XXXIX (108)

(DOUCE) (CHERE) MERE DU SAUVEUR X (109), XXX (39), XXXIII (21), XXXIV (17)

MERE JESU (CRIST) Prologue (81), III (52), VI (42), VII (124), XIII (62), XXI (30), XXVI (894), XXXVIII (132), XLVIII (39, 111, 191)

MERE NOSTRE SEIGNUR XLVIII (251)

SEINTE MERE AL SALVEÜR XII (8), XV (205), XLII (24)

SANCTA PARENS IX (11)

Miracles de Nostre Dame

DAME DE CUI DIEX VOLT FAIRE SA MERE I Mir 17 (642)

DOUCE CHERE MERE DIEU II Mir 18 (146), II Mir 24 (563)

DOUCE CHERE MERE JHESU CRIST II Mir 18 (289), II Mir 28 (462)

DOUCE MERE AU CREATOR II Mir 21 (1), II Mir 22 (229), II Mir 26 (43), II Mir 29 (925)

DOUCE MERE AU ROI CELESTRE I Mir 10 (990)

(DOUCE) MERE AU SAUVEÜR I Mir 10 (1091, 2059), I Mir 17 (103), I Mir 20 (239), II Pr 1 (222, 283), II Mir 21 (12)

(TRES) DOUCE MERE DIEU I Mir 10 (1384, 1655, 1771, 2019), I Mir 14 (78), I Mir 15 (97), I Mir 16 (170), I Mir 17 (328), I Mir 20 (405), I Mir 21 (9), I Mir 22 (381), I Mir 27 (36), I Mir 37 (171), I Mir 42 (405), II Mir 9 (1028, 2337), II Mir 11 (221, 570), II Mir 19 (170, 301), II Mir 23 (211, 297), II Mir 25 (351), II Mir 28 (139, 178), II Mir 29 (69), II Mir 30 (346, 367), II Mir 32 (4, 113, 122, 199), II Dout 34 (8, 35), II Sal 35 (17)

DOUCE MERE LE DOUZ SIGNOR QUI TOUT CRIA I Mir 10 (1474, 1493), II Mir 26 (316)

DOUCE MERE JHESU CRIST I Mir 20 (77), I Mir 31 (10), I Mir 40 (138), II Mir 13 (515, 587), II Mir 16 (18), II Mir 22 (127), II Mir 27 (9), II Mir 30 (729)

DOUCE MERE NOSTRE SIRE I Mir 36 (122), II Mir 30 (76)

(TRES) DOUCE SADE MERE (DU HAUT SEIGNOR ESPERITABLE) I Mir 10 (827, 1764), I Mir 22 (296), II Mir 9 (1034)

GLORIEUSE MERE DE DIEU I Mir 37 (383), II Mir 13 (323), II Mir 18 (167)

MERE DIEU I Pr 1 (38, 54, 63, 89, 324), I Pr 2 (38), I Ch 3 (10, 25), I Ch 4 (23), I Ch 7 (11, 27, 40, 53), I Ch 8 (17), I Mir 10 (156, 310, 377, 387, 412, 420, 474, 613, 647, 705, 759, 982, 983, 1005, 1277, 1306, 1343, 1351, 1355, 1370, 1454, 1489, 1497, 1504, 1508, 1783), I Mir 11 (472, 482, 545, 572, 675, 2157, 2187, 2200), I Mir 13 (47, 79), I Mir 14 (66), I Mir 15 (56, 80, 121), I Mir 16 (147), I Mir 17 (116, 681, 723), I Mir 18 (167, 228, 239, 267, 348), I Mir 20 (85, 130, 401), I Mir 21 (88, 143), I Mir 22 (108, 149, 322, 326, 372, 454), I Mir 23 (11, 60), I Mir 24 (93, 177), I Mir 25 (187, 202, 144), I Mir 27 (49, 87), I Mir 28 (38, 50, 56, 68), I Mir 29 (106, 250, 259, 262), I Mir 30 (86, 88, 93), I Mir 31 (129, 148, 192, 196, 242), I Mir 32 (67), I Mir 33 (142, 159), I Mir 34 (21, 40, 125, 182), I Mir 35 (96), I Mir 36 (105, 132, 221, 227), I Mir 37 (184, 349, 352, 355, 627, 648), I Mir 40 (51, 61, 66, 189, 216), I Mir 41 (91, 98, 118, 134, 135, 159, 184, 262, 364), I Mir 42 (42, 66, 137, 386), I Mir 43 (5, 399), I Mir 44 (44, 45, 486, 497, 605, 680, 831, 836), I Ch 45 (91), I Ch 46 (3), II Pr 1 (125, 192, 216, 250, 278, 378), II Ch 3 (1, 19), II Ch 7 (66), II Mir 9 (633, 883, 1129, 1879, 2092, 2239), II Mir 11 (192, 221, 234, 346, 386, 439, 505, 542, 734), II Mir 12 (70, 74, 171, 194, 217, 235), II Mir 13 (40, 370, 374, 453, 554), II Mir 15 (56, 92, 117), II Mir 16 (158), II Mir 17 (52, 55, 121, 160, 213, 218, 247, 264), II Mir 19 (247), II Mir 20 (50, 134), II Mir 21 (35, 74, 129, 214, 258), II Mir 22 (18), II Mir 23 (119, 143, 215, 217, 220, 223, 230, 260, 332, 334), II Mir 24 (66, 235, 263, 280, 317, 492, 598), II Mir 25 (31, 250, 304, 327), II Mir 26 (367, 643), II Mir 27 (28, 34), II Mir 28 (3, 250, 330, 361, 455), II Mir 29 (78, 236, 274, 637), II Mir 30 (226,

371, 524, 536, 720, 801), II Mir 31 (9, 17, 56, 58), II Mir 32 (44, 88, 95, 153, 161, 190, 211, 227, 262), II Dout 34 (109, 116, 162), II Sal 35 (5, 8, 411, 439, 458)

(HAUTE) MERE JESU CRIST I Ch 8 (14), I Mir 10 (560, 1568, 1975), I Mir 13 (6), II Mir 13 (535), II Mir 24 (478), II Mir 29 (640), II Mir 30 (520)

(TRES) PRECIEUSE MERE DIEU II Mir 18 (179)

SADE MERE DIEU I Mir 43 (22)

SANCTA PARENS I Mir 14 (10)

SAVOUREUSE MERE DIEU I Mir 32 (276)

Vie des Pères

DOUCE MERE JHESU B I, B III, B IV, B VI, B IX

DOUCE MERE DEU 7092, 8760, 27677

MERE AU DOUZ SAUVEOUR B IV

MERE AU DOUZ SEIGNOR B VII, B VIII

MERE DIEU 1398, 1428, 1435, 1477, 1518, 1591, 1601, 1610, 1639, 1663, 4541, 4989, 5732, 6077, 6382, 6924, 7161, 7164, 7295, 7318, 7381, 7423, 7623, 5875, 8597, 8815, 9297, 9434, 9461, 9484, 9501, 9646, 9714, 13022, 13029, 17020, 17091, 17316, 17327, 17356, 17411, 17425, 20565, 20750, 20753, 21207, 21751, 22863, 22865, 22907, 22916, 22964, 22970, 25372, 25382, 26282, 26319, 26478, 26796, 26814, 26870, 26895, 27098, 27106, 27141, 27421, 27447, 27458, 27508, 27528, 27650, 27660, 27700, 27710, 27734, 27860, 29060, 29160, 29624, 29732, 30185, 30191, 30222, 30225, A I (1, 34, 59, 81), A II (38), A IV (23, 30, 58), A V (11), A VIII (77, 119), A IX (141, 166), A XII (203, 220), A XIII (75, 91), A Épilogue (28), B I , B VI, B VIII, B IX, B X

MERE DEU SAINTE 9422

MERE NOSTRE SEIGNOR B II, B IV, B VII

SAINTE MERE JHESUCRIST B VII

TRES DOUCE PURE MERE DIEU 28976

Deuxième collection anglo-normande

DAME MERE JHESU X (84)

DUCE MERE DEU IV (247), XII (390), XIV (2), XVI (97, 131), XXVII (65), XXXV (41, 133), XXXVI (31), XXXVIII (1), XLII (158), XLIX (121, 152), LII (82)

DUCE MERE JHESU (CRIST) IV (3), XII (160, 173), XIV (27), XVII (33), XXIX (71)

DUCE MERE LE TUTPUSSANT XXXVII (139)

DUCE MERE NOSTRE SEIGNUR XIV (91), XXXVIII (37), LI (9)

MERE AL BENEIT / TRESDUZ CREATUR Prologue livre II (16), XXXIV (69), XXXVIII (14), XLVII (2)

MERE DEU IV (32, 243, 268), V (78), VI (78), X (22), XIII (202), Prologue livre II (3), XV (89, 141), XVI (133), XXIV (184), XXXV (21, 138, 157, 305), XXXVI (40, 46, 206), XXXVIII (46), XLI (58)

MERE DEU OMNIPOTENT XLIX (146, 153)

MERE JHESU CRIST XI (56), XV (6), XIX (36), XX (70), XXXVI (14), XLII (147)

MERE LE SALVEOR XXXIII (11, 74)

MERE LE TUTPUSSANT XXVIII (90), XXXIII (110), LVIII (258)

MERE NOSTRE SEIGNUR XXV (58), XXXVI (85), XLII (14), XLIV (114), LVIII (289), Épilogue (6)

(TRES)SEINTE MERE DÉ XIV (272), LVIII (77)

Milagros de Nuestra Señora

MADRE DEL BUEN CRIADO 19c, 31d, 413c

MADRE DE (JESU) CHRISTO 64d, 109b, 441d, 612c
MADRE DEL CRÏADOR 66c, 261a, 315d, 493b
MADRE DE DIOS 68d, 309c, 458b
MADRE DEL NUESTRO DON 168a
MADRE DEL PAN DE TRIGO 659a
MADRE GLORIOSA DE CHRISTO 169a

Cantigas de Santa María

AQUELA EN QUE DEUS FOI ENCARNAR 127 (25), 304 (refrain)
AQUELA QUE DEUS PARIU 272 (40), 324 (7)
GRORIOSA MADRE DE JHESU CRISTO 89 (8), 113 (17, 33), 338 (6), 372 (42)
MADRE D'ADONAY 270 (35)
MADRE DAQUEL CUJOS OS ANGEOS SON SERGENTES 294 (refrain)
MADRE DAQUEL QUE FEZ TODO-LOS QUATR' ELEMENTOS 33 (refrain)
MADRE DAQUEL QUE NON MENTE 341 (57)
MADRE DAQUEL QUE POD' E QUE VAL 274 (35)
MADRE DAQUEL SENNOR… 144 (refrain)
MADRE DE AYOS 265 (122)
MADRE DE DEUS A (22), 3 (36), 5 (8, 127, 134), 7 (42), 8 (17), 13 (13), 16 (7, 70), 17 (12), 18 (59, 64), 22 (refrain), 23 (refrain), 24 (refrain, 55), 25 (refrain, 167), 27 (10), 28 (79, 97), 29 (11, 30), 30 (18), 34 (36), 35 (127), 38 (40), 44 (45), 49 (43), 51 (refrain), 52 (35), 53 (37), 58 (40), 59 (91), 61 (8), 65 (refrain), 69 (101), 71 (68), 72 (14, 23), 73 (51), 75 (15, 85), 84 (21), 86 (refrain), 89 (refrain, 46), 90 (19), 91 (9), 93 (24, 29), 94 (40), 98 (25), 103 (51), 113 (22), 117 (22), 118 (refrain), 122 (42), 146 (111), 160 (6, 8), 165 (6, 32), 177 (5), 184 (refrain), 185 (75), 186 (81), 188 (30), 196 (47), 197 (9, 37), 199 (9, 18), 201 (33), 202 (refrain), 208 (12), 213 (61, 98), 215 (refrain), 221 (12), 222 (48), 226 (66), 233 (refrain, 30, 42), 237 (11, 25, 55, 105), 238 (61), 244 (23), 252 (refrain), 253 (64), 255 (81), 263 (35), 267 (60), 268 (refrain), 272 (47), 273 (refrain), 274 (65), 278 (45), 281 (41), 282 (31), 288 (37), 289 (refrain), 293 (36), 295 (25), 297 (7), 298 (61, 72), 299 (22), 300 (7), 306 (47, 53), 309 (refrain, 13, 23, 28, 33, 53, 73), 311 (8), 314 (29), 315 (61), 316 (36), 317 (38), 318 (refrain, 12), 319 (79), 322 (48), 325 (43), 326 (17), 330 (refrain), 332 (8), 335 (30), 342 (refrain), 343 (47), 354 (6), 360 (20), 361 (47), 362 (41), 368 (56), 378 (refrain), 380 (33), 392 (22), 399 (refrain), 404 (50), 418 (refrain, 4, 15, 15), 419 (refrain, 16, 26), 421 (4), 422 (refrain)
MADRE DE DEUS GRORIOSA 349 (16), 377 (12)
MADRE DE DEUS PIADOSA 83 (71), 302 (26)
MADRE DE DEUS PRECIOSA 107 (52)
MADRE DE DEUS VERDADEIRA 325 (70)
MADRE DE JESU-CRISTO 13 (refrain), 15 (refrain), 25 (60), 71 (28), 75 (20), 111 (46), 131 (49), 145 (66), 158 (16), 172 (refrain), 175 (13), 216 (41), 232 (refrain), 247 (refrain), 258 (47), 261 (refrain, 61, 87), 281 (refrain), 288 (refrain), 302 (refrain), 346 (11), 347 (refrain, 37), 369 (refrain), 370 (refrain), 371 (52), 381 (refrain), 392 (51), 405 (64)
MADRE DE MANUEL 278 (9), 371 (47)
MADRE DE MESSIAS 71 (17)
MADRE DE NOSTRO SENNOR B (16), 8 (9), 21 (58), 53 (71), 58 (77), 74 (52), 104 (58), 106 (65), 124 (12), 130 (refrain), 146 (42), 168 (32), 170 (4), 176 (36), 188 (39), 197 (53), 208 (51), 229 (32), 245 (refrain), 252 (26), 282 (37), 286 (41), 307 (refrain), 311 (61), 313 (52), 324 (51), 330 (refrain), 332 (67), 334 (refrain, 6), 418 (40)
MADRE DO FILLO VERDADEYRO 237 (126)
MADRE DO GLORIOSO 375 (17)

MADRE DO GRAN DEUS VERO 346 (6)
MADRE DO JOSTICEIRO 175 (85)
MADRE DO PASTOR BONO 398 (refrain)
MADRE DO PODEROSO 56 (60), 312 (11)
MADRE DO QUE A BESTIA DE BALAAM FALAR FEZ 147 (refrain)
MADRE DO QUE FORMOU SUSO OS CEOS MARAVILLOSOS 352 (55)
MADRE DO QUE LIVROU DOS LEONES DANIEL 4 (3)
MADRE DO QUE MORREU NA CRUZ 35 (117), 251 (91), 329 (76), 356 (7), 393 (refrain)
MADRE DO QUE NA CRUZ MATARON OS JUDEUS 22 (17)
MADRE DO QUE NOS COMPROU… 133 (6)
MADRE DO QUE NOS MANTEN 73 (42), 206 (46), 237 (16)
MADRE DO QUE NOS SALVAR VENO 108 (42)
MADRE DO QUE DA AGUA VYNO FEZ 218 (47)
MADRE DO QUE O DEMO FEZ NO MUDO QUE FALASSE 343 (refrain)
MADRE DO QUE O MUNDO FEZ 32 (refrain), 356 (refrain)
MADRE DO QUE O MUNDO TOD' Á DE JOIGAR 26 (refrain)
MADRE DO QUE QUIS MORRER POR NOS 63 (refrain), 99 (38), 255 (92)
MADRE DO QUE TEN O MUNDO EN PODER 76 (22), 405 (16)
MADRE DO QUE TOD' ENSSERRA 193 (refrain)
MADRE DO QUE TRILLOU O BASILISQU' E O DRAGON 189 (refrain)
MADRE DO REMIIDOR 245 (123)
MADRE DO SALVADOR 15 (66), 16 (57), 44 (refrain), 59 (64), 101 (25), 102 (67), 125 (35), 178 (6), 185 (72), 217 (24), 230 (refrain), 244 (40), 245 (23), 258 (50), 290 (11), 327 (32), 330 (refrain), 390 (refrain)
MADRE DO SENNOR 94 (98), 121 (45), 135 (21)
MADRE DO VELL' E MENINO 23 (23), 213 (47)
MADRE DO VENCEDOR 27 (refrain, 5)
SANTA MADRE DE NOSTRO SENNOR 86 (12)
SANTA MADRE DO QUE… 236 (refrain)

Collection lyonnaise

DOUCE GLORIEUSE MERE DEU JHESUCRIST *17va*
DOUCE MERE DEU *12vb*, 24rb, 31vb, 33rb, 46rb, 50vb, 72vb, 96ra, *104ra*
DOUCE MERE DEU MARIE 46rb
DOUCE MERE JHESUCRIST *13ra*, 21ra, 22vb, 36rb, 40rb, 42vb, 51rb, 60rb, 60vb, 65vb, 73vb, 80va, 80vb, 82ra, 84ra
GLORIOSE MERE JHESUCRIST PRECIOSE 27ra, 31vb, 41va, 42rb, 49vb, 65rb, 69vb
MARIE MERE EMANUEL 86rb
MERE AL CRIATOR 83va, 95rb
MERE AL SALVEOR 50va, 95rb
MERE DEU *1rb*, *1va*, *3ra*, *12va*, 23rb, 26vb, 29vb, 31vb, 32vb, 35va, 38va, 39ra, 42rb, 44rb, 46ra, 51vb, 52va, 53ra, 58rb, 59vb, 60va, 60vb, 61va, 62ra, 65ra, 65va, 66va, 68va, 68vb, 70ra, 72rb, 76va, 80va, 81ra, 83rb, 86vb, 89vb, 93va, 94rb, *97rb*, *97vb, 98ra, 98va*, 103ra, *104va*
MERE DEU OMNIPOTENT 50va
MERE DEU PRECIOSE 67ra
MERE JHESUCRIST *13rb*, *17va*, 26va, 30va, 31vb, 32rb, 34va, 47vb, 48vb, 56ra, 56va, 58rb, 61va, 64rb, 67ra, 68rb, 77ra, 80rb, 84ra, 85rb, 88vb, 101vb
MERE JHESUCRIST ET AMIE 26va, 32va, 35va, 46va, 49va, 54rb
MERE JHESUCRIST PRECIOSE 27ra

MERE NOSTRE SEIGNOR *5va*, *13va*, 27rb, 44va, 46ra, 64vb, 66vb, 89ra
MERE NOSTRON SALVEOR 93vb
SAINTE MARIE MERE DÉ 84vb, 85ra
SAINTE MERE DE CRIST 23va, 39vb, 43rb, 56ra, 65ra, 65rb

Collection en prose provençale
MAIRE DE DIEU 55, 57, 58, 66, 126, 128, 129
MAIRE JEZUCRIST 65

Dits de Jean de Saint-Quentin
CELE QUI (LE CORPS) DIEU PORTA I (100), K (132), U (724)
DOUCE MERE DIEU B (269, 317, 349), E (10), G (2, 138), K (6), N (65), Q (40, 113), T (1), U (224, 242, 281), X (81)
DOUCE MERE JHESUCRIST A (91)
MERE DIEU B (79, 367), C (1, 310), D (80, 152, 175), E (16, 60, 91), G (67, 86), H (61), I (2, 116, 140), J (28), K (26, 34, 51, 120, 139), M (68, 171), N (17, 140), O (47), Q (117, 130), U (34, 249, 516, 653, 744), X (4, 5, 89, 101, 107)
MERE DIEU AMYE W (312)
MERE DIEU RECLAMEE S (248)
MERE JHESUCRIST I (120, 219), S (336, 599)
SAINTE DAME QUI LE CORS DIEU PORTA E (113)
TRES DOUCE MERE DIEU A (93), Q (2), T (37), U (226)

Rosarius
BELE MERE DE DIEU I, 38 (73vb)
DOUCE ET PITEUSE MERE JHESUS II, 4 (111ra)
JHESU MERE I, 25 (9ra)
MERE AU SALVATOUR I, 24 (4va)
MERE AU SEIGNEUR DE VIE II, 17 (166va)
MERE DE DIEU I, 28 (21vb) ; I, 29 (23ra) ; I, 32 (43ra), I, 34 (54rb) ; I, 50 (90va) ; II, 1 (98vb), II, 2 (*102va*) ; II, 4 (110rb) ; II, 6 (*120vb*) ; II, 7 (*123rb*, *124va*) ; II, 8 (125va); II, 12 (145ra, 145va) ; II, 13 (149rb, 150va) ; II, 14 (155vb) ; II, 16 (164ra) ; II, 19 (179vb) ; II, 20 (183vb), II, 23 (188vb) ; II, 33 (223vb) ; II, 41 (237rb)
MERE DE JHESUCRIST I, 24 (10vb) ; I, 28 (f. 19va) ; II, 3 (106vb) ; II, 9 (131ra) ; II, 22 (189vb) ; II, 33 (*225vb*)
MERE AU ROI CELESTRE I, 33 (f. 51ra)

Miracoli della Vergine
MARE DE CRISTO III, V, IX, X, XI, XIII, XIX, XXIV, XXVII, XXIX, XLIV
MA(D)RE DE DEO / DIO Prol 1, III, XV, XIX, XX, XXIV, XXVII, XXX, XXXI, XLIX
MARE DE LO CRIATOR XXII
SANCTA DEI GENITRIX XXX

Mère de douceur

Gracial
MERE DE PLENIERE DULÇUR XV (210)

Collection lyonnaise
MERE DE DOUÇOR 37rb, 38rb, 77rb

Mère d'espérance (Mater Spei)

Miracoli della Vergine
MARE DE SPERANÇA E D'ALEGREÇA Prol 5

Mère de foi

Collection lyonnaise
MERE DE FOI 96ra

Mère de gloire

Gracial
MERE DE GLORIE XVII (63)
MERE GLORIUSE Prologue (57)

Miracoli della Vergine
MARE DE GLORIA VI

Mère de grâce

Rosarius
MERE DE GRACE ET DE VIE I, 27 (14va)

Mère de grandeur

Miracoli della Vergine
MARE DE GRANDEÇA Prol 5

Mère d'honneur

Gracial
MERE D'HONNEUR XV (209)

Mère de justice

Collection lyonnaise
VERAIE MERE DE JUSTISE 77va

Mère de liberté

Miracoli della Vergine
MARE DE FRANCHEÇA Prol 5

Mère de lumière (Mater Lucis)[22]

Cantigas de Santa María
MADRE DO LUME 116 (refrain)

Miracoli della Vergine
MADRE DE LUSE XXX
MATER LUCIS XXX
QUAE GENUISTI ETERNI LUMINIS CLARITATEM XXX
LA QUAL INGENERASTI OVER PARTURISTI LA CLARITÀ DE LO ETERNAL LUME XXX

Mère de miséricorde / Mère de pitié (Mater misericordiae)[23]

Gracial
MERE DE PITIÉ XV (209), XVII (192), XXII (77), XXIV (25)
MERE DE PLENIRE AMISTÉ XXIV (26)

Miracles de Nostre Dame
MERE DE MISERICORDE II Mir 28 (422)

Deuxième collection anglo-normande
MERE DE MISERICORDE VI (120, 127, 132, 142, 146), XII (394), XXVI (14), XXXIII (80), LVIII (180, 200)
MERE DE PITÉ XL (48)

Milagros de Nuestra Señora
MADRE DE CARIDADE 67 (99)
MADRE DE PIADAT 98b

Cantigas de Santa María
MADRE DE GRAN PIEDADES 355 (90)
MADRE DE PIADADE 15 (72), 36 (27), 107 (8), 284 (42)

Collection lyonnaise
DOUCE MERE DE PITIÉ 37ra
MERE DE MISERICORDE 22va, 28vb, 29ra, ,33vb, 35va, 38va, 42ra, 46ra, 62rb, 65vb, 66ra, 77va, 82va, 84ra, 85ra, 87ra, 89va, 90rb, 92va, 92vb, 95va, 96ra, 102va
MERE DE PITIÉ 85ra, 87ra

Collection en prose provençale
MAIRE DE MISERICORDIA 123, 188

Dits de Jean de Saint-Quentin
MERE DE PITIÉ A (155)

---

[22] Les éditeurs de la *Patrologia latina* attribuent à Adam de Perseigne l'épithète *Mater Lucis Aeternae*, mais si la notion est présente chez Adam, elle n'apparaît pas sous la forme construite d'une épithète.

[23] Voir Henri BARRÉ, « La maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale », in *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 16 (1959), pp. 87-118.

Rosarius

MERE DE MISERICORDE I, 33 (f. 47va) ; II, 18 (170ra) ; II, 41 (238vb)
MERE DE MISERICORDE ET PITÉ I, 24 (f.3va)

Miracoli della Vergine

DONA / MADRE PLENA DE MISERICORDIA XXIII, XLI
MA(D)RE DE MISERICORDIA III, XVI, XXII, XLIII, XLV, XLVI, XLVIII
MADRE DE PIEDADE XLIX
MADRE PIETOSA XXX
VERGINE MISERICORDIOSA XXII, XXVI

Mère de paix

Collection lyonnaise

MERE DE PAIS 91va, 96ra

Mère du Roi...

Miracles de Nostre Dame

BELE MERE LE BIAU SIGNEUR DE PARADYS II Pr 1 (4)
DOUCE MERE AU ROI DE GLOIRE I Mir 23 (45), I Mir 29 (17), I Mir 30 (7), I Mir 39 (300), I Mir 42 (9, 75), II Mir 9 (2323), II Mir 11 (395), II Mir 12 (163), II Mir 13 (541), II Mir 18 (262, 479), II Mir 25 (170), II Mir 28 (185), II Mir 29 (569), II Mir 30 (83, 262, 378, 460)
DOUCE MERE AU ROY JHESU II Mir 25 (354), II Mir 28 (211)
DOUCE MERE LI ROY DES ROIS II Mir 30 (382)
HAUTE MERE AU HAUT ROI DE GLOIRE I Mir 40 (219)
MERE AU DOZ / HAUT ROY QUI NE MENT I Mir 10 (1750), I Mir 25 (110), I Mir 26 (106), I Mir 28 (2), I Mir 29 (12), I Mir 36 (7), I Mir 37 (330), I Mir 40 (34), I Mir 41 (361), I Mir 42 (167), II Mir 28 (160)
(DOUCE) MERE AU DOZ SIGNEUR QUI TOT JUSTISE I Mir 35 (50), I Mir 40 (148), I Mir 42 (267), II Mir 9 (146), II Mir 11 (547), II Mir 25 (436), II Mir 26 (555), II Mir 32 (125)
MERE AU HAUT ROI I Mir 18 (385), I Mir 39 (285)
MERE AU HAUT SEIGNEUR II Ch 6 (30)
(DOUCE) MERE AU ROI CELESTRE I Mir 15 (25), I Mir 17 (671), I Mir 18 (165), I Mir 20 (79), I Mir 27 (9), I Mir 32 (30), I Mir 37 (442, 453), I Mir 39 (276), I Mir 43 (388), II Mir 9 (2294), II Mir 11 (365), II Mir 20 (107), II Mir 22 (229), II Mir 28 (281), II Mir 29 (317), II Mir 32 (192)
MERE AU ROI DE PARADYS I Mir 36 (70), II Mir 13 (23, 362), II Mir 25 (153), II Mir 26 (24), II Mir 29 (285)
MERE AU ROI DOU CIEL I Ch 7 (7), I Mir 10 (805, 905, 1604), I Mir 17 (535), I Mir 30 (69), I Mir 40 (205), II Mir 11 (424), II Mir 16 (274), II Mir 17 (210)
MERE AU ROI DE GLOIRE I Mir 28 (36), I Mir 37 (437), I Mir 40 (22, 93), II Mir 16 (268), II Dout 34 (6), II Sal 35 (331)
MERE AU ROI DE LA AMONT II Mir 11 (354)
MERE AU ROI DE VERITÉ I Mir 37 (470), II Mir 9 (2299), II Mir 13 (86), II Mir 16 (44), II Mir 32 (137)
MERE AU ROI DU MONDE I Mir 11 (12), I Ch 45 (13)
MERE AU ROI QUI HEIT ORGUEL ET TOT DESROI I Mir 11 (669)

MERE AU ROI QUI TOST ABAISSE GRANT DESROI I Mir 34 (3)
MERE AU ROI QUI TOT CRIA I Mir 10 (913), I Mir 22 (385, 410), I Mir 30 (55), I Mir 31 (186), I Mir 33 (117), I Mir 35 (107), I Mir 36 (74), I Mir 37 (446), I Mir 41 (248), II Mir 9 (2178), II Mir 21 (38), II Mir 28 (221), II Sal 35 (405)
MERE AU SEIGNEUR DE TOT LE MONDE I Mir 10 (1029), II Mir 14 (30)
MERE AU SIGNEUR QUI FIST LE FIRMAMENT II Sal 35 (421)
PUISSANT MERE AU ROY PUISSANT II Mir 17 (135), II Mir 32 (142)

Vie des Pères
GLORIEUSE MERE DU SOUVRAIN ROI B IV
MERE AU ROI 28154, 28289
MERE AU ROI QUI NE MANT A VI (92), A XIII (54)

Milagros de Nuestra Señora
MADRE DEL REÏ CELESTIAL 124a
MADRE DEL REY DE GLORIA 523a, 875a
MADRE DEL REY DE MAGESTAT 59a, 529c
MADRE DEL SENNOR SPIRITAL 124d

Cantigas de Santa María
MADRE DO GRAN / BON REI 7 (12), 68 (6), 88 (refrain), 122 (52), 251 (6), 283 (15), 291 (55), 298 10), 339 (70), 362 (49)
MADRE DO (MUIT') ALTO REY 35 (100), 42 (88), 52 (12), 59 (8), 237 (67), 245 (11), 249 (7), 272 (61)
MADRE DO REI 113 (refrain), 193 (6), 193 (33), 214 (11), 225 (57), 327 (7), 404 (90)
MADRE DO REI DE VERTUDE 227 (5)
MADRE DO REY DOS CEOS 109 (31), 225 (13)
MADRE DO REY ESPIRITAL 239 (70)
MADRE DO REI GRORIOSO 19 (6), 25 (8), 75 (9), 79 (8), 161 (42), 219 (refrain), 383 (7), 406 (64)
MADRE DO REY JUSTIÇEIRO 379 (52)
MADRE DO REY PODEROSO 219 (29), 253 (43)
MADRE DO SENNOR DO MUND' 51 (30)

Collection lyonnaise
MERE AU ROI AUTISME *13ra*
MERE AL ROI DEL CIEL 82rb
MERE AL ROI DE VITOIRE 21va
MERE DEL ROI DE PITIÉ *12va*, 20vb, 21va, 22va, 23ra, 24vb, 28rb, 28va, 31va, 32ra, 39va, 42va, 55rb, 61rb, 62ra, 65ra, 68ra, 70ra, 75va, 77va, 81ra, 83ra, 83rb, 83vb, 85vb, 86vb, 91ra, 93rb, 95va, 99va, 102ra, 103ra
MERE DEL ROI ETERNE 67va
MERE DEL ROI JHESUCRIST 86rb
MERE LE ROI TOT POISSENT 56va, 60va, 64vb, 73vb, 84ra, 84va

Dits de Jean de Saint-Quentin
MERE DU ROY DES ROYS O (165)
MERE LE ROY JHESU PUISSANT I (213)

Rosarius

MERE AU ROY CELESTRE I, 33 (*51ra*) ; II, 12 (143vb)
MERE AU ROY DE GLOIRE II, 7 (121va, 122vb)
MERE AU ROY DE PARADIS I, 27 (f. 15ra)
MERE AU ROY JHESU AMOUREUS I, 29 (*24va*)
MERE AU SOUVERAIN ROY II, 15 (160ra)
TRES DOUCE MERE AU ROY IHESU I, 29 (*25ra*)

Mère de sagesse

Rosarius
MERE DE SAPIENCE I, 38 (72rb)

Mère de Salut (Mater Salutis)[24]

Collection lyonnaise
MERE DE SALU 65va

Miracoli della Vergine
MARE DE SALUDE XXVIII

Mère du Soleil de Justice

Rosarius
MERE DU SOLEIL DE JUSTICE I, 24 (f. 6rb)

Mère et fille de Dieu

Gracial
FILLE E MERE XVI (29), XLVIII (23)
KI PORTA SUN FIZ E SUN PERE XVI (30), XVII (70), XXVI (483), XLI (232)
MERE, FILLE E ESPUSE XXVI (1092), XXXVII (304)
SA CHERE MERE DUNT IL NASQUI DE FILLE PERE XXX (163)

Miracles de Nostre Dame
ET NORRI SON FIL ET SON PERE I Mir 23 (59)
FILLE ET MERE I Ch 5 (75), II Sal 35 (459)
MERE LE TRES DOZ PERE II Mir 30 (550), II Mir 32 (40)
TES PERES EST ET S'IÉS SA MERE I Mir 24 (81)

Vie des Pères
DEU FILLE ET MERE 18947
MERE ET FILLE 7179, 8126, 9438

[24] L'épithète a joui d'une assez grande faveur ; on la trouve déjà chez Hildefonse de Tolède, *De Corona Virginis*, in *PL*, vol. XCVI, col. 294, à plusieurs reprises chez Bernard de Clairvaux, chez Anselme de Cantorbéry et dans l'Homélie 3 d'Amédée de Lausanne, in *PL*, vol. CLXXXVIII, col. 1318.

Cantigas de Santa María
DE DEUS MADRE E FILLA 19(refrain), 75 (69), 150 (9), 257 (refrain), 307 (7), 325 (20), 335 (16, 91), 345 (68), 348 (51), 354 (41), 36° (25), 366 (17), 375 (22), 379 (42)
FILLA, MADR' E CRIADA 1 (80), 300 (9), 322 (refrain), 420 (3)
FILLA DE DEUS E ESPOSA 309 (71)
MADR' E FILLA 169 (refrain), 328 (10), 370 (15)

Collection lyonnaise
FILLE ERT, SON PERE PORTERA *8va*
FILLE ET MERE JHESUCRIST 36ra, 91va, 92vb, *97vb*
MERE AL ROI CUI EST FILLE 90rb
MERE DE TON DOUZ FIL ET DE TON PERE 51vb

Dits de Jean de Saint-Quentin
ET FILLE ET MERE A (189), E (205)

Rosarius
DIEU FILLE, MERE ET ESPEUSE / TON PERE I, 24 (f. 6ra)
FILLE TON FILS, MERE TON PERE I, 28 (f. 21vb), I, 33 (*51rb*) ; II, 1 (*99vb*)
FILLE ET MERE DIEU I, 35 (f. 59va) ; I, 37 (f. 71ra) ; II, 14 (152vb)
VIERGE ET FILLE ET MERE II, 1 (*99vb*)

Miracoli della Vergine
MARE E FIIA DEL SOMO DIO XVIII

Mère et fille de roi

Miracles de Nostre Dame
MERE ET FILLE A ROI I Ch 8 (5)

Mère et vierge[25]

Gracial
E MERE E MESCHINE XIV (103), XLIX (164)
LA REÏNE DUNT IL NASQUI E EST MESCHINE XI (4)

Miracles de Nostre Dame
PUCELE ET VIRGE ET MERE II Mir 9 (2186)
QUI ENFANTA VIRGE ET PUCELE II Epi 33 (150)

Vie des Pères
FILLE ET MERE 1488
PUCELE ET MERE 18932, 18936
PUCELLE QUI DIEU PORTA EN SES SAINS FLANS B VI
SAINTE VIRGE ET MERE 12090
VIERGE MERE 27690, B III, B V

[25] Annette BRASSEUR, *Uirgo parens. Le destin d'une épigramme latine des premiers siècles de notre ère*, 2006.

Deuxième collection anglo-normande

GLORIUSE MERE PUSCELE IV (124)
MERE PUCELE XXX (90)
MERE SEINTE PUCELE XXXVII (135)
MERE VIRGINE PURE XXV (74)

Milagros de Nuestra Señora

PONCELA E PARIDA 868a

Cantigas de Santa María

AQUELA QUE PARINDO VIRGEN FOI ENTEIRA 137 (18)
MADRE-DONZELA 153 (50), 180 (refrain)
PIADOSA VIRGEN MADRE DE DEUS 232 (37)
SANTA VIRGEN SEN MAZELA 361 (51)
VIRGEN DE DEUS MADRE SANTA PRECIOSA 319 (47)
VIRGEN DE QUE DEUS CARNE FILLOU 238 (refrain), 239 (37)
VIRGEN DE QUE NACEU DEUS 133 (refrain), 145 (27), 225 (8), 248 (39), 313 (refrain)
VIRGEN MADRE 196 (59), 197 (42), 209 (9), 238 (12), 240 (refrain), 309 (43, 63), 313 (68), 333 (11, 22, 32), 340 (refrain), 355 (50)
VIRGEN MADRE DE DEUS 34 (7), 35 (71), 64 (37), 73 (37), 76 (37), 125 (16), 127 (18), 133 (35), 139 (12), 151 (refrain, 5, 10, 36, 41), 177 (26), 184 (18), 218 (6), 253 (73), 272 (22, 35), 290 (20), 291 (30), 305 (50), 314 (55), 315 (25), 319 (64), 322 (refrain), 335 (96), 339 (30), 355 (11), 368 (50), 411 (refrain)
VIRGEN MADRE DE NOSTRO SENNOR 41 (refrain), 42 (8), 342 (21)
VIRGEN MADRE D'IÇÀ 165 (61)
VIRGEN MADRE DO ALTO REI 187 (5), 242 (33), 265 (7)
VIRGEN MADRE DO QUE TODO VEE 354 (refrain)
VIRGEN MADRE DO REI GRORIOSO 227 (36)
VIRGEN MADRE DO REI PODEROSO 184 (8)
VIRGEN MUI CORTÉS QUE PARIU JESU-CRIST' EN BELLEEN 142 (42)
VIRGEN QUE A DEUS FOI PARIR 109 (refrain), 143 (36)

Collection lyonnaise

DOUCE VIRGE GENITRIX 62va
DOUCE VIRGE MERE DEU 29ra, 33ra, 43ra, 57va, 80va
MERE DEU VIRGE SAINTE 49rb
MERE VIRGE PURE SAINTISME *10rb*
SAINTE VIRGE GENITRIX 65rb
SAINTE VIRGE MERE DÉ 28rb, 93va
VIRGE ET MERE *12rb*
VIRGE GENITRIX 84ra
VIRGE MERE DEU 42rb, 69va
VIRGINE MERE JHESU 28rb, 53rb
VIRGINE QUI PORTA JHESU CRIST *17rb*, 38vb

Dits de Jean de Saint-Quentin

VIERGE MERE K (2)
VIRGE QUI PORTA LE CORS DIEU P (175)

Rosarius

MERE ET PUCELE II, 11 (139ra)
NOURRICE ET PUCELE I, 33 (47va)
(VIRGE) PUCELE QUI DIEU NOURRI DE SA MAMELE II, 3 (105vb) ; II, 17 (166ra)
VIERGE ET FILLE ET MERE II, 1 (*99vb*)
VIRGE ET NOURRICE II, 14 (153ra) ; II, 17 (166rb)
VIRGE MERE PARDURABLE I, 37 (*70va)*

Miracoli della Vergine
MADRE NON MARIDA XXX
MATER INNUPTA XXX

Messagère

Rosarius
MESSAGIERE II, 23 (188vb)

Miel (Mel, Favus)

Miracles de Nostre Dame
REE II Mir 25 (334)
LA REE ET LE DOZ MIEL I Mir 21 (132)

Vie des Pères
DOUÇOR DE MIEL 18997

Miroir (Speculum)

Miracles de Nostre Dame
TUIT CIL DE PARADYS SE REMIRENT EN TON CLER VIS I Mir 31 (43)

Cantigas de Santa María
DO MUNDO ESPELLO 273 (refrain)
ESPELLO DAS VIRGENES 62 (28)
ESPELLO DE SANTA EIGREJA 280 (refrain)
ESPELLO DOS ANGEOS E DOS SANTOS 181 (27)
ESPELLO DOS COITADOS 369 (79)
ESPELLO DOS PECCADORES 253 (6)
ESPELLO DOS SANTOS 213 (49), 368 (22)
ESPELLO DOS SANTOS E DO MUNDO 128 (49)
MEU ESPELLO 355 (65)
NOSS'ESPELLO 315 (41)

Rosarius
MIROIR II, 23 (188ra)
MIREOIRS PLAIN D'ONESTE I, 24 (f. 6vb)

Montagne (Mons)

Rosarius
CRASSE MONTAIGNE DE DIEU II, 1 (97vb)

Moule de tous biens

Miracles de Nostre Dame
ESSAMPLAIRES ET FORME DE TOZ BIENS II Sal 35 (527)

Muguet

Miracles de Nostre Dame
SAINZ MUGÉS II Mir 9 (2076)

Mûrier

Rosarius
MOURIER II, 30 (*passim)*

Myrthe

Rosarius
MIRTUS I, 25 (*passim*)

Noble

Deuxième collection anglo-normande
FINE XIII (122)

Rosarius
LA GENTE I, 24 (3ra)

Nourrice

Miracles de Nostre Dame
NORRICE AU SAUVEÜR I Mir 10 (1091), II Sal 35 (497)
NORRICE DE TON PERE II Prière 37 (57)

Cantigas de Santa María
A QUE DEUS MAMOU O LEITE DO SEU PEITO 77 (refrain)

Oignon

Rosarius
OIGNON II, 14 (*passim*)

Olivier (Oliva)[26]

Milagros de Nuestra Señora
OLIVA 39c

Rosarius
OLIVE I, 24 (f. 5vb) ; II, 1 (*100rb*)
OLIVIER I, 33 (*passim*)

Palais (Palatium)[27]

Rosarius
A DIEU PALAIS ET CELE II, 20 (182rb)
PALAIS II, 5 (114ra)

Palmier (Palma)

Milagros de Nuestra Señora
PALMA 39c

Rosarius
PALME DE VICTOIRE II, 1 (*100rb*)
PAUMIER I, 24 (f. 5vb)

Panthère

Rosarius
PANTHERE I, 30 (*passim*)

Paradis

Rosarius
PARADIS DE DELICES II, 1 (*100va*)

---

[26] « Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei » (*Ps.* 51, 10) ; l'olivier est arbre de paix, arbre d'abondance, arbre toujours vert. C'est avec ces trois valeurs que la métaphore a pu être employée avant nos auteurs. Eux-mêmes jouent des deux dernières connotations, insistant sur la préservation de Marie de toute corruption.

[27] Éric PALAZZO et Ann-Katrin JOHANSSON, « Jalons liturgiques pour une histoire du culte de la Vierge dans l'Occident latin » (Ve-XIe s.) » (in *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, 1996) disent que la métaphore palatiale se rencontre pour désigner l'utérus de Marie dans certaines tropes et dans l'exégèse à partir d'Ambroise de Milan.

« Parfaite »[28]

Cantigas de Santa María
A DE BEN MUI COMPRIDA 129 (refrain), 299 (8), 344 (6)
A DE BON PREZ 101 (5), 258 (46)
A DO BON TALAN 3 (12), 15 (82), 66 (16), 113 (32), 115 (22, 255), 138 (42), 142 (61), 165 (71), 223 (27), 298 (71), 407 (58)
A MUI COMPRIDA DE SEN 111 (14)
A QUE EN SI TODAS BONDADES Á 290 (refrain)
A QUE O MAL DESATA / A QUE OS MAES REMATA 182 (23, 68)

Persil

Rosarius
PERSIN I, 36 (*passim*)

Pilier

Miracles de Nostre Dame
COLUMPNE ET ESTACHE QUI SOUSTIENT LE MONDE II Sal 35 (609)
ESTACHE II Mir 29 (916, 934)
PILIER II Mir 29 (934)

Pin

Rosarius
PIN II, 27 (*passim)*

Piscine

Miracles de Nostre Dame
PECINE I Ch 9 (42), II Pr 1 (230), II Prière 37 (7)
PECINE DE DOUCEUR II Ch 8 (44)
PECHINE QUI TOUT CURE ET MONDE II Ch 6 (98)

Plantain

Rosarius
PLANTAIN I, 45 (*passim*) ; II, 1 (*100rb*)

Pont

[28] « Parfaite » n'est la traduction d'aucune des formes énumérées ci-dessous. Nous proposons cet intitulé hyperbolique comme chapeau pour des expressions typiques de l'œuvre alphonsine qui toutes expriment le grand degré de perfection de Marie, et nous paraissent intraduisibles en français moderne.

Miracles de Nostre Dame
PLANCHE DE PARADIS II Ch 2 (7), II Ch 8 (42)
PONS (DU CIEL) I Ch 4 (39), I Ch 7 (21), I Ch 8 (28), I Mir 10 (12)
PONT DE PARADIS II Ch 2 (7), II Ch 8 (42)

Rosarius
PONT II, 1 (98vb)

Port (Portus) [29]

Gracial
HAFNE XXVI (581)
PORT DE TUZ PERILLIEZ XVII (55)
SEÜR PORT XXVI (581)

Miracles de Nostre Dame
DROIS PORS I Mir 10 (10)
PORS DE PARADYS II Mir 28 (472)

Cantigas de Santa María
PORTO U ARRIBAN OS COYTADOS 6 (62)

Collection lyonnaise
A PECHEORS DROIZ PORZ 74va
PORZ DE SALU 26va
PORZ SENZ NUL PERIL 36va

Rosarius
PORT DE NOTRE ESPERANCE II, 1 (*100va*)
PORT DE SALUT I, 24 (6ra) ; I, 34 (f. 55rb) ; II, 10 (136vb)

Porte close (Porta clausa)[30]

Miracles de Nostre Dame
PORTE CLOZE II Sal 35 (233, 241)

Milagros de Nuestra Señora
PUERTA BIEN ENCERRADA 36a

Rosarius
PORTE CLOSE II, 1 (*100va*)

[29] Voir les entrées *Portus in naufragio* de l'*Index marianus* de la *Patrologia latina*.
[30] « Porta Dei genitrix dicitur, et clausa et aperta. Clausa per saluationem inuiolate et eterne uirginitatis sue, aperta per introitum glorie eterne » (*Advocaciones*, p. 21).

Porte-étendard (Vexillifera[31])

Miracles de Nostre Dame
DEVANT TOZ PORTE L'ENSAIGNE I Mir 24 (190)

Deuxième collection anglo-normande
DE TOUTE PITÉ BANERE XXXV (134)

Miracoli della Vergine
CONFOLANERA Prol 3

Porte de Paradis (Ostium Coeli)

Gracial
PORTE DE PAREÏS XXVI (973)

Miracles de Nostre Dame
PORTE DE PARADYS II Ch 2 (7), II Mir 26 (672), II Prière 37 (2)
PORTE DE PARADIS ET SERRE I Mir 10 (1020)
PORTE DU CIEL I Ch 4 (39), I Ch 5 (3), I Ch 7 (21), I Ch 8 (28), I Mir 10 (12, 1120), I Mir 24 (132), I Mir 35 (213), I Mir 44 (52), II Ch 2 (25), II Ch 8 (41), II Prière 37 (21)

Vie des Pères
L'ANTREE, LA CLES ET LA PORTE DE PARADIS A XII 271

Milagros de Nuestra Señora
PUERTA 35c
PUERTA DE PARAISSO 819a

Cantigas de Santa María
DOS CEOS PORTA 354 (37)

Collection lyonnaise
PORTE VERAIE AS PECHEORS OVERTE 76vb

Rosarius
DE PARADIS LA PORTE I, 35 (58ra)

Portier de Paradis (Ostiaria paradisi[32])

Cantigas de Santa María
A QUE AS PORTAS DO CEO ABRIU 246 (refrain)

---

[31] Sans être fréquente, l'épithète se lit dans le *Scivias* d'Hildegarde de Bingen (in *PL*, vol. CXCVII, col. 731) et dans le commentaire du *Salve Regina* attribué parfois à Bernard de Clairvaux (in *PL*, vol. CLXXXIV, col. 1073).

[32] Nous n'avons pas trouvé dans le *Mariale* d'Adam de Perseigne l'occurrence de cette expression que lui attribue l'*Index marianus*.

Rosarius
DE PARADIS PORTIERE I, 29 (*24va*)

Pleine de Grâce

Cantigas de Santa María
(MUY) GRACIOSA 195 (123)

Pré fleuri

Miracles de Nostre Dame
PREALZ I Ch 8 (11)

Milagros de Nuestra Señora
BUEN PRADO 19a

Rosarius
LIRAIS[33] DE FLURS II, 1 (*100va*)
PRES FLOURIS I, 24 (f. 6ra)

Précieuse

Gracial
PRECIUSE (SAINTE MARIE) XXXVI (219), XXXVII (236)

Deuxième collection anglo-normande
LA PRECIOUSE XV (136)

Cantigas de Santa María
(MUY) PRECIOSA 106 (15), 158 (33), 195 (11)

Puits (Puteus[34])

Miracles de Nostre Dame
PUITS DE DOUCEUR I Mir 10 (1090), II Sal 35 -649)

Collection lyonnaise
PUIS DE PIDIA 36va

Dits de Jean de Saint-Quentin
DE GRACE ET DE VERTUS LE PUIS ET LA FONTAINE A (96)

[33] Les autres témoins du texte donnent *larriz de fleurs*, « lande, bruyère ».
[34] L'encomiastique latine, inspirée par le *puteus aquarum viventium* du *Cantique des Cantiques* (IV, 15) emploie à mainte reprise l'épithète ; voir Bernard de Clairvaux, *Sermo II in Annuntiatione beatae Mariae Virginis,* in *PL*, vol. CLXXXIII, col. 189 ; Honorius Augustodunensis, *Sigillum Mariae*, ch. 4, in *PL*, vol. CLXXII, col. 508 ; Adam de Perseigne, *Mariale*, in *PL*, vol. CCXI, col. 739.

Rosarius
PUIS II, 1 (*100rb*)

Rachel

Rosarius
RACHEL II, 1 (*100vb*)

Racine (Radix)

Cantigas de Santa María
RAM' E RAIZ 70 (15)

Rosarius
RACINE DE CARITÉ I, 24 (6va)

Rafraîchissement

Gracial
REFRIGERIE DES CHAITIFS XXVI (969)

Rédemptrice

Collection lyonnaise
REEMERIS DE CHAITIS 73vb
REIMERIS DE NOSTRES ARMES 92va

Rosarius
RECOVRIERS DE NOTRE SAISINE II, 1 (*100rb*)

Refuge

Gracial
REFUI XXVI (581)
REFUI DE CHAITIFS XXVI (967)
REFUI DE TOUZ PECHEURS XVIII (137), XXVI (519)

Miracles de Nostre Dame
REFUIS II Pr 1 (226)

Cantigas de Santa María
NOSS' ANPARANÇA 345 (62)

Deuxième collection anglo-normande
REFU DE TOTE CHEITIVETÉ IX (184)

Collection lyonnaise
AS POVRES REFUIEMANZ 75rb

DES CHAITIS REFUIEMENT 58rb, 86rb
DES PERDUS RESTOREMENT 58rb
REFUIEMENT AS AFFLIZ 73vb
REFUGES AS TORMENTEZ 76vb

Rosarius
REFUGES DES CHETIS II, 1 (97vb)
REFUIS DES ESSILIES I, 24 (6ra)

Reine (Regina)

Gracial
DUCE REÏNE XXIV (33), XXVI (981, 1089)
HONURABLE REÏGNE / REÏNE HONUREE XIV (78), XVII (58)
NOSTRE REÏNE XVI (11), XL (131)
REÏNE Prologue (41), XI (3), XX (161), XXII (140), XXX (85), XXXV (160), XLVIII (351, 521), Épilogue (54)
REÏNE DE TUTES RIENS XXXVI (201)
REÏNE PRECIUSE XXI (111)
SAINTE REÏNE XI (134), XVI (56), XXXVI (187), XLIX (275), Épilogue (77)

Miracles de Nostre Dame
DOUCE ROÏNE I Mir 30 (120)
GRANT ROŸNE I Mir 44 (46, 465, 848), II Mir 26 (667), II Mir 30 (36)
HAUTE ROÏNE I Mir 10 (1004), I Mir 17 (107), I Mir 20 (87, 199), I Mir 29 (49), I Mir 31 (36), I Mir 41 (339), II Mir 12 (236), II Mir 13 (64), II Mir 28 (359)
HAUTE ROYNE CORONEE II Mir 24 (398)
(HAUTE) ROÏNE DEBONAIRE I Mir 31 (38), I Mir 41 (287)
HAUTE ROÏNE GLORIEUSE I Mir 31 (153)
HAUTE ROÏNE SAINTE ET DIGNE II Mir 28 (209)
PUISSANT ROÏNE II Mir 11 (745)
ROÏNE I Pr 1 (3, 255), I Mir 10 (1571), I Mir 11 (614), I Mir 36 (72), I Mir 40 (222), I Mir 44 (105), II Mir 11 (275), II Ch 6 (90), II Mir 20 (7), II Mir 24 (318), II Mir 28 (149)
ROÏNE DE CEST MONDE II Mir 26 (368), II Mir 28 (193)
ROÏNE DE QUANQUE DIEX A FAIT II Sal 35 (541)
ROÏNE DE TOT LE MONDE II Mir 11 (760), II Mir 18 (337), II Mir 25 (355)
ROÏNE GLORIEUSE / DE GLOIRE I Mir 31 (205), I Mir 44 (849), II Mir 12 (147, 199), II Mir 22 (89), II Mir 29 (903), II Prière 37 (1, 37, 49)
ROÏNE GRANT ET BELE II Mir 11 (297)
ROÏNE HONOREE I Ch 5 (21), I Mir 37 (422
ROÏNE DOUCE ET DEBONNAIRE I Mir 26 (114)
UMLE ROÏNE I Mir 10 (2003)

Vie des Pères
DOUCE ROÏNE 1479
DOUCE ROÏNE CORONEE 9442
PRECIOSE ROÏNE 6906
ROIAL MARIE 18912
ROÏNE 8763, 17267, 27662, 27997, 28669, 28671, 28683, A XII 168
ROÏNE CORONEE 27859

ROÏNE DE DEU CORONEE 12432
ROÏNE DEBOINAIRE 21759
ROÏNE GLORIEUSE A VIII (47)
ROÏNE MARIE B I, B VIII
SAINTE ROÏNE B IX
SAINTE ROÏNE CLAMEE B III
SAINTE ROÏNE ET FINE 6058

Deuxième collection anglo-normande

DUCE FRANCHE REÏNE XVI (76)
DUCE REÏNE XXII (153), XXX (9)
FRANCHE REINE GLORIUSE XXXI (119)
HAUTE REINE CORONEE XXXVII (68)
REÏNE X (104), XIII (120, 121), XIX (84), XXII (144, 161), XXIV (127), XXXII (31), XXXIV (27), XXXVI (94, 112, 179), XXXIX (111, 126, 146, 148), XLI (57), XLV (11, 35), XLIX (55), LVI (65), LVIII (2)
REÏNE DE DUZUR VII (81), XL (144)
REÏNE GLORIUSE & BELE XXXVII (30)
REÏNE SEINTE MARIE XLIX (37)
SEINTE REÏNE XXX (179), XXXIX (131)
TREDUZE HAUTE REÏNE XII (384)

Milagros de Nuestra Señora

REINA ACABADA 746a
REINA CORONADA 458b, 467d, 526a, 536b, 818a
REINA DE GLORIA 384a, 856a
REINA GENERAL 88a, 329a
REINA GLORIOSA 820d
REINA PODEROSA 46c, 874a
REINA PRECIOSA 206c, 482a, 864c
REINA PRINCIPAL 845a
SANCTA REINA 98b, 278a, 493b, 515a, 816a

Cantigas de Santa María

A QUE O MUNDO TEN EN PODER 314 (27)
A QUE POD' E VAL 179 (refrain), 256 (25), 265 (21)
BENEITA REYNNA 199 (47)
GRORIOSA REYNA MARIA 40 (refrain)
LA QUE PODER Á 186 (8)
MUI CONPRIDA REYNNA SANTA MARIA 198 (32)
MUI SANTA REINNA 28 (125)
NOBRE E SANTA REYNNA 128 (62)
NOBRE REYNNA 77 (16), 350 (26)
POBRE E REYNNA 180 (refrain)
REYNA 1 (79), 21 (10), 57 (54), 70 (16), 71 (35), 75 (20), 174 (28), 182 (36), 215 (66), 221 (50), 224 (refrain), 237 (101), 243 (26), 245 (94), 267 (10), 268 (41), 322 (8), 331 (4), 354 (5), 372 (30), 377 (6), 391 (30), 392 (21), 411 (127)
REYNNA CORONADA 325 (80), 344 (33)
REYNNA CORTES 115 (330)
REYNA DAS BENEYÇONES 145 (48)

REYNA DAS OUTRAS REYNAS 89 (33)
REYNNA DE (GRAN) PIADADE 137 (41), 211 (10)
REYNNA DE (GRAN) PREZ 84 (72), 125 (85), 168 (48), 177 (21), 371 (6), 378 (64)
REYNNA DE VERTUDE 347 (46)
REYNNA GLORIOSA DE GRAN PREZ 391 (6)
REYNNA GRORIOSA 67 (refrain)
REYNA MARIA 107 (22), 363 (22)
REYNA (MUI) PIADOSA 89 (9), 167 (31)
REYNA PODEROSA 129 (31)
REYNNA SANTA MARIA 328 62)
REYNNA SEN PAR 38 (33), 94 (15), 169 (14), 171 (10), 242 (12)
REYNNA SENNOR 337 (30)
SANTA REYNA 54 (refrain), 55 (50), 105 (7), 115 (190), 119 (47), 134 (23), 158 (25), 227 (52), 247 (32), 285 (7), 321 (refrain), 325 (76), 357 (16), 384 (50)
SENNOR DAS REYNNAS 105 (100), 352 (32)
SENNOR REYNNA CORONADA 237 (19)

Collection lyonnaise

BENEOITE REINE 33ra
DE TOTE CHOSE REINE 57vb
DES VIRGINES REINE 77vb, 78va
DOUCE REÏNE 26rb, 35ra, 74va, 83ra, *97vb*, 102va
DOUCE REÏNE DE GLOIRE 27va
REINE *1ra*, *2vb*, 26vb, 29rb, 29va, 35va, 40va, 62va, 66vb, 82va, 82vb, 85rb, 90rb, 90vb
REINE DE CONCORDE 80rb
REINE DE GLOIRE CORONEE 50ra
REINE MEGERIS 90vb
REINE MERE DE ROI *12ra*
ROINE DEL MONDE *13va*, *14ra*, 25vb, 50vb, 60ra
REINE DE TOTE GLOIRE 90va
SAINTE REINE 56va

Dits de Jean de Saint-Quentin

DOUCE ROÏNE A (154)
HAUTE ROŸNNE N (165), S (147), U (187)
ROŸNE COURONNEE U (211)
ROÏNE GLORIEUSE / DE GLOIRE A (2), B (321)
ROÏNE PUCELLE B (314)
SOUVERAINE A (9)
TRES EXCELLENT ROŸNE U (729)
TRES HAUTE ROÏNE A (24)

Rosarius

DAME SOUVERAINNE II, 15 (157ra)
(TRES)DOUCE ROŸNE I, 29 (*25va*) ; II, 18 (171rb)
GLORIEUSE ROŸNE MARIE II, 3 (106vb)
(TRES)HAUTE ROYNE II, 11 (*142va*) ; II, 18 (170va)
HAUTE ROÏNE CHASTELAINE I, 33 (*51va*)
ROÏNE I, 23 (1ra, 2va) ; I, 24 (5vb) ; I, 28 (17rb) ; I, 29 (25va) ; I, 31 (40rb) ; I, 33 (51ra, *52ra*) ; II, 16 (164rb) ; II, 41 (237rb)

ROÏNE CORONNEE I, 28 (f. 21vb)
ROÏNE DAME MARIE I, 34 (54va)
ROŸNE EN CIEL ET EN TERRE II, 17 (166va)
ROÏNE GLORIEUSE I, 32 (47rb) ; II, 18 (171rb, 171va)
ROÏNE MARIE II, 15 (159ra, 159rb, 160ra) ; II, 26 (195ra)
ROÏNE (TRES)PITEUSE II, 18 (171vb)
ROÏNE PRECIEUSE II, 7 (*124va*)
ROÏNE PRIOURESSE I, 33 (52ra)
ROÏNE SOUVERAINNE II, 1 (*100rb*)
ROÏNE SUR TOUTES DAMES II, 2 (*102va*)

Miracoli della Vergine
RAGINA III
REGINA Prol 1

Reine des anges (Regina angelorum[35])

Gracial
REÏNE D'ANGLES BONUREE Prologue (80)

Miracles de Nostre Dame
ROÏNE DES ARCHANGLES I Pr 1 (107), I Mir 10 (1021), I Mir 43 (457), II Mir 9 (884), II Sal 35 (113)
ROŸNE DES APOSTRES, DES VIRGES ET DES ANGELES II Sal 35 (114)

Deuxième collection anglo-normande
TRESHAUTE DUCE REÏNE DES ANGELES XXXVI (80)

Cantigas de Santa María
A SSENNOR DOS ANGEOS 294 (36)

Collection lyonnaise
D'ANGELS DAME ET REINE 50va
REINE DES SAINZ ET DES SAINTES 50vb

Rosarius
DES ANGES ROINE II, 5 (*116rb*)

Reine du Ciel (Regina coeli / coelorum)

Gracial
DEL CIEL REÏNE XVII (4), XXIV (27), XLIX (163)
MERE DEU EL CIEL CORUNEE XXVI (528)
REÏNE DEL CIEL CORUNEE XXI (107)

[35] Épithète employée par Anselme de Cantorbéry, « Regina angelorum, Domina mundi, Mater Ejus qui mundat mundum… » (*Oratio LII ad sanctam Virginem Mariam*, in *PL*, vol. CLVIII, col. 953), Honorius Augustodunensis, « quia sicut ipse Rex coelorum, ita ipsa regina angelorum » (*Sigillum Mariae*, in *PL*, vol. CLXXII, col. 514), *et al.*

REÏNE DEL CIEL VERTUUSE XXVIII (166)

Miracles de Nostre Dame
GRANT ROŸNE DE LASSUS II Mir 25 (270)
ROÏNE CELESTRE I Ch 4 (37), I Ch 5 (1), I Mir 44 (676), II Mir 30 (558)
ROÏNE DEL CIEL I Mir 10 (1192), II Mir 29 (302)
ROÏNE DES CIELZ II Mir 26 (513)
ROÏNE DE CIEL ET DE TERRE II Mir 25 (125)
ROŸNE DES NUES II Mir 29 (61)

Vie des Pères
DES CIEX ROYNE B IV

Deuxième collection anglo-normande
DUZE REINE DE CEL XL (119)
REÏNE DU CEL V (74), XIV (284), XVII (15), XX (42), XXI (75), XLVIII (28), XLIX (49)

Milagros de Nuestra Señora
DE LOS CIELOS REINA 33a, 129a, 523a, 659a, 910a

Cantigas de Santa María
A QUE SERVEN TODO-LOS CELESTIAES 114 (refrain)
DOS ANGEOS REYNNA 245 (7)
MUI SANTA REYNNA 132 (118)
REYNNA CELESTIAL 165 (73)
REINNA DO CEO 12 (7), 39 (20), 301 (25), 310 (refrain), 336 (33), 345 (12), 366 (72), 385 (6), 389 (36), 399 (52), 411 (127)
REYNNA DOS SANTOS 419 (13)
SANTA DOS SANTOS MAYOR 356 (39)
SANTA REYNNA CELESTIAL 58 (78)

Collection lyonnaise
DEL CEL DAME ET REINE 62ra, 66rb, 76vb
DE CEL ET DE TERRE REINE 59vb, 67va
DEL CEL PUISSANZ REINE 66rb
DOUCE REINE DEL CEL / CELESTE 53vb, 90rb
ROÏNE DES ANGES *14va*, *16vb*
REINE DES ARCANGES *1vb*
REINE DEL CIEL *17va*, 21ra, 29ra, 49rb, 50vb, 62rb, 66va, 75va, 82ra

Dits de Jean de Saint-Quentin
DES VIERGES DAME ET SOUVERAINE A (95)
ROŸNE DES CIEX H (91, 172), U (235, 335)

Rosarius
DAME DU CIEL ET ROINE I, 27 (f. 15ra) ; I, 33 (f. 51ra)
DOUCE CELESTRE ROINE II, 14 (153ra)
HAUTE ROINE CHASTELAINE I, 33 (f. 51v)
HAUTE ROYNE DES CIELX I, 29 (*24va*)
ROINE DU CIEL I, 37 (71vb) ; II, 3 (107ra); II, 12 (143va); II, 13 (150vb) ; II, 41 (237ra)

Miracoli della Vergine
RAINA DE CELO XXXI, XXXVIII

Reine du Paradis

Vie des Pères
ROÏNE DE PARADIS 21774, 21886, 28881, B III, B VIII

Cantigas de Santa María
REYNNA DE PARAYSO 128 (69)

Collection lyonnaise
REINE DE PARADIS 24vb, 40rb, 53rb, 75va

Reine de pitié

Miracles de Nostre Dame
ROÏNE DE PITIÉ II Dout 34 (12)

Vie des Pères
ROÏNE DE PITIÉ 1627, 29703, A I (58)

Cantigas de Santa María
REYNNA DE PIEDADE 67 (54)

Collection lyonnaise
DE MISERICORDE REINE 29ra
ROINE DE PITIÉ 26rb, 29va, *98vb*

Rosarius
REGINA MISERICORDIE II, 19 (174vb)
ROÏNE DE MISERICORDE I, 37 (*71rb)*
ROÏNE DE PITIÉ II, 1 (*99vb*) ; II, 18 (170rb)
ROINE PITEUSE II, 5 (*116ra*)

Reine spirituelle

Miracles de Nostre Dame
ROÏNE ESPERITABLE I Ch 9 (48)

Cantigas de Santa María
REINNA ESPERITAL 16 (62), 22 (32), 42 (refrain), 63 (51), 72 (refrain), 113 (17), 124 (22), 138 (34), 146 (28), 197 (refrain), 217 (8), 236 (37), 256 (26), 284 (12), 285 (53), 287 (37), 292 (refrain), 298 (46), 307 (35), 318 (50), 359 (38), 361 (25), 381 (22)
REYNNA NOBRE SPIRITAL 58 (53)
SENNOR ESPIRITAL 64 (41), 155 (67), 162 (22), 235 (18), 248 (refrain), 252 (16), 269 (17), 278 (33), 286 (17), 324 (47), 353 (98), 371 (22), 401 (72)

Reliquaire

Miracles de Nostre Dame
SACRAIRE II Sal 35 (501)
SACRAIRE DU SAINT ESPERIT II Ch 36 (11), II Prière 37 (33)
SACRAIRE DE SAINTE TRINITÉ II Prière 37 (62)

Rosarius
SAINTUAIRE I, 24 (6ra)

Rive

Miracles de Nostre Dame
RIVE I Mir 10 (10), II Mir 28 (476)

Rosarius
RIVAGE II, 1 (*100ra*)

Rose (Rosa)[36]

Miracles de Nostre Dame
AIGLENTIER I Mir 21 (127), II Mir 9 (2077)
EMBASMEE ROSE I Ch 5 (45)
FLEURS D'AIGLENTIER I Ch 9 (25), II Ch 8 (26), II Mir 29 (2), II Mir 30 (22), II Mir 32 (234)
GRANT ROSE I Mir 44 (63, 65, 76, 429)
NETE ROSE II Mir 25 (312)
ODORANT ROSE II Mir 29 (3)
ROSE I Pr 1 (91), I Pr 2 (37), I Ch 3 (29), I Ch 5 (73), I Ch 9 (25), I Mir 10 (864), I Mir 21 (126), I Mir 44 (815), II Pr 1 (14), II Mir 9 (2077), II Mir 29 (566), II Sal 35 (247), II Prière 37 (21, 81)
ROSE ESPANIE II Ch 5 (34), II Ch 6 (25), II Mir 24 (183)
ROSE FRESCHE II Ch 6 (77), II Ch 8 (25), II Mir 24 (183, 303), II Mir 27 (17), II Mir 32 (235)
ROSE PURE II Mir 30 (569)
LA SAINTE ROSE I Pr 2 (49)
ROSE DES ROSES I Ch 8 (6), I Mir 14 (72)

Vie des Pères
COLOR DE ROSE 8764

Cantigas de Santa María
ROSA 10 (4)
ROSA DAS ROSAS 10 (refrain)
ROSA DO MUNDO 70 (17)

[36] Voir les très nombreux emplois de la comparaison dans les littératures française et occitane in Werner ZILTENER, *op. cit.*, *s.v.* Rose.

Collection lyonnaise
ROSE *1va*

Dits de Jean de Saint-Quentin
ROZE DELITABLE U (34)

Rosarius
DOUCE ROSE I, 23 (f.2va)
ESGLENTIER SANS ESPINE I, 27 (15ra) ; I, 37 (71vb)
ROSE I, 24 (5vb) ; I, 31 (*passim*) ; I, 32 (43rb, 47rb) ; I, 33 (*52ra*) ; I, 35 (f. 59va) ; II, 1 (*100va*) ; II, 5 (*116rb*)
ROSE ESPANIE I, 31 (39va)
ROSIER I, 31 (*passim*)
RUBENS ROSA I, 31 (39va)

Rosée (Ros[37])

Miracles de Nostre Dame
ROUSEE I Pr 1 (91)

Collection lyonnaise
ROSEE *1va*

Rossignol (Philomena[38])

Rosarius
ROSSEIGNOL II, 42 (*passim)*

Safran (Crocus[39])

Rosarius
SAFRAN II, 19 (*passim*)

Salamandre

Rosarius
SALAMANDRE II, 18 (*passim*)

Sans pareille[40]

Miracles de Nostre Dame
DAME SANZ PAREILLE ET SANZ PER II Mir 21 (45)

---

[37] Habituellement, les *stillicidae roris* désignent plutôt la grâce divine.
[38] Nous n'avons trouvé aucun emploi antérieur au *Rosarius* de cette image.
[39] Le safran fait partie des aromates parfumant la robe – et le corps – de la Fiancée dans le *Cantique des Cantiques* (IV, 14).
[40] Voir également les entrées « Dame », « Glorieuse », « Reine », « Vierge ».

Cantigas de Santa María
A QUE PAR NON Á 160 (2)
SENLLEIRA 90 (refrain)
SEN PAR 380 (45)

Dits de Jean de Saint-Quentin
CELLE QUI N'A POINT DE PAREILLE B (301)
SUPELATIVE U (729)

Rosarius
SEULE SANS PAREIL VOISINE I, 24 (f. 5vb)
SEULE SANZ PEIR II, 1 (*100ra*)

Sarah

Rosarius
DROITE SARRAY II, 1 (*100vb*)

Sauveur des âmes

Rosarius
SAUVERESSE DES AMES II, 1 (99vb)

Secours

Deuxième collection anglo-normande
DUZ SOCUR DE TUTE GENT X (80)
SOCURS DE BEN XII (126)
SOCURS DE CHESCUN PECCHEÜR IX (186), XXI (136)

Sénevé

Rosarius
SENEVE I, 28 (*passim*)

Serpentine

Rosarius
SERPENTINE II, 13 (*passim*)

Servante (ancilla)

Vie des Pères
ANCELE ET DAME 9438, 18937, 18944
ANCELE JHESU B I
TRES DOUCE ANCIELE 21753

Cantigas de Santa María
DONA E ANCELA 180 (refrain)

Collection lyonnaise
ANCELLE AL ROI DE MAIESTÉ 68ra
HUMILS ANCELLE 66va
MERE JHESUCRIST ET ANCELLE 51vb, 77vb

Dits de Jean de Saint-Quentin
DIEU ANCELLE A (2)

Rosarius
DIEU ANCELE I, 33 (*51va*) ; II, 5 (114rb) ;
DE DIEU MERE ET ANCELE II, 12 (143vb)

Sœur

Vie des Pères
TRES DOUCE SUER 20711, 21765

Milagros de Nuestra Señora
BUENA SEROR 886c

Rosarius
SUER AU ROY… II, 1 (*99vb*)

Soleil (Sol)

Rosarius
SOLAUS II, 33 (*passim*) ; II, 34 (*passim*)

Source

Miracles de Nostre Dame
GRANS SORSSE DE JOIE I Mir 44 (869)
SORSE DE CHASTEÉ II Mir 9 (25)
SOURSE DE MIEL II Ch 8 (45)
SOURSE ET DOIZ DE DOUCEUR II Mir 21 (51), II Sal 35 (533)
SORSE ET DOIZ DONT TOUS BIENS NOUS SOURT ET VIENT I Ch 5 (4)

Deuxième collection anglo-normande
DE PITÉ SURCE XII (126)

Tabernacle[41]

Cantigas de Santa María
ALTAR E ARA 51 (33)

Rosarius
DE DIEU SACRAIRE ET CELE II, 7 (121va)

Temple

Miracles de Nostre Dame
TEMPLE II Sal 35 (501)

Milagros de Nuestra Señora
TIEMPLO DE CASTIDAT 526a
TIEMPLO DE JESU CHRISTO 33b

Dits de Jean de Saint-Quentin
TEMPLES PLAIN DE VERTUS Q (93)

Rosarius
TEMPLE DE SAINT ESPERITE I, 24 (6va)
TEMPLE DE SAINTE TRINITÉ II, 1 (*100va*)

Tente

Miracles de Nostre Dame
LOGE ET TENTE DE DIEU II Sal 35 (529)

Milagros de Nuestra Señora
BUENA TIENDA 304c

Terre

Rosarius
TERRE II, 1 (*100va*), II, 30 (*passim*)
TERRE EMPREGNIE SANS SEMENCE II, 1 (*100va*)

Toison de Gédéon

Milagros de Nuestra Señora
VELLOCINO DE GEDEÓN 34a

Rosarius

[41] « Surge proxima mea, columba mea, tabernaculum glorie, vasculum vite » chante un répons à l'office de l'Assomption.

TOISON ARROUSEE II, 1 (*100vb*)

Tortue

Rosarius
TORTUE II, 45 (*passim)*

Tour

Miracles de Nostre Dame
TORS I Ch 7 (27)

Milagros de Nuestra Señora
TORRE DE SALVEDAT 526b

Dits de Jean de Saint-Quentin
FERME TOURS S (251)

Rosarius
FORTRESSE ET DONGON DE PARADIS II, 1 (98vb)
TOUR Prologue du second livre (95va) ; II, 1 (98vb)
TORS D'AJUTOIRE II, 1 (*100rb*)

Trésor

Rosarius
TRESOR II, 10 (136vb)

Trésorière

Dits de Jean de Saint-Quentin
DE TOUS BIENS TRESORIERE K (114)
TRESORIERE DE GRÂCE A (5), B (327)
TRESORIERE DE SAINTE CHARITÉ B (327)

Rosarius
AUMOSNIERE I, 24 (6rb)
TRESORIERE I, 24 (6rb)
TRESORIERE DE GRÂCE I, 28 (21vb)

Miracoli della Vergine
TESORERA DE TUTTE LE RICHEÇE CELESTIAL Prol 3

Trône

Milagros de Nuestra Señora
TRONO DEL REÏ SALOMÓN 37c

Rosarius
TRONES AU ROI DE GLOIRE II, 1 (*100ra*)

Vase

Miracles de Nostre Dame
SACRARES DOU SACRÉ PAIN I Ch 8 (23)

Dits de Jean de Saint-Quentin
VESSIAUS ENLUMINEE Q (94)

Rosarius
VESSIAUS, VAISSEL I, 24 (f. 6ra) ; I, 32 (f. 47rb)

Verge

Miracles de Nostre Dame
VERGE AARON II Ch 36 (42)
VERGE DE JESSE NEE ET TRAITE II Sal 35 (577)
VIRGE FLORIE I Mir 12 (123), II Sal 35 (549, 557, 565, 569, 577)

Milagros de Nuestra Señora
BASTÓN DE AARÓN 41a
FUST DE MOISES 40a
PIÉRTEGA 39d

Cantigas de Santa María
VIRGA DE JESSE 20 (refrain) ; 31 (7)

Rosarius
VERGE I, 37 (*70va*) ; I, 50 (*passim*) ; II, 1 (*100va*)
VERGE SECHE ET FLOURIE II, 1 (*99vb*)

Verger

Miracles de Nostre Dame
VERGIERS I Ch 8 (11)

Vêtement

Collection lyonnaise
AUZ NUZ VESTIMENZ 74vb

Vie

Vie des Pères
VIE 13141

Deuxième collection anglo-normande
LA VIE XII (118)

Cantigas de Santa María
DE TODO-LOS SANTOS VIDA 355 (96)
DOS ANGEOS VIDA 268 (46)

Vieille et jeune

Cantigas de Santa María
VELLA E MINYNA 180 (refrain)

Vierge

Gracial
DAME VIRGENE Épilogue (82)
GLORIUSE PU(L)CELE XXVI (448), XXXV (94)
MERE DEU PUCELE XLI (45)
MESCHINE GLORIUSE XXI (76, 110)
MESCHINE VERTUUSE XXI (112)
NOSTRE DUCE MESCHINE XVII (3)
PRECIUSE E PURE MESCHINE XXXVI (188)
PUCELE PRECIUSE XXVI (742)
SAINTE (DAME E) PUCELE XXVI (783), XXVIII (64)
SAINTE MESCHINE XXII (139), XXVI (982, 1090)
VIRGE PURE XLIX (246)
VIRGINE PUCELE Épilogue (54)
VRGO XXXIV (23)
VIRGO SINGULARIS XIX (52)

Miracles de Nostre Dame
DOUCE PUCELE I Mir 10 (1679), I Mir 30 (119), II Pr 1 (288, 297), II Mir 14 (40), II Sal 35 (597)
DOUCE PUCELE GLORIEUSE I Mir 10 (1203)
DOUCE VIRGE I Mir 10 (1663, 1740), I Mir 11 (600), II Pr 1 (288), II Mir 9 (1028), II Mir 24 (242), II Mir 32 (5)
DOUCE VIRGE DEBONAIRE II Mir 13 (547)
DOUCE VIRGE DE DOZ RENON II Mir 28 (341)
DOUCE VIRGE GLORIEUSE II Mir 24 (486), II Mir 26 (9), II Mir 28 (201)
DOUCE VIRGE SAINTE ET DIGNE I Mir 10 (1107)
HAUTE PUCELE / VIRGE I Ch 5 (17), I Mir 10 (1003, 1190, 1228, 1389), I Mir 18 (7), I Mir 20 (194), I Mir 23 (79), I Mir 26 (100, 121), I Mir 31 (33, 39), I Mir 35 (173), I Mir 41 (161, 169), II Mir 12 (235), II Mir 26 (372)
HAUTE PUCELE NETE ET MONDE I Mir 35 (181)
(H)UMLE PUCELE I Mir 10 (1106)
PITEUSE VIRGE II Sal 35 (657)
PUCELE I Pr 1 (108, 140), I Pr 2 (4, 58), I Ch 9 (17), I Mir 10 (1720), I Mir 12 (126), I Mir 13 (3, 22), I Mir 17 (99), I Mir 20 (231), I Mir 31 (13, 112), I Mir 44 (584), II Pr 1 (17), II

ch 2 (1, 13), II Ch 4 (45), II Ch 8 (19), II Mir 9 (2258), II Mir 25 (300), II Mir 27 (11), II Mir 31 (35), II Sal 35 (273, 277)

PUCELE BIEN APRISE II Ch 2 (31)

PUCELE BONNE EUREE II Mir 28 (200)

PUCELE DE GRANT PRIS I Mir 10 (1600), I Mir 41 (315), II Pr 1 (318), II Ch 2 (25)

(DOUCE) PUCELE DEBONAIRE I Mir 10 (997, 1212), I Mir 40 (223), II Mir 18 (263), II Mir 28 (192, 377), II Sal 35 (519, 622)

PUCELE DOUCE ET ENMIELEE II Mir 24 (178)

PUCELE DOUCE ET PIUE II Sal 35 (180)

PUCELE EMPERIALZ I Ch 8 (13)

PUCELE EMPIUMENTEE II Ch 36 (83)

PUCELE GENTE II Pr 1 (311), II Mir 25 (100)

PUCELE GLORIEUSE I Mir 39 (255), I Mir 40 (218), II Mir 24 (646), II Mir 26 (372), II Prière 37 (65, 75)

PUCELE GRACIEUSE II Prière 37 (2)

PUCELE DE HAUT AFFAIRE II Ch 3 (55)

PUCELE HAUTE ET DIGNE II Mir 12 (198)

PUCELE HUMAINE II Sal 35 (417)

PUCELE MONDE I Mir 35 (113), I Mir 40 (257), II Pr 1 (297), II Mir 11 (761), II Mir 25 (261), II Mir 26 (367), II Mir 28 (337), II Sal 35 (201)

PUCELE OU TOUTE PITIEZ SOURT I Ch 45 (31)

PUCELE PIUE II Sal 35 (593), II Ch 36 (81)

PUCELE PITEUSE ET BENIGNE II Mir 28 (210)

PUCELE PRECIEUSE II Prière 37 (45)

PUCELE PURE I Mir 39 (67), II Mir 13 (546)

PUCELE PURE ET MONDE II Mir 29 (340), II Sal 35 (393)

PUCELE PURE, NETE ET MONDE I Mir 10 (1030)

PUCELE QUI L'ALAITA DE SA MAMELE I Pr 1 (78), I Mir 23 (57), II Mir 13 (15)

PUCELE SACREE I Ch 5 (6)

PUCELE SADE II Mir 17 (160)

PUCELE SAINTE ET DIGNE I Mir 39 (199)

PUISSANZ PUCELE I Mir 35 (124)

SACREE VIRGE DEBONAIRE I Mir 10 (917)

SACREE VIRGE GLORIEUSE I Mir 20 (195)

SADE VIRGE AU SADE NON I Mir 10 (44), II Mir 17 (238)

SAINTE PUCELE I Ch 4 (3), I Mir 10 (804), I Mir 11 (9)

SAINTE VIRGE I Mir 31 (112), I Mir 44 (584), II Mir 9 (2258), II Mir 20 (6), II Mir 25 (300)

SAINTE VIRGE SACREE I Mir 11 (653)

SAINTE VIRGE GLORIEUSE I Mir 10 (1289), II Mir 23 (338)

SAINTE VIRGE PURE ET MONDE I Mir 37 (836), II Mir 9 (2193), II Mir 17 (215), II Mir 28 (465)

VIRGE I Mir 12 (126), I Mir 29 (1), I Mir 44 (575), II Pr 1 (17), II Mir 31 (2), II Sal 35 (225, 233, 237, 245, 253), II Prière 37 (25, 26)

VIRGE BENIGNE II Sal 35 (637)

VIRGE BONE EÜREE I Ch 5 (14)

VIRGE DOUCE ET PIUE II Mir 30 (231)

VIRGE ESPUREE II Sal 35 (585)

VIRGE HONOREE I Ch 9 (2)

VIRGE(NE) MARIE I Ch 4 (28), I Ch 5 (72), I Mir 10 (45, 799), I Mir 14 (3), I Mir 23 (26), I Mir 33 (133), I Mir 37 (282), II Sal 35 (117, 121, 165, 241, 249, 257, 261, 349, 393, 429, 477, 513, 605, 625)
VIRGE MONDE I Mir 11 (582), II Ch 3 (13), II Ch 8 (33), II Mir 9 (2093), II Mir 28 (149, 457)
VIRGE PITEUSE II Sal 35 (417, 456, 637)
VIRGE PUCELE II Pr 1 (250), II Ch 3 (37), II Sal 35 (477, 605)
VIRGE PUCELE GLORIEUSE II Pr 1 (262)
VIRGE QUI DIEU ALAITAS II Ch 3 (27)
VIRGE QUI LE MONDE MONDAS II Mir 11 (763)
VIRGE SACREE II Ch 7 (5), II Mir 9 (1907), II Mir 25 (182)
VIRGE SACREE DEBONAIRE I Mir 30 (118), I Mir 31 (155), II Mir 25 (101)
VIRGE SENEE II Ch 3 (1), II Sal 35 (312)
VIRGE SEUR TOUTES AUTRES DIGNE II Pr 1 (263)
VIRGE DES VIRGES II Sal 35 (469)

Vie des Pères

DAME BONE AVANT ET APRÉS [42] 8762
DOUCE VIERGE 28306, 29078
(TRES) DOUCE VIRGE HONOREE 23718, 26312, 29148
(TRES) DOUCE VIERGE MARIE 23487, 23521, 24551, 26413, 29395, 29558, 29562, A X 42, A XI 98, A XII 41, B VIII
DOUCE VIRGE PUCELE A I (33)
GLORIOSE PUCELE 8125
GLORIOUSE PUCELE SAINTE 6048
GLORIEUSE VIRGE MARIE 28677
GLORIOUSE VIRGE PUCELE 9424
LA VIRGE, LA PURE 28268, A VIII (118)
PUCELE 18942, 18947, 19022, 19026, 26311, A XII 39, B III, B V, B VI
PUCELE MONDE A XIII 83
PUCELE SAGE B III
PUCELE SAINTE 9456
SAINTE VIERGE B VII
TRES DOUCE VIRGE PURE 28901, 29117
TRES PURE VIRGE NETE 27894
VIRGE 18920, 29073, A XIII (83), B III, B VI, B VIII
VIRGE DOUCE DAME 29096
VIERGE ENTERINE B III
VIRGE GLORIEUSE 29810
VIRGE HONOREE 18996
VIRGE MARIE 5105, A VIII 106, B V, B VIII
VIRGE PUCELE 6423, 29004
VIERGE PUCELE PARMENABLE 27482
VIERGE PURE B VIII
VIERGE ROIAUS B VIII
VIERGE SAINTE MARIE 23503, B V
VIRGE SAINTISME 5120, 18976

[42] Le sens de la périphrase nous semble imposer un classement sous la rubrique « vierge » plutôt que sous « dame ».

Deuxième collection anglo-normande

BENEITE PUCELE PURE XX (69)
DUCE NETTE PUCELE V (3)
JOFNE VIRGE PURRE Prologue général (21)
NETTE PUCELE MARIE XVII (113)
PITUSE PUCELE MARIE XLV (3)
PUCELE XII (134), XLVIII (234)
PUCELE MARIE XLII (145)
PUCELLE NETTE XXXII (3)
SEINTE DUCE PUCELE XXIX (35)
SEINTE PUCELE XXIX (72)
TRESDUCE VIRGINE PURE XLVIII (218)
VIRGINE ENTERRE XIII (80)
VIRGINE PURE IV (265), XII (130), XIV (28), XV (122), XXXIII (144), XXXVII (66), XXXVIII (77), XXXIX (3), XLVIII (105), LVI (69)

Milagros de Nuestra Señora

BENEDICTA VIRGEN 32a
SANCTA VIRGO 890d
SANCTA VIRGO MARIA 822c
VIRGIN GLORIOSA 19c, 73a
VIRGO BENEDICTA 329a
VIRGO CORONADA 564c
VIRGO GLORIOSA 457c, 489c, 582a, 702b, 715c, 889a, 909a
VIRGO MARIA 30c, 31d, 115b, 118b, 205a, 332b, 426c, 540b
VIRGO PIADOSA 228a
VIRGO PRECIOSA 131b, 533a
VIRGO REAL 179a
VIRGO SAGRADA 383a

Cantigas de Santa María

A DA VIRGINIDADE PURA 267 (87)
BENAVENTURADA VIRGEN 1 (16), 312 (26)
NOBRE VIRGEN 334 (47)
NOBRE VIRGEN PURA 198 (18)
SANTA VIRGEN DE PREZ 146 (74)
VIRGEN B (16), 2 (65), 4 (83), 8 (27), 9 (63), 13 (13, 23), 15 (66, 179), 17 (8), 18 (86), 24 (11, 47, 60), 25 (142, 182), 27 (53), 28 (36, 45), 29 (refrain), 31 (refrain), 36 (5), 37 (26), 37 (42), 38 (refrain), 39 (refrain), 40 (11), 43 (75), 46 (refrain), 50 (refrain, 22), 53 (6, 13, 41, 45), 55 (77), 56 (refrain, 14), 57 (25), 59 (refrain, 15), 61 (11), 62 (53), 65 (163, 170, 180, 185, 191), 66 (65), 68 (49), 69 (88), 71 (12, 31), 73 (11), 75 (30, 134, 143, 148), 76 (refrain, 7), 77 (43), 78 (85), 81 (34, 42), 82 (32), 83 (refrain), 84 (61, 74), 87 (44), 88 (70), 90 (refrain), 91 (refrain, 25), 92 (9, 16, 30, 49), 93 (refrain), 94 (64), 95 (refrain), 96 (12, 17, 74), 97 (refrain, 9, 19, 23, 37), 98 (16, 36, 38), 99 (13), 101 (16, 41), 102 (refrain, 16), 104 (refrain), 105 (refrain, 16, 50), 106 (63), 107 (42), 108 (16), 112 (refrain, 40, 52), 113 (8, 30), 114 (54), 115 (307), 116 (8), 117 (refrain, 38), 118 (6, 38), 119 (refrain, 7, 66, 72), 122 (6, 37), 123 (23), 124 (refrain), 125 (19), 158 (27), 159 (12), 160 (9, 11), 161 (8, 39), 163 (9), 164 (refrain, 6, 24), 165 (refrain, 66), 166 (refrain), 167 (refrain, 13, 27), 168 (refrain, 55), 169 (19), 171 (55, 63), 172 (31), 173 (13, 25), 174

(refrain, 19, 42), 175 (refrain, 72), 177 (11, 37), 178 (9, 33, 44), 179 (36), 181 (refrain), 182 (refrain, 32, 61, 67), 183 (22, 33), 184 (38), 187 (22, 40, 61), 188 (refrain, 10), 189 (29), 190 (3, refrain, 9, 24), 191 (20, 23), 192 (refrain, 90, 142), 193 (18, 25, 46), 194 (refrain, 28, 46), 195 (169), 196 (refrain, 15, 45), 205 (refrain), 207 (refrain, 18), 208 (refrain, 42), 210 (13, 17, 21), 211 (42), 212 (refrain), 214 (11, 42), 216 (26, 55), 217 (12, 38), 218 (63), 221 (37), 222 (42), 223 (refrain, 21), 224 (11, 41), 225 (refrain, 37), 226 (refrain, 38, 58, 64), 227 (56), 228 (refrain, 40), 229 (21), 233 (17), 235 (18, 27, 35, 105), 236 (8, 22), 237 (refrain, 116), 238 (18, 21, 26, 48, 67), 239 (refrain, 76), 241 (62), 242 (23), 245 (116), 246 (9, 11, 39), 249 (17, 29), 251 (refrain), 252 (23), 255 (9, 94, 119), 257 (27), 259 (7, 14), 262 (5, 22, 33), 263 (refrain, 14, 21, 43), 264 (31), 265 (27), 266 (24), 267 (56, 103), 268 (11, 22), 269 (17, 53), 270 (refrain), 271 (refrain), 272 (11, 41), 273 (20), 274 (6, 14, 19, 49, 52, 57, 59), 275 (6, 22, 41, 53, 58), 276 (refrain, 48), 277 (refrain, 48), 278 (refrain, 13), 284 (refrain, 12, 40), 285 (98), 287 (45), 288 (19), 289 (6), 291 (refrain, 46), 292 (refrain, 74), 294 (32), 295 (33, 39), 296 (22, 35), 298 (30, 56), 301 (33), 303 (refrain, 28, 43), 304 (12, 18), 305 (refrain, 76), 306 (12, 35), 308 (refrain, 58), 311 (refrain, 43, 46, 53), 312 (refrain, 6, 83), 313 (83), 314 (65), 315 (refrain), 316 (36, 46), 319 (25, 81), 321 (48), 322 (15), 323 (refrain), 325 (10, 46), 327 (39), 328 (67), 329 (refrain, 6, 11), 331 (10), 332 (49), 333 (27), 335 (refrain, 16, 102), 336 (refrain, 8), 337 (refrain, 28), 339 (refrain), 341 (refrain), 343 (50), 345 (103, 108), 346 (refrain), 348 (43, 51), 351 (32), 352 (8), 353 (refrain, 7, 62), 356 (34), 357 (refrain), 358 (27), 360 (refrain), 361 (refrain), 362 (11), 364 (refrain), 366 (52), 367 (52, 57), 368 (refrain, 6, 58), 371 (28, 53), 372 (refrain, 22, 42), 374 (25, 37), 376 (refrain), 379 (27), 381 (30, 37), 382 (67), 383 (61), 384 (7, 16, 22), 385 (refrain, 41), 389 (36), 391 (22), 393 (37), 401 (3, 12, 42), 407 (9), 411 (141), 413 (20), 415 (13)

VIRGEN BENEITA 189 (13), 210 (6), 226 (14), 264 (58), 269 (23), 305 (27), 306 (46), 315 (15), 318 (32), 323 (32), 337 (31), 349 (16), 372 (6, 38)

VIRGEN BONA 409 (47)

VIRGEN (MUI) CONPRIDA 128 (44), 134 (28)

VIRGEN CONPRIDA DE MESURA 336 (51)

VIRGEN CORONADA 75 (refrain), 182 (52), 243 (9), 253 (11), 367 (22), 374 (39), 409 (refrain)

VIRGEN DE BEN CONPRIDA 75 (173), 191 (27), 253 (46)

VIRGEN DE BON TALAN 401 (62)

VIRGEN DE BONDADE 214 (33)

VIRGEN DE PIADADE 132 (145)

VIRGEN (MUI) DE PREZ / DE GRAN / DE BON PREZ 15 (154), 42 (54), 47 (34), 94 (54), 118 (15), 419 (86)

VIRGEN ESCOLLEYTA 132 (93)

VIRGEN ESPERITAL 35 (20), 84 (17), 104 (22), 121 (refrain), 190 (14), 242 (17), 249 (33), 266 (refrain), 271 (27), 372 (30)

VIRGEN FREMOSA 319 (52)

VIRGEN (MUI) GRORIOSA 8 (47), 42 (refrain, 57, 73), 53 (71), 67 (54), 71 (60), 78 (refrain), 83 (70), 93 (34), 116 (61), 127 (15), 159 (35), 172 (16), 176 (36), 181 (5), 183 (11), 194 (51), 199 (43), 206 (46), 208 (51), 219 (32), 227 (21), 229 (32), 232 (31, 49), 234 (10), 237 (84), 238 (45), 241 (60, 64), 245 (refrain, 61), 249 (37), 252 (26), 253 (49, 76), 256 (refrain), 264 (23, 38), 266 (31), 273 (10, 46), 284 (33, 47), 285 (53), 286 (41), 288 (22), 294 (11), 295 (63), 297 (47), 298 (39), 303 (30), 309 (21), 311 (12, 61), 318 (50), 319 (refrain), 322 (42), 323 (56), 324 (21, 51), 325 (70), 328 (62), 332 (36, 67), 333 (38), 335 (90, 106), 336 (13, 17), 341 (6, 81), 345 (refrain), 346 (31), 348 (21), 350 (15), 352 (42), 355 (90, 105), 358 (35), 364 (26), 369 (63, 124), 376 (61), 377 (refrain, 52), 379 (35, 50), 382 (46), 393 (20), 398 (44)

VIRGEN MARIA 54 (52), 62 (11), 76 (42), 94 (refrain), 105 (28), 134 (7), 243 (refrain), 298 (64), 365 (7)
VIRGEN MUI CONPRIDA DE BONDADE 213 (38)
VIRGEN MUI SAGEN 139 (39)
VIRGEN PIEDOSA (E LOUÇANA) 69 (53), 106 (45)
VIRGEN PRECIOSA 78 (48), 257 (18), 268 (51)
VIRGEN PURA 39 (13), 83 (28), 224 (63), 253 (68), 312 (13), 340 (19), 350 (41)
VIRGEN QUE CON DEUS SSÉ 35 (131)
VIRGEN QUE NON Á PAR 8 (14), 18 (23), 28 (9), 46 (28), 56 (20), 87 (7), 109 (11), 261 (8), 293 (22), 306 (20), 359 (7), 405 (54)
VIRGEN QUE NOS GUÍA 11 (59), 87 (21), 285 (13)
VIRGEN QUE NOS MANTEN 111 (refrain), 120 (refrain), 359 (31)
VIRGEN QUE POD' E VAL 116 (35), 239 (69)
VIRGEN (MUI) SANTA 28 (62), 36 (27), 37 (31), 47 (39), 50 (30), 57 (15, 54), 71 (27, 35), 77 (32), 75 (99), 78 (7), 82 (48), 84 (7), 95 (7), 107 (refrain), 119 (43), 122 (11), 125 (103, 116), 128 (53, 69), 137 (16, 52), 143 (24), 145 (32), 148 (22), 151 (13), 152 (39), 165 (73), 169 (58), 174 (28), 175 (60), 186 (refrain), 201 (55), 208 (6), 209 (43), 219 (29), 229 (27), 237 (101), 245 (26), 254 (refrain, 31), 258 (37), 264 (29), 265 (refrain), 267 (10, 75), 268 (26, 30, 41), 271 (31), 273 (23), 274 (34), 277 (22, 52), 292 (49), 296 (refrain), 308 (56), 309 (71), 311 (6), 312 (77), 313 (39, 63), 319 (15, 21), 324 (43), 325 (refrain, 85), 328 (87), 329 (18, 31), 333 (56), 334 (6), 336 (41, 56), 338 (5), 342 (31), 345 (97, 114), 347 (16, 21), 349 (refrain, 37), 351 (43), 353 (37), 357 (23), 359 (refrain), 361 (10, 51), 369 (11), 371 (11), 377 (12), 383 (7, 51, 58), 384 (33), 393 (31), 406 (70), 409 (92), 417 (10), 419 (35)
VIRGEN SANTA CONPRIDA 21 (52), 355 (95)
VIRGEN SANTA CORONADA 215 (refrain), 360 (24)
VIRGEN SANTA DE GRAN PREZ 103 (51), 285 (71)
VIRGEN SANTA E PURA 301 (38), 405 (22)
VIRGEN SANTA E SALVA 2 (43)
VIRGEN SANTA GRORIOSA 129 (30), 216 (67), 221 (51), 256 (26), 331 (49)
VIRGEN SANTA MARÍA A (21), 8 (refrain, 9), 13 (16, 30), 15 (refrain), 27 (36), 35 (11, 100), 45 (refrain), 47 (refrain), 48 (7), 51 (23), 55 (6, 67), 59 (26), 73 (43), 75 (69, 104, 165), 84 (69), 125 (refrain), 154 (12), 158 (refrain), 163 (6, 28), 172 (5), 174 (13), 175 (77), 177 (32), 181 (22), 183 (6), 186 (55), 189 (7), 193 (63), 202 (19), 203 (13), 204 (refrain, 20), 205 (55, 67), 215 (22), 219 (18), 221 (55), 222 (33, 51), 225 (32), 227 (16), 228 (7, 43), 233 (26, 33), 235 (48), 236 (27), 242 (26, 37), 249 (8, 27), 253 (43, 83), 258 (12), 262 (42, 52), 263 (24), 266 (8), 269 (7), 278 (38), 281 (77), 285 (44), 286 (17), 287 (52), 289 (27), 292 (7), 293 (41), 294 (21), 297 (26), 304 (6), 308 (14, 61), 309 (12), 313 (17, 47), 315 (47), 320 (37), 322 (32), 324 (12), 325 (17, 65), 333 (46, 52, 67), 337 (41), 348 (12), 352 (46), 355 (120), 361 (17), 362 (6), 363 (32), 370 (refrain), 374 (23), 378 (44), 384 (26, 66), 385 (27), 386 (56, 66), 389 (11), 393 (11), 418 (29)
VIRGEN SEN PAR 25 (7), 33 (11), 144 (7), 162 (refrain), 226 (14), 272 (58), 308 (10)

Collection lyonnaise

DOUCE PUCELLE 74vb
DOUCE SAINTE VIRGINE 94va
DOUCE VIRGE *17vb*, 37va, 47rb, 50va, 58vb, 65va, 75va, 90va
DOUCE VIRGE BIEN AUREE 50ra
DOUCE VIRGE DEL CEL 58rb
DOUCE VIRGE ET AIDABLE 52rb

DOUCE VIRGE HONESTE 66vb
DOUCE VIRGE MARIE *12va*, *19vb*, 20vb, 24ra, 24vb, 32rb, 32vb,35ra, 37vb, 39va, 40vb, 41ra, 42vb, 46ra, 49vb, 51ra, 51va, 52va, 56ra, 57va, 58ra, 58vb, 59vb, 61ra, 61va, 64rb, 64va, 73vb, 75va, 76ra, 76va, 77va, 80ra, 85rb, 87rb, 89ra, 89vb, 91ra, 92va, 95ra, 102rb, 103ra
DOUCE VIRGE SAINTE MARIE 22va, 29ra, 37rb, 44va, 45va, 51vb, 76vb
GLORIOSE VIRGE 21ra, 42ra, 69vb
GLORIOUSE VIRGE MARIE 65ra
MARIE LA VIRGE SAINTE 52vb
NOBLE VIRGE MARIE 51rb
PUCELE *1va*, *1vb*, 37rb
SAINTE PUCELE *15rb*
SAINTE VIRGE *5va*, 20vb, 27rb, 29rb, 53va, 64vb, 37vb, 38vb, 42ra, 42rb, 45va, 48vb, 49va, 52rb, 54va, 56vb, 57rb, 57vb, 58ra, 60ra, 62rb, 65ra, 65va, 65vb, 66ra, 67ra, 67va, 75ra, 80vb, 83ra, 89rb, 89va, 93va, 99rb, 101rb, 102vb
SAINTE VIRGE MARIE *13rb*, 25vb, 58va, 58vb, 76rb, 81ra
SAINTE VIRGE PUCELE *13ra*
SAINTE VIRGINE SAGE 27ra
VIRGE *9ra*, *10rb*, *10va*, *11rb*, *11vb*, *12ra*, 20va, 26rb, 26va, 27va, 28vb, 30rb, 30va, 31vb, 32vb,34ra, 34rb, 34va, 34vb, 35va, 36va, 37ra, 37rb, 38ra, 38rb, 38vb, 39vb, 40va, 40vb, 41rb, 41vb, 42vb, 43rb, 46vb, 49va, 50ra, 50va, 51ra, 51va, 51vb, 52ra, 52rb, 52va, 52vb, 53ra, 54rb, 54va, 54vb, 56vb, 57va, 57vb, 58ra, 58rb, 58vb, 59va, 59vb, 60va, 61ra, 61vb, 62ra, 62rb, 63ra, 64rb, 64va, 64vb, 65rb, 65va, 67rb, 67va, 69ra, 70vb, 73rb, 73vb, 76ra, 76va, 77ra, 77rb, 77va, 77vb, 79va, 80ra, 80vb, 85ra, 86ra, 89ra, 89rb, 91ra, 93rb, 93va, 95rb, 95vb, 101vb, 102va
VIRGE BENEOITE ENTERE 51vb
VIRGE BIEN AUREE 39ra, 89ra, 91vb, 92rb, 92va, 96ra
VIRGE DE BELLEEM 67va
VIRGE DEBONAIRE 20vb, 26va, 82vb
VIRGE DE DOUÇOR 34vb
VIRGINE DE GRACI PLEINE 29ra
VIRGE DE PITIÉ 52vb
VIRGE DOUCE SAINTE 46vb
VIRGE GLORIOUSE 27ra
VIRGE HONOREE / HONORABLE 69vb, 81rb
VIRGE PARDURABLE 37ra
VIRGE PUCELE 30ra, 32ra, 32va, 36va, 51vb, 57rb, 66va
VIRGE PURE *9rb*
VIRG(IN)E MARIE *19vb*, 20va, 28rb, 30rb, 32ra, 32rb, 33ra, 34rb, 39ra, 40ra, 42va, 43rb, 49va, 53ra, 55rb, 55vb, 57va, 58rb, 59ra, 61rb, 62ra, 66rb, 79ra, 79rb, 79va, 81ra, 83ra, 83vb, 85rb, 85va, 91ra, 91vb, 92va, 95rb, 95va, 95vb, 96ra, *99ra*, 101vb, 102ra, 102rb
VIRGINE REINE 52va, 56va
VIRGE SAGE 42va

Collection en prose provençale

LA VERGENA 44, 45, 46, 57, 66, 83, 99, 102, 106, 107, 132
LA VERGENA MARIA 81, 85, 95, 121

Dits de Jean de Saint-Quentin

DOUCE VIERGE A (183)
DOUCE VIERGE MARIE A (103), Q (93)

SAINTE VIRGE F (2)
SAINTE VIRGE HONOREE H (20)
TRES DOUCE VIERGE PURE A (146)
VIERGE A (189), F (118), H (104), I (205), N (38), Q (64), S (3), U (739, 741, 744)
VIERGE ABSOLUE C (315), S (642, 749)
VIRGE COURONNEE T (323)
VIERGE DAME DES VIERGES B (309)
VIRGE DIEU MARIE E (93)
VIERGE HONNOREE B (384), I (178), Q (91), S (424)
VIERGE LOIAUS A (9)
VIERGE MARIE A (126), B (273, 409), D (1), E (95), F (43), H (225), J (171), N (59), P (201), Q (5, 24, 78, 88), T (303, 398), U (207, 215, 325), W (98, 205)
VIERGE NECTE ET PURE S (606)
VIERGE PUCELLE A (1, 15), B (90), E (98), G (91), H (108), I (217), S (78), T (545)
VIERGE PURE S (759), U (751)
VIERGE ROÏNE A (25), F (121)
VIRGE (TRES) GLORIEUSE Q (97), U (419)

Rosarius

BELE PUCELE I, 24 (3ra) ; II, 41 (236vb)
CHAR VIRGINE I, 24 (5vb)
DOUCE ET HUMBLE PUCELE II, 27 (202rb)
DOUCE PUCELE MARIE II, 17 (166rb)
GENTIL PUCELE I, 23 (2ra)
GLORIEUSE VIRGE MARIE II, 14 (154vb)
GLORIEUSE VIRGE PUCELE I, 33 (*51va*)
GRACIEUSE PUCELE I, 26 (9vb)
MERE VIRGINAUS I, 24 (5vb)
POVRE PUCELE MARIE II, 9 (129va)
PUCELE I, 23 (2rb) ; I, 25 (8vb) ; I 29 (23ra) ; I, 31 (39va) ; I, 34 (53va) ; I, 37 (68vb) ; I, 50 (92va) ; II, 2 (102rb, 102va) ; II, 5 (*116ra*) ; II, 6 (117vb) ; II, 8 (125rb, 126va) ; II, 9 (131ra) ; II, 10 (136va, 137rb) ; II, 11 (139rb, 140vb, 141va); II, 12 (143vb) ; II, 13 (148vb, 150va) ; II, 14 (153ra) ; II, 15 (158vb) ; II, 18 (169ra) ; II, 19 (174vb) ; II, 21 (182rb, 183rb) ; II, 22 (189va) ; II, 28 (204vb) ; II, 29 (208ra) ; II, 30 (214rb) ; II, 32 (220va) ; II, 33 (225rb) ; II, 34 (228vb) ; II, 41 (239va) ; II, 42 (244va) ; II, 43 (252rb) ; II, 45 (261ra)
PUCELE BENIGNE II, 9 (129vb)
PUCELE DEBONNAIRE II, 33 (225rb)
PUCELE DIGNE II, 34 (228rb) ; II, 45 (266va)
PUCELE GLORIEUSE I, 44 (f. 78rb), II, 2 (102rb) ; II, 14 (154ra) ; II, 16 (163va) ; II, 21 (181va) ; II, 29 (210vb)
PUCELE MARIE (MAREE, MARION) I, 25 (8vb) ; I, 27 (14vb) ; I, 34 (53va, 54rb) ; I, 35 (58ra) ; I, 37 (68vb, 69ra) ; I, 38 (73vb) ; II, 1 (98ra) ; II, 3 (105ra) ; II, 6 (118va) ; II, 9 (129va, 131ra); II, 11 (*142ra*) ; II, 14 (155rb) ; II, 15 (158vb) ; II, 16 (163vb) ; II, 17 (165ra) ; II, 18 (169rb) ; II, 29 (208ra) ; II, 32 (220rb) ; II, 41 (239ra) ; II, 45 (261va) ; II, 46 (264ra)
PUCELE MONDE I, 24 (3ra) ; I, 25 (8vb) ; I, 28 (18vb) ; I, 33 (*51rb*) ; II, 1 (97vb) ; II, 9 (129vb) ; II, 28 (206ra) ; II, 29 (210ra) ; II, 42 (241vb) ; II, 43 (251vb) ; II, 45 (257vb)
PUCELE NETE ET MONDE II, 1 *(100va)*
PUCELE PURE ET MONDE II, 16 (164rb)
PUCELE PRECIEUSE I, 32 (*47rb*) ; I, 33 (51vb)

PUCELE VIERGE PRECIEUSE I, 33 (*51vb*)
PUCELETE I, 24 (3vb) ; II, 34 (228vb) ; II, 43 (253rb)
TRES GENTILZ PUCELE ET PURE II, 45 (261vb)
VIRGE I, 24 (f. 6ra) ; I, 28 (f. 17rb) ; I, 28 (f. 21va) ; I, 33 (f. 51ra) ; II, 5 (*116rb*) ; II, 10 (135ra) ; II, 15 (159ra) ; II, 16 (164rb, 164va) ; II, 34 (229rb)
VIRGE DAME II, 33 (*225vb*)
VIRGE DAME BENIGNE II, 33 (223vb)
VIRGE DEBONNAIRE I, 33 (*51rb*) ; II, 2 (*102va*)
VIRGE ESMEREE II, 1 (98ra)
VIRGE MARIE I, 23 (1va) ; II, 3 (104vb) ; II, 4 (111va) ; II, 5 (112va) ; II, 7 (*124vb*) ; II, 11 (*142va*) ; II, 14 (153ra, 153rb) ; II, 17 (166ra) ; II, 20 (181va) ; II, 22 (189va)
VIRGE MARIE PUCELE I, 23 (1va)
VIERGE MONDE II, 10 (135va) ; II, 20 (183va)
VIRGE PRECIEUSE II, 5 (*116ra*)
VIRGE PUCELE I, 33 (f. 51va) ; I, 35 (58ra) ; I, 37 (f. 71va) ; I, 44 (78va) ; I, 50 (90vb) ; II, 3 (105vb) ; II, 7 (121va) ; II, 8 (125va) ; II, 11 (142va) ; II, 28 (206rb) ; II, 30 (212vb) ; II, 32 (219vb, 220vb)
VIRGE PUCELE MARIE I, 25 (8vb) ; I, 50 (90va, 91ra) ; II, 1 (98va) ; II, 9 (129rb) ; II, 33 (225rb) ;
VIRGINAL PUCELE II, 2 (101rb) ; II, 5 (115vb)

Miracoli della Vergine
BIADA VERGENE XLIX
GLORIOSA VERGENE XLVI
VERGENE Prol 1 (*passim*), I- VII, X- XVI, XVIII-XXII, XXIV-XXVIII, XXX-XXXI, XXXIV-XXXVII, XXXIX-XL, XLIV-L

Vigne

Milagros de Nuestra Señora
UVA 39a
VID 39a
Dits de Jean de Saint-Quentin
FLEUR … DE QUOI LI ROISINS VINT B (302)
Rosarius
VIGNE I, 35 (f. 57va) ; II, 1 (*100rb*)

Violette

Miracles de Nostre Dame
VIOLETE II Ch 6 (24)
Rosarius
VIOLETE NON VIOLEE II, 1 (*100rb*)

Voie

Gracial
VEIRE VEIE XXVI (763)
VERRAI CHEMIN XXVI (763)

Miracles de Nostre Dame

DROITE ADRECE I Mir 10 (1111)
DROITE VOIE I Mir 10 (1113)
SAINTE VOIE II Mir 9 (2187)
VOIE ET SENTIERS ET ADRECE DE PARADYS I Mir 29 (6), II Sal 35 (543)

Vie des Pères

VOIE 13141
VOIE DE PARADIS A XII (270)

Cantigas de Santa María

DOS CEOS VIA 40 (refrain)
DOS COITADOS VIA 333 (28)
VIA DOS PECCADORES 241 (97)

Annexe 4- Textes

Théophile, la profession de foi

Le récit de Paul Diacre, utilisé par tous les auteurs romans, contient une profession de foi, récitée par Théophile à la demande de Marie, et qui vient réparer l'abjuration initiale. Seul Alphonse X l'a totalement écartée de sa version.

Paul Diacre

(édition des *Acta Sanctorum*)

Dicit ei : « Confitere, o homo, quia, quem ego peperi Filium et tu abnegasti, sit Christus, Filius Dei vivi, qui venturus est judicare vivos et mortuos, et ipsum ego rogabo pro te, ut te dignetur suscipere. »
Ad haec Theophilus : « Et quomodo presumam, Domina mea semper benedicta, ego infelix et indignus sordidum et pollutum habens os, quo Filium tuum et Dominum nostrum abnegavi, eum unquam confiteri ? Qui non solum supplantatus sum vanis desideriis seculi huius, sed et anime mee, quod habebam, remedium, venerandam crucem dico et sanctum baptismum, quod accepi, pollui per amarissime abnegationis conscriptum cirographum. »
Dicit ei sancta et immaculata Dei genitrix, virgo Maria : « Tu tantum accede et confitere illum, misericors enim est et suscipiet lacrimas penitentie tue et eorum qui puriter et sinceriter accedunt ad eum. Propterea enim Deus existens carnem ex me accipere dignatus est non infirmata deitatis eius substantia, ut salvaret peccatores. »
Tunc et Theophilus cum reverentia et omni humilitate submisso vultu cum magno ululatu protestatus est dicens : « Credo, adoro et glorifico unum in sancta trinitate Dominum nostrum Ihesum Christum, filium Dei vivi, ante secula a Patre ineffabiliter natum, novissimis autem diebus hominem fieri dignatum, de Spiritu Sancto conceptum ex sancta et immaculata virgine Maria ad salutem humani generis processisse. Ipsumque confiteor perfectum esse Deum perfectumque hominem, qui propter nos peccatores pati dignatus est et conspui et a lapis cedi et super vivificum lignum manus extendit, sicut pastor bonus ponens animam suam pro peccatoribus sepultusque est et resurrexit et ascendit in celum cum carne, quam ex te, castissima, suscepit ; venturusque est cum gloria sua iudicare vivos et mortuos et reddere unicuique secundum opera sua, non accusatorem gentis, sed ex ipsis correptis operibus consciencia accusante nos, aut excusante atque, quale uniuscuiusque opus sit, igne examinante. Hec confiteor corde et ore, hunc colo, adoro et amplector. »

Adgar

(éd. KUNSTMANN, 1982, n° XXVI)

710 « Jo regeïs veirement
K'il est veirs Deus en trinité,
A aürer en unité.
Jo crei, jo aür, jo honur
714 En treis persones un seignur :
C'est Jhesu Crist, nostre avöé ;
Ainz le mund del pere engendré,
Es derains jorz deignat hoem estre,

718 De vus, dame, de virge neistre.
A la salu de tute gent
Vint el siecle, veraiement.
Jo crei bien k'il est Deu parfit,
722 Veirs Deu, veirs hoem, cum dit l'escrit,
Ki pur nus pecheurs ert traïz,
Feru, batu e escopiz,
Ke se leissa sur croiz estendre ;
726 Cum bons pasturs s'alme sot rendre,
Pur nus chaitifs pecheurs guarir.
Puis se leissast ensevelir,
Resuscita, el ciel munta ;
730 Dulcement les soens cumforta,
Tuz icels cum il apparut
Od la char ke de vus receut.
Maint lasus el ciel od victorie ;
734 A venir est od sa grant glorie,
Jugier vifs e morz par raisun
E rendre a cheün gueredun
Selunc les ovres k'ait ovré. »

Gautier de Coinci

(éd. KOENIG, I Mir 10, vv. 1143-1194)

« Enne crois tu sanz nul obstacle
1144 Que cil qui fist son habitacle
En mes costez et en mes flanz
Fu Diex et est et iert touz tanz ?
Enne crois tu bien fermement
1148 Que cil qui fist le firmament
Et de nïent le mont cria
Por home tant s'umelia
Que char et sanc volt en moi penre
1152 Et que le cuer par eut si tenre
Et tant fu douz et tant humainz
Qu'il estendi et piez et mains
En crois por rachater le monde ?
1156 Enne crois tu que la sainte onde,
La saintisme iaue de ses sainz flanz
De mort d'enfer te rachata ? »
1160 Theophilus luez se jeta
Tot plorant as piez Nostre Dame.
« Je croi, fait il, de cuer et d'ame,
Douce dame, quanque vos dites.
1164 Bien croi que li Sainz Esperites
En vos sainz flanz le roi conçut
Qui mort en crois por nous reçut.
Bien croi et sai, s'ai grant raison
1168 Qu'il fu vrais Diex, et fu vrais hom.
Il fu humains, il fu celestres.
En crois morut com hom terrestres,
En crois morut l'umanités,
1172 Mais au tiers jor la deïtés
L'umanité resuscita
Et ses amis d'enfer jeta.

Bien croi sa resurrectïon,
1176 Bien croi sa sainte assensïon,
Bien croi et sai certainnement
Qu'il revenra au jugement
Et jugera et mors et vis.
1180 Qui ce ne croit, il m'est avis
Qu'il ne porra mie saus estre.
Bien croi el haut signor celestre,
Bien croi de vrai cuer et de fin
1184 Qu'il regne et renera sanz fin.
Bien croi et sai, estoile clere,
Qu'il volt de toi faire sa mere.
Bien croi et sai, quez que je soie,
1188 Que ta volentez est la soie
Et que la seue est la tiue.
Haute pucele douce et piue,
Bien croi et sai de cuer et d'ame
1192 Que del ciel iez clez et serre.
Dame iez del ciel, dame iez de terre,
Dame iez d'aval, dame iez d'amont. »

Gonzalo de Berceo

(éd. DUTTON, 1971)

837 « Creo que un Dios es e que es Trinidat,
Trinidat en personas, una la deïdat ;
non á ennas personas nulla diversidat,
Padre, Fijo e Spíritu, uno son de verdat.

838 Creo de Jesu Christo enna encarnación,
que nació de ti, Madre, por nuestra redención ;
predicó el Evangelio, dessent priso passión,
en el dia tercero fizo resurectión.

839 Creo bien firmemientre la su ascensïón,
que envïó la gracia, la de consolacïón ;
creo la postremera regeneracïón
quando buenos e malos prendan el galardón. »

Collection lyonnaise

[74vb]
Dit li a la douce pucellae :
« O tu, hom, par boche confesse
que le fil que je enfantai
& tu chaitis le reneias,
que ce est verais Jhesucrist
& verais Fiuz de Deu lo vif
qui vindra jugier morz et vis.
Ice confessa, beuz amis,
& je le prierai por toi,
si li plait, qu'ait merci de toi. »
(…)
[75ra]
Donc Theophiles en reverence,

humilment & en pacience,
face cline & en haut cri
regeit ço que li ot dit :
« Beuz Sire Deus, merci te cri !
Jo t'aouro & glorifi,
un Deu en sainte trinité,
trois persones en unité.
Nostre Seignor Deu Jhesucrist
qui verais Fiuz de Deu le vif
davant segles est néz del Pere
- nel puet dire neguns parlere -
al dereain jor est hom fez
& de Saint Esperit concet,
néz de la douce Marie
qui toz jorz nos seit en aie.
Par[1] la salu d'umain lignage
voucit il faire cest usage.
Je le confesse verai Deu,
parfait homme & parfait Deu.
Por nos pecheors deigna soffrir
qu'um le batist & escopit.
Crucifiés fu en la crois,
mains estendues, & batus.
Si cum bons pastre pose[2] s'arme[3]
por pecheors qu'il a en garde[4].
Seveliz fu & resurent.
Veiant trestoz en cel poiet.
La char en porta avec soi
[75rb]
douce dame qu'il prit de toi.
A grant gloire doit revenir
por juger les[5] morz & les[6] vis :
a chacun guiardun rendra
segont le[7]bien que fait ara.
Acusaor ja n'i avra :
chascuns ses ovres conoistra ;
sa concience l'acusera
ou illi le[8] decusera.
Cestui Rei croi gié sor tot fuer
de cors, de boche & de cuer.
Cestui cole, cestui aoure.
A cest verai Deu me comande
douce dame si veraiment
com j'ai ce dit de bon talent. »

---

[1] En toutes lettres dans le manuscrit
[2] *ms.* posse, un s. exponctué
[3] *ms.* armae, a exponctué
[4] *ms.* gardae, a exponctué
[5] *ms.* los, corrigé les
[6] *ms.* los, corrigé les
[7] *ms.* lo, corrigé le
[8] *ms.* lo, corrigé le

Abbesse grosse

P.1163 et 1618 (Dominique d'Evesham)

Le texte est présent dans trois manuscrits de la famille Toul-Cleop : Aberdeen, Univ. Libr., 137, ff. 107v-108r ; Oxford, Balliol College, 240, ff. 147r-147v ; Toulouse, Bibl. mun., 482, ff. 59v-60v. Hilding Kjellman en a proposé l'édition à partir du manuscrit d'Oxford[9]. Le texte que nous proposons ci-dessous prend pour base le manuscrit de Toulouse, dont nous avons vu qu'il était sans doute très proche des manuscrits utilisés par les auteurs anglo-normands.

[*f. 59v*] Non videtur quicquam loquendum cum fuco aut cum coturno in presentiarum. Dignitas etenim materie se ipsam commendat. Est autem huiusmodi.

Sanctimonialis quedam fuit abbatissa in quodam monasterio que cunctis sibi subjectis sororibus erat odiosa, quia sine discretione in sacro ordine exst*itit*[10] fervida, quod nequaquam sibi prospere cessit. Nam instinctu diaboli in propria fragilitate decepta concepit unde, mox mestissima effecta, meditari cepit cui revelaret secreta sua. Excogitato itaque ingenio, quandam ex sororibus prepositam constituit omni monasterio paulatimque eam sibi familiarem faciens, demum totius secreti sui consciam ascivit. O nusquam tuta fides ! Ipsa[11] que debuisset secretum celare revelavit. Factumque est per eam notum archidiacono, per archidiaconum episcopo ; surgit exinde maxima commotio. Omnibus fit sermo in commune abbatissam illam deponere, vel etiam ardere debere. Quid amplius ? Venit dies partus et ecce in capitulum insidiis [*f. 60r*] ductus cum omnibus clericis adest episcopus. Producitur clamore sororum tam abhominabile crimen in medium. Videres quosdam aures opturare, alios ne inter christianos abbatissa veniat judicare, illos deridere, hos exprobare, omnes insimul eam contemptui habere ! Quid ageret inter talia abbatissa ? Non est opus verbis edicere quantus dolor, timor et tremor erant pariter in illius[12] corde. Spe itaque animata, spe inquam que sola hominem nec in morte derelinquit, confugit viriliter ad mitissimam[13] et misericordissimam Dominam Nostram sanctam Mariam. Ad quam enim nisi ad illam ? Ad illam dico que omnibus ad se confugientibus in necessitate prebet auxilium, que est omnium peccatorum refugium, omniumque christianorum solatium. Ad illam confugit abbatissa in tanta necessitate ante altare ipsius orans, implorans[14], multaque cum gemitu, singultu et lacrimis vota[15] exaggerans. Nec defuit Mater misericordie. Namque cum prae nimia tristitia cordis altus sopor abbatisse irrepsisset, adest Domina Nostra sancta Maria, piarum piissima, angelorum obsequio comitata, primo ream increpans, post confessionem vero et votum illius piis visceribus eandem benigne consolans. Cumque abbatissa in ipso sompno, ut sibi visum est et verum fuit, infantem pareret ac tanta quasi obstatrice astante, jussit mitissima Domina angelicis spiritibus ut puerum genitum ad quandam animam[16] sibi dilectam depor- [*f. 60v*] -tarent, et quatinus illum ad servitium suum diligentissime enutriret ex sua parte salutando juberent. Quod et factum est. Igitur inter ista opera misericordie fit in capitulo maximus tumultus miserie ; mittuntur ab episcopo clerici ut cum dedecore abbatissam ad judicium adducant. Cum vero esset exhibita, direxit episcopus legatos ut uterum ejus diligentissime

[9] Hilding Kjellman, *La deuxième collection anglo-normande des miracles de la sainte Vierge et son original latin*, 1922, pp. 60-61.
[10] *ms*. exstare
[11] *Kjellman* Illa.
[12] *Kjellman* in ipsius corde.
[13] *Kjellman* piissimam.
[14] *Kjellman* et plorans.
[15] *Kjellman* voto
[16] *Kjellman* ammam.

considerarent. Qui nullum huiusce rei signum omnino invenientes mirantes renuntiaverunt. Destinantur alii et alii diversi ordinis et sexus, etiam ex acusantibus, qui idem mirati reportant. Ad ultimum pergit ipse incredulus episcopus, et videns eam alacrem, sanam et omnino ab omni pondere liberam, felle commotus jussit ignem copiosum accendi et in illum accusatores et accusatrices abbatisse precipitari. Hec ut illa audivit, ad pedes episcopi se prosternens, omnem rei seriem ordinatim enarravit. Admiratur episcopus supra quam dici potest, benignissimamque dei genitricem cum omnibus aliis excelsa voce collaudans extemplo cum clericis ad personam pergit, puerumque sicut predictum est a sancta Maria commendatum invenit. Qui septem annis inibi enutritus, postea in curia episcopi studiosissime exstitit edoctus. Defuncto autem episcopo, in cathedram pontificalem honorifice est sullimatus, ubi sanctissimam vitam ad finem usque perduxit.

Per omnia et in omnibus benedictus Deus. Amen.

P.164 et 562 (anonyme)

Cette version se trouve dans un grand nombre de recueils latins. Elle a été éditée par Brian DUTTON d'après le manuscrit de Copenhague, Bibl. roy., Thott 128 8° ; notre transcription suit le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 12593.

[*193va*] Celebre est ad illum medicum certatim currere languentes, quem in arte sua tam potentem cognoverunt ut morbis omnibus idoneus sit subvenire ; cujus peritiam si pia quoque voluntas ornaverit ut quod sapienter potest misericorditer cunctis velit impendere, nemini dubium quin ejus [*193vb*] presentiam omnes alacrius optent, expectent efficatiam, suffragium requirant. Et hanc quidem erga se languentium devocionem ipsi experiuntur, qui corporum tantum incommodis occurrere noverunt. Si[17] autem quis hac etiam potentia sublimis quod[18] non inferiore gratia valeat animabus quam corporibus subvenire multo instantius queritur, ferventius diligitur. Sed in hoc munere cum superna prestante gratia plures sanctorum vigere manifestum sit, mater utique sancti sanctorum hac potentia post Deum privilegio speciali pre omnibus sublimatur ad cujus clementiam omnis fideliter confugiens ab omni egritudine liberatur et vera sanitate firmatur. Quod cum modo multiplici probare facillimum sit, subjectis breviter demonstrare placet exemplis.

Fuit igitur, ut veratium fideli relatione virorum refertur quedam sanctimonialium mater spiritualis que abbatisse officium et nomine et actione tenebat, strenue sancti regiminis curam exequens et spirituali zelo subjectam sibi congregationem ad sacri custodiam ordinis pro rigore constringens. Sed quia bonorum profectus pravis animis thabescentis livoris ingerit penas, ceperunt sanctimoniales quas ad discipline salutaris cus-[*194ra*]todiam servabat pro bonis mala rependere, et pro impensa vivificandi cura regiminis odiorum studia exercere. Injusto igitur prosequebantur odio[19], quam juste diligere debuerant, et eam que illas eternis honoribus dignas reddere laborabat omni honore nudare cupiebant. Sociavit se livori earum insidiatoris antiqui semper infesta malignitas, et eam per quam sua sibi eripi vasa dolebat a sanctitatis arce deicere modis omnibus festinabat. Invasit ergo celestem thesaurum latronis mundi versuta malitia, et occulto Dei judicio prevalens, preciosum castitatis sigillum confregit, cunctis mundi opibus preferendum. Ejus enim supplantata fraudibus prefata sanctimonialium mater cum dapiforo suo incestus crimen incurrit. Set cum de occulto peccato diutius exaltaret, disponente Deo qui de malis nostris suas laudes operatur, ingrato conceptu gravida est. Nec tamen destitit regulari rigore subjectum sibi sororum gregem ad observantiam sancti ordinis coartare et inutiles vagandi licentias singulis denegare. Unde factum est ut contra eam artiori livore murmurarent, et si quid in ea quod accusatione dignum esset invenire possent sollicitius explorarent. Jam tempus [*194rb*] instabat quo conceptus illiciti quod studiose celaverat onus deponeret, cum ecce tam per incessum quam per cibum a sanctimonialium muliebri sagacitate inpregnata deprehenditur resque

[17] sit *ms, corrigé d'après les autres témoins.*

[18] qui *dans l'édition Dutton et dans une partie de la tradition manuscrite.*

[19] studio*, corrigé d'après les autres témoins.*

singularum relatu dispersa in noticiam omnium perducitur. Fit speciale gaudium universis exultantibus se in ea juste causam accusationis invenisse, quam suis voluntatibus adversam judicabant. Scribuntur littere deprehensi criminis accusatrices causa notabilis ut sese odientium res habet consertis mendaciis aggravatur et episcopo in cujus locus ille diocesi erat criminatrices epistole referuntur.

Imminet illa nesciente pontificis adventus atque ipso honere suo sibimetipsi gravis quid ageret ignorabat. Erat ei privata capella ubi cotidiano usu beatissime Dei genitricis ac perpetue virginis Marie solebat horas dulciori quo posset affectu decantare. In hanc igitur licet semetipsam graviter promovens gloriose Dei Genitri semperque Virgini Marie laudes solitas devotissime persolvebat. Finitis horis immanitatem peccati sui et publice confusionis quam instare sentiebat horrorem altius animo infixit et totam mentem dolore concutiens intimo inter amara suspiria singultus acerbos emisit, [*194va*] gemitus profundos ingeminavit. Affuit igitur superno collata munere certa spes deficere nescientis misericordie Dei et ejus misericordie matris, totius creature potentissime atque dignissime regine Marie, atque ad tante ac pie virginis implorandum suffragium dolentis animus integra se devotione convertit. Toto igitur corde et corpore se in oratione prosternens : « Ad te, inquit, clementissima Domina Mea sancta, summe pietatis ineffabilis Mater et incomparabilis Virgo Maria, confugio singulare post Deum et unicum refugium miserorum, ad te, inestimabile pietatis eterne reclinatorium, in angustiis meis lacrimosis suspiriis clamo, desiderans te interveniente per inexhaustam miserationem singularis filii tui Dei et Domini Nostri Jesu Christi et reatus mihi veniam obtinere et horrenda opprobria imminentis mihi confusionis evadere ». Hujuscemodi precum lacrimosis oraculis merentium singulare solamen beatissimam Dei genitricem Mariam flebiliter invocabat, et ab ea sue calamitatis levamen instantissime flagitabat. Dum igitur anxie dum contritionis cordis insistento lacrimis et ejulatibus mixtas orationes effunderet subitaneo depressa sompno quievit in silentium com-[*194vb*] mutatis clamoribus obdormuit. Dormienti ergo vere singulariter pia et pie singularis Mater misericordie et intemerata Virgo Maria duobus comitantibus angelis clementer apparuit et mestam misericorditer alloquens primo de tanta visione trepide et hesitanti quia misericordie Mater ei[20] apparuit, et optati solatii verba subjunxit : « Audivi, ait, orationem tuam. Vidi lacrimas tuas et me tibi a dulcissimo filio meo penitentium benigno susceptore noveris et peccati veniam et ab infamie confusione quam times plenissimam liberationem impetrasse ». Dixit et duobus astantibus angelis quemadmodum sibi videbatur eam prolis onere quo gravabatur exonerare precepit, cuidam etiam heremite septimo miliario in vicino posito deferri , qui ejus per septem annos gereret curam mandavit. Quo facto liberatam pio monitu alloquens ecce ait : « Obprobrio quod timebas erepta es, peccati laqueum deinceps cave et sanctis studiis ardentius intende. Proinde scias te ab episcopo plurimis verborum improperiis fatigandam nec tamen expavescas sed fiducialiter age, quia facile omnia transibis ». His finitis visio disparuit et sanctimonialis evigilans omni [*195ra*] quo prius cruciabatur onere carere se sensit, et Deo ac liberatrici sue sanctissime Dei Genitrici semperque Virgini Mariae incessabiles gratias egit.

Interim a sororibus invitatus antistes veniens capitulum intravit, abbatissam requisivit, eam ad se vocari precepit. Que diu quesita tandem in suo quo beate Marie serviebat familiarius oratorio repperitur, et ad episcopum venire jubetur. Surgit, capitulum ingreditur et in loco sibi solito presuli consedere festinat. Accedentem igitur eam opprobriis antistes aggreditur et injuriis fatigatam citius exire compellit. Illa vero ad memoriam beate Dei genitricis et perpetue virginis verba reducens, fiduciam sumit et foras egressa imperterrita mansit. Mittuntur post eam clerici duo pontificali jussu qui divulgatum de ea crimen explorent. Accedunt, attendunt et nullum in ea uteri prole fecundi signum deprehendunt. Mulieris innocentiam presuli renunciant, sed illos ipse pecunia corruptos existimans per semetipsum rei veritatem curiosius explorat. Itaque nullum in ea criminis objecti vestigium cernens, ejus ad pedes corruit, veniam de illatis injuriis exposcit. Expavescens illa tantam pontificis hu-[*195rb*]militatem terre coram eo procubuit, indignam se clamans pro quam tam sublimis persona tante se humilitate deiceret. Tum demum antistes omnibus que ei crimen objecerant vehementer iratus ut de monasterio citius exirent precepit. Abbatissa vero eas malivolo licet animo vera tamen dixisse perpendens, ad honorem beate Dei Genitricis benigne liberatricis sue peccatum quod fecerat maluit episcopo revelare, quam criminatrices suas adversa pati permittere. Itaque ad eum secreto accedens, coram eo se humiliter prosternit eique rei ordinem pandit. Miratur ille et Deum et gloriose Virginis Marie et beate Dei genitricis immensam pietatem benedicens duos ex clericis ad heremitam pro causa pueri sollicitius inquirenda transmittit.

Veniunt ergo, de puero sciscitantur et edocti ab homine puerum ea die natum et a duobus juvenibus ad eum paulo ante delatum et ex parte beate Mariae sibi ab eis commendatum conspiciunt, et revertentes omnia pontifici referunt. Letus igitur puerum ut mater Dei preceperat cum homine Dei nutriendum septem

[20] esset *ms*.

annis permisit, quem post in sui cura susceptum ad litteras posuit, religione ac scientia clarum, successorem sibi idoneum educavit. Nam [*195va*] ipso vite peracto cursu in domino requiescente in episcopatu ei successit, et beatae dei genitricis ac semper nominande virginis Mariae gloriam vita et verbis magnifice predicavit. Accedant itaque ad tam potentis medicine dominam omnes egroti, veniant et sanentur. Sanati beatam Mariam correctis moribus, studiosis laudibus venerentur. Nescit erga miseros deficere pietas sua que nos omnes misericordie dulcissimi filii sui commendet Domini nostri Jhesu Christi qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus, per omnia secula seculorum. Amen.

Adgar, *Gracial*, XLIX

Nous n'apportons que de très légères modifications à l'édition KUNSTMANN, 1982

De l'abesse enceintee par la dame deliveree

De plusurs nunains cunté ai ;
D'une abesse vus dirai
Cument la dame de pitié
4 La delivera puis sun pechié.
La sainte dame bonement
Ses vertuz mustre a tute gent :
A halz, a bas, ki unt mestier,
8 Est sa pitié refui premier.
Ceo senti tres bien une dame
Ki ert abesse de grant fame.
En ordre ert de tel fervur
12 Ke de ses nunains out haür,
Pur ceo que sanz discretiun
Les encrepa e par tençun.
E ceo n'ist pas de bon curage,
16 Ainz est fait d'orguil e d'ultrage,
Kar ki suz sei velt guverner
Plusurs e bien endoctriner,
Li covendra changer sovent
20 Maniere de chastiement :
Les uns deit par bel atraire,
A alcuns grant destrece faire,
Ke tuz sulunc lur qualitez
24 A la parfin seient salvez.
Ceste abbesse esteit trop fiere
E forvea en tel maniere
Ke par sa propre frailleté
28 Perdi de son cors chasteé.
En ses deliz si se cuntint
Ke pur veir enceinte devint.
Mais en effrei de l'aventure
32 Ert sis pensers de grant cure :
Ne solt quel cunseil avreit,
Dels fels cum se delivereit.
Mult crient del mund la huneisun,
36 Plus crient nature e raisun,
Ki la destreinent a guarder
Ceo qu'en sei sent fructifier.
De ceo fist ele sagement,
40 Ke ki desturbe a escient
Naturele engendrure
Vers Deu mesprent ultre mesure.
Grant pechié est del desturber ;
44 Greignur, l'engendrure tuer
E a Deu tolir sa faiture,
Pur ki soffri passiun dure.
Maint est en pechié engendré
48 Ki puis demeine grant seinté,
Dunt en escrit plusurs trovom
E en noz tens alcuns veüm.
Ceste abesse s'amesure
52 De trop doleir pur sa porture :
Une des nunains prist a sei
E li mustra tut en secrei,
Puis li bailla la seignurie
56 De sei e de sa abbeïe,
K'ele ait pleine poësté
A parfaire sa volenté.
Quide par tant sei delivrer
60 Quant tens vendra d'enfanter.
Mais ki seit debonerté
Mustrer a altre en poësté
Sovent faldra de cumpaignie
64 Quant plus avreit mestir d'aïe.
A ceste dame avint issi ;
Kar cele en ki sule merci
Sei tute cumandé aveit
68 La volt mettre en grevus plait.
D'eus tant dit mot prové adés
Ki dist « Nusquam tuta fides ».
Relment ert ore nuls trové
72 Ke plus aimt sei que lëalté ;

Ja n'ait tant pramis ne bel dit
Ke pur un petit de purfit
Ne turt sun queor a ceo haïr
76 Ke ainz desira a guarantir.
Ceste nunain li fist issi,
Ke sa dame tost descoveri
De ceo dunt ele en bone fei
80 Mustré li aveit en secrei.
La nunain sa dame enpeira
Vers uns, vers altres, e quida
Ke si sa dame fust hunie,
84 A li remeindreit la baillie.
A l'evesque dit la novele
De l'abesse e la querele ;
E il volt saveir sanz sujor
88 S'il out eü verai cuntor.
Ceste abesse est anguissuse
De son peril et poëreuse.
Par certeins signes veit tres bien
92 Qu'a l'evesque n'est celé rien.
De l'aventure, endreit de sei,
Est sis queors en grant effrei.
N'ad ore ami ne seis amie
96 De ki espeire aveir aïe.
Pur nïent de cumfort pensereit,
Kar riens el mund ne li valdreit.
A la parfin prent a penser
100 De cele ki est bone sanz per,
Ki est refui a pecheürs
E de tuz mals verai sucurs.
A cele sovent merci crie,
104 Ke el siecle ne seit hunie.
Od lermes, od gemissement,
Requiert la dame bonement.
En li sule est sa fiance,
108 En altre rien n'at esperance.
Son jor aperceit trop haster
Ke, par dreit, enfant deit aver.
E ses nunains a grant espleir
112 Tres bien guaitent cel terme dreit,
E dunc volent faire venir
Le clergié, tut pur li hunir.
Quei vus ireie jo plus cuntant ?
116 Maimes li evesque vint batant
Od tut le mielz de l'evesquié,
Ke l'abesse seit jugié.
Dreit lendemain, sanz targer plus,
120 Frunt jugement de li pitus.
Ki l'abeisse dunc veïst
Iceo plaindre dunt ainz joïst,
Cunter pureit de grant dolur
124 K'ele demena sanz sujor.
Ainz out de plaindre grant matire.
Ore voldreit mult mielz eslire
Ke Deus li dunast bel murir,
128 E par sa mort sun doel finir.
E nepurquant pas ne se ublie
De la dame sainte Marie :
Devant sun alter vait plurer
132 E de ses mals merci crier.
Tant deprie la sur aïe,
Tant se repent de sa folie
Ke la dame pitusement
136 Alegier volt sun grief turment.
L'abeesse est anguissuse
De requere la gloriuse.
Tant gient e plure a leisier
140 Ke sa li covint dormir.
En dormant li est avis
Ke la dame de paraïs,
Od sa tres bele cumpaignie,
144 Lui vint mustrer la sue aïe.
Primes la prist mult a blasmer,
Ke fol delit voleit hanter
La u essample de netté
148 A tuz deveit aver mustré ;
E nepurquant pur ceo qu'en lui
Aore aveit mis sun refui,
A ceste feiz de huneisun
152 La volt guarir par tel raisun,
Ke jamais plus de tel folie
Ne eüst teche ne cumpaignie.
L'abesse, tut en dormant,
156 Gree bien cest covenant
E pramet que od la sue aïe
Demener voldra nette vie.
Atant comence a travaillier
160 De son enfant, dunt out mestier
Ke ainz le jor delivré fust,
Ke li evesque ne le seust.
E la dame, del ciel reïne,
164 Ki mere Deu est e meschine,
Issi purvit sa deliverance
Ke guaires n'out grieve pesance.
E puis quant li enfant fud né,
168 Si l'ad la dame comandé
A dous de son tres bel covent,
Qu'il le portent priveement
A une dame del païs
172 Ki en seinté vesqui tut dis,

E li comandent de sa part
Ke l'enfant nurise e gart
Desque il ait sen escient
176 De li servir devotement.
Selunc ceo qu'ele ot comandé,
Si est l'emfant tant tost porté.
La dame atant s'en departi,
180 E l'abesse s'en esperi
De son sunge si delitable
Ke ja senti bien veir provable
Par ceo ke est legiere e seine,
184 De mals alegié e de peine.
Si ne seit nul si mescrëant
De cest miracle bel e grant,
Ke cele ki ad suz Deu poeir
188 De faire trestut sun voleir,
Ne peust si grant vertu mustrer
En ceo que ci me oëz cunter.
Ore est haitié cest abesse.
192 E ses nunains aprés la messe
L'evesque od ses clers funt venir
En lur chapitle, pur oïr
Cum l'abesse s'est portee
196 E cum les ad deshonuree.
Mult la dejugent, e bien plus
Ke de mesfaire eüst en us,
E tant que plusurs en ruvirent
200 De ceo k'iloec cunter oïrent.
Alkuns dïent ke digneté
Perdre deveit tut sun eé ;
E alkuns, k'en relligiun
204 Demurer ne pot par reisun.
Li evesque tres bien oï
Coment chascune s'esjoï
Del deshonur ke si avint
208 A l'abesse kis maintint.
Comanda as clers qu'il alassent
E de son estat espiassent,
Si sun forfait si apparust
212 K'en sun ventre emfant eüst.
Cels, si cum lur est comandé,
L'unt asez veü e espié :
Ne veient en li nul semblant
216 Ke seit grevee d'emfant ;
Ainz repairent e unt mustré
Qu'en la dame n'unt rien trové
Ke seit provance de folie
220 Ne que peust turner a vilanie.
Puis vunt altres a espleit
e meimes ceo dïent tut dreit.
E li evesque dunc leva
224 e l'abesse araisuna ;
ne solt par riens aparceveir
ke par dreit dust emfant aveir
en son ventre, ne neis semblant
228 ke fole fust ne tant ne quant.
A ceo blasment mult les nunains
ke par signes issi certeins
lur dame pristrent a enculper
232 e faillirent en ceo prover.
Errant unt fait un jugement
ke tel peine e tel turment
suffrir covendra as nunains
236 cum freit lur dame – e nient mains –
se sur li eussent veir prové
ceo qu'a l'evesque eurent mustré.
Cum l'abesse ceo veeit
240 ke ses nuneins coveneit
a tort estre deshonurees
e de lur pleinte trop blasmees,
as piez l'evesque chiet errant ;
244 merci li crie en plurant
e cunte tute s'aventure :
cument la dame, virge pure,
li ad esté defensiun
248 encuntre aperte huneisun,
e cument ele sun enfant
a nurrir bailla maintenant.
Li evesque ariere enquist
252 de cel emfant, se veir deïst,
e fud iloec l'emfant porté
e quant que ele dist a veir prové.
Dunc veïssez communement
256 uns as altres pitusement
plurer de joie e de tendror
e mercier lur crëator
e la dame sainte Marie
260 ki as soens fait itel aïe.
E li evesque ad comandé
a l'abbesse de bon gré
ke se peine en sa maisun
264 garder selunc religiun,
kar sur cele ki l'ad guarie
de li ne velt aveir mestrie.
Mais l'enfant prist a garder
268 e sulunc Deu endoctriner.
Cil par tens mult pruz devint
e si seintement se cuntint
ke quant l'evesque devia
272 le poeple en sun lieu guverna ;

e ama Deu e sa justise
e mult valut a sainte Iglise.
Issi set la sainte reïne
276 mustrer as suens sa merci fine :
Suvent quant unt greinur mester
les fait tut quites d'encumbrer.

Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame*, I Mir 20

Texte de l'édition KOENIG, 1955-1970

Une abesse fu jadis
qui la dame de paradys
amoit mout amoreusement.
4 Son cuer et son entendement
en li servir dou tout metoit
et durement s'entremetoit
de garder l'ordre et le convent,
8 et tant qu'il avenoit sovent
que ses nonains en mesdisoient
et durement en murmuroient.
Mout par avoient grant envie
12 quant ne savoient en sa vie
que redire ne que repenre :
ne s'en savoient a quoi penre.
Lonc tans garda si son afaire
16 que ne li virent chose faire
dont la poïssent accuser,
Mais anemis, qui amuser
set bien les gens par maintes fois,
20 fu mout irés et mout destrois
de ce que s'ert si longuement
maintenue si saintement.
Li dyables, qui seit maint tor,
24 tant i ala et vint entor
et tant le cuer li enflamma
c'un sien despensier aama.
Le sael de virginité,
28 qu'avoit au roi de verité
vraiement voé et promis,
li fist brisier li anemis.
La bone dame en mout brief terme
32 dedens ses flans senti tel germe
qui tant germa et qui tant crut
qu'ele seut bien de voir et crut
que d'enfant vif estoit enchainte.
36 Tost fu sa face pale et tainte,
qui fresche estoit et coloree,
et ses nonains sanz demoree
ceste chose ont aperceüe
40 et mout en ont grant joie eüe.
Chascune dist : « Drois est c'on l'arde,
la truande, la pappelarde !
Ains ne nos fist se honte non.
44 – Non, fait li autre, ce ne fist mon,
mais or li ert vendu mout chier.
Ne poiemmes nos nez mochier
ne nos volsist prendre a forfait,
48 mais, Dieu merci, ele a tant fait
qu'assez ara duel et vergoigne.
Diex, qui tot puet, assez l'en doigne ! »
Priveement mandent entr'eles
52 et par brieves et par lettreles
a l'evesque tout cest affaire.
Mout li promet de honte affaire
s'il puet ataindre ceste chose,
56 et se lor mande a la parclose
qu'en lor chapitre ert l'endemain.
L'abeesse se leva main,
qui de tot ce riens ne savoit.
60 En sa chapele, qu'ele avoit,
fist hautement la bone fame
le haut service Nostre Dame.
Seule après messe demora.
64 Assez gemi, assez plora,
car toz li cuers li desmentoit.
A li meïsme bien sentoit
qu'ele estoit preste d'acouchier.
68 Se Dieu pleüst, mout eüst chier
que coiement fust delivree
si qu'a honte ne fust livree.
Ne seit que feire la dolante.
72 A li meïsme se demente.
Ne seit que dire ne que faire,
car il n'est nus cui son affaire
ost descovrir ne reveler.
76 Doucement prent a apeler
la douce mere Jhesu Crist :
« Dame, fait ele, de cui fist
li rois dou ciel sa douce mere,
80 aiez pité de ma misere.
Ha ! douce dame glorïeuse,
tant iez douce, tant iez piteuse

que ta pitiez sort et soronde
84 et ta douceurs par tout le monde.
Ha ! mere Dieu, que qu'aie fait,
merci te cri de mon mesfait.
Haute dame, haute roïne,
88 de ceste dolante orphenine
par ta douceur aies merci.
Mout ai le cuer taint et noirci
de ce que tant t'ai correcie.
92 A jointes mains, face moillie,
te depri, dame, que tu m'oies.
Que que fait aie, toutes voies
je ne t'ai mie renoïe,
96 ainz t'ai servie et deproïe
et servirai, ma douce dame,
tant con sera ma lasse d'ame
en mon las cors, qui tant est vius.
100 Dame, ton fil, qui tant est pius,
daigne proier qu'il me consaut,
car toz consaus humains me faut.
Ou monde truis tant de durté
104 que je n'os dire ma purté
ne regehir home ne fame.
Ha ! tres douce, piteuse dame,
mes cuers en toi dou tout s'afie.
108 Douce dame, sainte Marie,
a toi commant tout mon affaire.
Bien sai que tant iez debonaire,
de douceur plaine et d'amisité
112 que tu de moi aras pitié.
Ja puis n'iert fame malbaillie
qu'ele s'ert mise en ta baillie.
Por ce mes cors a toi se balle :
116 d'or en avant en soies balle. »
La dame ensi, tout en ourant,
a genoillons et em plorant,
devant l'autel s'est endormie,
120 et ma dame sainte Marie
atot deus angeles a li vint.
Tant par fu bele que telz vint
con je sui bien nel retrairoient,
124 et li doi angeles clerc estoient
plus que solaus n'est en esté.
L'abbeesse a grant piece esté
de la clarté en grant freür.
128 « Or n'aies mie de peür,
fait Nostre Dame, bele amie.
Je sui la mere Dieu, Marie,
qui mon doz fil sanz nul sejor
132 por pecheeurs pri nuit et jor.
Tes chaudes larmes ai veües
et tes prïeres entendues.
Por les services que m'as fais
136 li rois dou ciel toz tes mesfais
par ma priëre te pardone
et sa grace t'envoie et done. »
La douce dame dist aprés
140 as deus angeles qu'il viegnent pres
et de son enfant la delivrent
et se l'enportent tost et livrent
a son ami, le saint hermite,
144 qui a set milles pres habite,
et se li gart dedens son estre
dusqu'a set ans con son oel destre.
Li doi angele mout doucement,
148 quant eurent le commandment,
de l'abbeesse s'aprochierent.
L'enfant dou ventre li osterent,
si l'emporterent a l'ermite,
152 qui mout estoit de grant merite.
« Bele amie, fait Nostre Dame,
dou grant hontage et de l'infame
dont tante larme en as plouree
156 a grant honeur t'ai delivree.
Delivree iez d'un mout biau fil.
Or te garde d'autre peril
par mon conseil autre foïe,
160 car trop m'aroies corecie
et s'en seroit vers toi maris
li haus espeus, li haus maris,
ou tu piece a t'iez marïee.
164 Fame n'est pas mesmarïee,
fait ma dame sainte Marie,
qui a mon doz fil se marie.
Mout doit avoir le cuer mari
168 fame qui fausse tel mari,
et tu, por ce que le faussas,
une mout amere sausse as
a boire ceste matinee.
172 De l'evesque ieres destravee
et laidengie durement,
et nequedent legierement
trespasseras tost cest affaire,
176 car consentir ne puis a faire
anui ne vergoigne a nul fuer
cialz qui me servent de bon cuer. »
Atant de li s'est departie
180 Nostre Dame sainte Marie.
L'abbeesse s'est esvillie.
Mout durement s'est mervillie

quant si legiere s'est sentie.
184 Si grant joie a ne seit que die.
Souz son blïaut boute ses mains,
Mais n'i trueve ne plus ne maint.
Quant ne sent mie dou grant ventre,
188 si grans leece en son cuer entre
et si durement s'esmerveille
ne seit se dort ou se someille.
De fine joie est esbarie.
192 « Douce dame, sainte Marie,
fait la lasse tout em plorant,
c'on t'ai trovee secorant !
Sacree virge glorïeuse,
196 Com iez piteuse !
Com iez douce, com iez benigne !
Haute pucele sainte et digne,
Haute roïne, haute dame,
200 Est il nus hom ne nul fame
qui peüst dire ne retraire
con tu iez douce et debonaire ?
Nennil voir, dame, il n'en est nus.
204 Nus n'en dit tant qu'il n'en soit plus. »
Quequ'ele entendi a ourer
et mout tenrement a plorer
de la leece qu'ele avoit,
208 l'evesques, qui mout bien savoit
par les nonains tout son affaire,
toz eschaufez de li mal faire
a l'abbeÿe fu venus.
212 Des nonains fu grans plais tenus,
et grant murmure eut en covent.
L'une a l'autre eut bien en covent
que l'abbesse honiroit
216 et de noalz toz jors diroit.
Querant la vont par l'abbeïe.
Ce dist l'une : « Je n'en truis mie. »
Ce dist l'autre qu'ele est mucie.
220 Ainz est, refait l'autre, acouchie
en aucun liu par aventure.
Or dou querre grant aleüre !
Ja n'iert en liu ne soit trovee
224 et si sera prise provee. »
N'i remaint chambre ne chambrete,
garderobe ne maisonete
ou ne soit quise isnelement.
228 Tant l'ont cerchie longuement
qu'en sa chapele l'ont trovee
a nus genolz, toute esploree,
devant l'ymage a la pucele
232 qui toz jors est preste et isnele
des siens aidier et conforter.
Ne se vielt pas desconforter
l'abbeesse quant ele entent
236 qu'en son chapitre ensi l'atent
ses evesques, qui tost la mande.
Saignie s'est, si se commande
a la mere le Salveür.
240 N'i volt querre autre plaideür
n'autre advocat n'autre legistre.
Delez l'evesque en plain chapitre
assise s'est si com soloit,
244 mais l'evesques, qui toz boloit
de mautalent, d'ardeur et d'ire,
assez honte li prist a dire.
Honteusement lever l'en fait,
248 et ses nonains toutes affait
fors dou chapitre l'ont boutee.
Onques ne peut estre escoutee.
Mout eut d'anui la sainte fame,
252 mais ce grant blasme et cest infame
souffroit en non de penitance.
Mout grant confort avoit en ce
que bien l'avoit de ce garnie
256 Nostre Dame sainte Marie.
L'evesque a deus clers meürs,
por ce que plus en soit seürs,
aprés l'abbeesse envoiez.
260 « Allez, fait il, et si voiez
priveement s'est grosse ou non.
Mout a esté de haut renon :
se ne me vuel vers li mesfaire
264 devant que sache son affaire. »
A la dame vinrent andui.
Mout eut grant honte et grant anui
quant despoillier la covint.
268 De Nostre Dame li sovint,
et mout doucement l'apela.
Li dui clerc deça et dela
mout longuement l'ont portastee,
272 mais lor entente i ont gastee,
car riens n'i truevent a redire.
A l'evesque le vont redire.
« Nos avons quis, font il, folie.
276 Ele est plus graille et plus polie
c'une pucele de dis ans.
Tant par sont fames mesdisans
et tant de bordes font acroire
280 que nus preudom ne les doit croire. »
L'evesques pas ne s'esjoï
quant ses deus clers parler oï,

car il cuida que loué fuissent
284 et grant avoir pris en eüssent.
« Signor, fait il, mout croi vos ielz,
mais les miens croi la moitié mielz.
Je meïsmes veoir la vueil.
288 Ja m'en diront le voir mi oel. »
L'evesques vient a l'abbeesse,
qui ne fine ne qui ne cesse
de prïer Dieu qu'il la consaut.
292 Mout la laidenge et mout l'assaut.
Ireement jure son chief
que despoillie iert de rechief.
Queque la dame se despoille,
296 la fontainne dou cuer li moille
et arouse toute la face.
Si grant honte a ne seit que face.
Quant ele eut toz les dras ostez
300 et l'evesqus vit les costez
et le ventre graille et poli
mout granz pitiez li prist de li.
As piez li est plorant cheüs.
304 « Dame, engingniez et deceüs,
fait l'evesques, sui laidement.
Por le haut signeur qui ne ment
vos pri qu'aiez de moi merci.
308 Mout ai le cuer taint et nerci
quant vos, qu'avoie tant amee,
par mal consel ai diffamee. »
To tem plorant merci li crie.
312 L'abbesse se rumelie
envers l'evesque durement.
Lez lui s'abaisse isnelement,
en souspirant li prent a dire :
316 « Relevez vos, biaus tres doz sire.
Tout vos pardoing, et Diex si face
par sa douceur et par sa grace. »
Entrebaisié se sont andui.
320 Grant destorbier et grant anui
porpense l'evesques affaire
toutes celes qui cest affaire
ont maintenu et portraitié.
324 Ja n'ara mais le cuer haitié
devant qu'il s'en soit esclairiez.
En chapitre est tost repairiez.
Toutes celes qui ce eurent fait
328 de l'abbeÿe tout affait
welt bouter fors honteusement,
mais l'abbeesse isnelement
en un destor l'evesque en trait.
332 As piez li chiet, se li retrait
tout em plorant la bone fame
en quel mainiere Nostre Dame
l'eut delivree et garantie.
336 Mielz vaut assez qu'ele li die
l'aventure de chief en chief
que ses nonains voie a meschief
ne pormener par abbeÿes
340 ou povres soient et mendies.
A la loenge Nostre Dame
tout li retrait la sainte fame.
L'evesques de ceste merveille
344 sovent se saigne et esmerveille.
Si tenrement pleure et souspire
qu'a painnes puet un seul mot dire.
A jointes mains Dieu en merchie
348 et ma dame sainte Marie.
Deus clers a pris priveement ;
a l'ermitage isnelement
au saint hermite les envoie.
352 N'i a celui l'enfant ne voie
que Nostre Dame i envoia.
Li sainz hermites grant joie a
quant Diex la chose a revelee.
356 Bien leur a dit tout sanz celee
que Nostre Dame l'enfant garde.
Cele qui est de toz biens garde
desqu'a set ans li fait garder.
360 Tant par est biaus que d'esgarder
seroit uns hom ainçois lassés
que regardé l'eüst assez.
Quant l'evesque seut ces noveles,
364 mout li furent plaisanz et beles.
Au setisme an fist l'enfant penre
et se li fist lettres appenre.
De l'enfant fu mout curïeus,
368 car il estoit tant gracïeus,
tant amiables et tant gens
qu'amez estoit de toutes gens.
En peu de tanz eut tant apris
372 qu'il fu haus clers et de haut pris.
Quant li preudom a sa fin vint,
dou bon enfant bien li souvint.
Tant fist l'evesques, ses bons sires,
376 qu'a evesque le fist eslire.
Mout fu sainz hom tant com veschie
et maint bien fist en l'eveschie.
De tout son cuer, de toute s'ame
380 onnoura toz jors Nostre Dame
et servi et magnefia
et, quant Dieu pleut qu'il devia,

sainte fin fist et glorïeuse.
384 Nostre Dame est trop mervilleuse :
se Diex m'aït, qui bien i pensse,
un myracle si doz porpensse
que nus nel porroit porpenser.
388 Ou est qui osast nes penser
que nule fame enfant eüst
qu'en aucun liu n'apareüst ?
Ou est qui osast nes cuidier
392 que nus peüst famme widier
sans sa char fendre ne malmetre ?
Soutilment s'en seut entremetre
la mere Dieu de cest affaire.
396 La douce dame ne vielt faire
chose nule qui ne soit faite.
L'abbeesse, qui s'ert mesfaite,
a son doz fil tost affaita.
400 Maint bon affaitement fait a
la mere Dieu de maint mesfait.
Li doz Diex doinst, que qu'aions fait,
que jamais chose ne façons
404 dont envers lui nos mesfaçons.
Sa douce mere telz nos face
qu'en paradys voions sa face.

Vie des Pères, XX

Nous donnons le texte de l'édition LECOY, avec en notes les variantes de la *Collection lyonnaise*, qui intègre ce récit aux ff. 106rb-109rb (le témoin lyonnais omet le prologue et commence au vers 9294). Quelques finales en –ont à la P6 du passé simple ont été exponctuées et corrigées en –ent. Nous ne les signalons pas.

Si conme il soleaz aoevre
la rose et le boton descoevre
si qu'ele vient a sa droiture,
9268 tot aussi li Deus de nature,
Jhesucriz a cui to tapent,
au pecheor qui se repent
le cuer li desnue et descoevre
9272 si k'il li fet connoistre l'oevre
qui a son sauvement le meine.
Si est cil saiges ki se peine
de ces oevres a bien mener.
9276 De ce se doit chascuns pener
por avoir repos et corone,
que Deus en saint paradis done
a cels, tant com il sont en vie
9280 qui de lui servir ont envie
et par les oevres de bon renon
conoissent et lui et son nom.
Qui de mal fere ne recroit,
9284 mes toz jors sor ces piaz acroit,
si li avient en mout poi d'ore
que si pechié li corent sore
qui a honte le font venir
9288 et l'afondent sanz revenir.
Si fet son preu cil ki s'amende
ainz que ses mals sor lui descende.
Qui trop atent, a mal se gite[1].
9292 Il ot une nonne[2] en Egypte
qui fu bone a Deu et au monde,
et la mere Deu, soule et monde,
qui tot le monde en soi conprist,
9296 en joinece a servir emprist[3]
et bien son servise maintint.
En bones oevres tant se tint
qu'abaesse fu de s'iglise
9300 et par son evesque i fu mise.
Bien sot ces nonains entroduire
et au droit de l'ordre conduire
si que un pou durete estoit[4],
9304 par qoi chascune la doutoit.
Longuement fu et[5] bone et nete.
Mes li maufez ki tot aguete
tendi mout a li decevoir
9308 por l'ame k'il en volt avoir.
A son couchier, a son lever,
por li prendre et por li[6] grever,
et tost et tart tant l'enchauça[7]
9312 que a son voloir la danta,
qar par in point ou il la mist
de joie et d'onor la demist.
Uns joines hom leanz estoit[8],
9316 qui a ses besoinz la servoit
et qui savoit ces privetez,
dont il fu leanz plus doutez.

[1] se gete
[2] une moine
[3] aprist
[4] n'estoit
[5] et *om.*
[6] p. por li g.
[7] la hata
[8] laienz avoit

Celui volt, celui covoita,
9320 son cuer avec le suen bouta.
Mout li fu boins, mout li plesoit[9]
li servises k'il li fesoit,
mes cil garde ne s'en dona
9324 qui de bien servir ce pena.
La nuit une nuit se gisoit,
a son fol talent ce pensoit[10]
et dist[11] : « Fole, ke vueil ge fere,
9328 qui ma grant honor vueil desfere
et vueil perdre le cors et l'arme,
qui sui de ceste meson dame,
et por lechoiz[12] de mon cors
9332 me vueil de tot ce metre hors[13]
por acoler et por besier
et por un garçon aesier ?
Ce ne porroit pas avenir.
9336 Si le voldroie je tenir
por esprover k'il me feroit
et se requerre m'oseroit.
Querre le vois. Je non ferai,
9340 mes demain matin li dirai
que je l'aim et que je le vueil.
Il m'amera plus que son ueil
et bien sai que mon bon fera
9344 et que[14] ceste amor celera. »
Ensi fu l'abaesse prise
et de son sergent fu esprise.
Or le voloit et ore non,
9348 tant c'un jor l'apela par non,
si[15] li dist son proposement
en sa chambre priveement[16]
si conme maufez la deçut.
9352 Tant fist que cele si conçut[17]
et que ses costez[18] et sa pance
mostrerent del fet la provance.
Quant ele se senti enceinte
9356 et de ces amors fu esteinte
la chalor, mout fu esperdue.
Arse volsist[19] estre ou pendue ;
ne li chalsist[20] ke devenist,
9360 mes que de vie a mort venist.
En plorant dist : « Ke devendrai ?
Despite, quel voie[21] tendrai ?
Lasse vilz, lasse defolee[22],
9364 lasse de legier afolee –
de legier ? voire de legier,
quant j'oi chalt cuer et si legier[23],
qui ce requis[24] qu'il me deüst
9368 requerre tant ke il m'eüst[25].
A totes fames ai fet[26] honte,
si sai bien ke l'amende monte[27] :
je m'ocirrai. Non[28] ferai voir ;
9372 honte et pesance vueil avoir
de ce q'ai fet a mes .ii. mains.
Je chastioie mes nonains
de ce dont je suis enjenee[29]
9376 conme ypocrite desenee[30]
et de toutes la plus cheitive.
J'ai contrefete la leissive[31]
qui les draz fet biax[32] et netoie
9380 et en els fere beaz[33] s'ordoie
et tote l'ordure en reçoit.
Ensi cele ou cil ce deçoit
et la leissive[34] contrefet
9384 qui le bien mostre et riens n'en fet[35].
Ensi l'ai-je fet conme cele
qui sa malvestié pas ne cele[36] ;
si est droiz que deserte en aie
9388 tele que toz li mondes voie
et q'a honte en soit mis li cors.
Je doi bien conparer le mors

---

[9] bien li fu, m*oul*t
[10] et son fol talent sospesoit
[11] si dit
[12] lecheri
[13] de tot ce me veil metre hors
[14] que *om.*
[15] se
[16] celeement
[17] tant firent que cele cognuit
[18] si costé
[19] vout
[20] chaucist
[21] vie
[22] deforlee
[23] qui Dieu lessai por ce bergier
[24] quis
[25] m'aist *ante corr.* m'aust *post corr.*
[26] f. ferai h.
[27] je sai bien que li mondes monte
[28] ne
[29] de ce ou je sui encheue
[30] come ypocrite et deceue
[31] lixive
[32] beuz *ante corr.* beauz *post corr.*
[33] et en ex bieus *ante corr.* et en ex biaus *post corr.*
[34] lixive
[35] et puis nel fet
[36] pas non cele

qui me fu dols au comencier,
9392 or m'est egres[37] au depecier.
Depecier ? si m'est durs li quas[38],
que depecier ne le puis pas. »
Ensi cele se dementa
9396 qui durement se redouta.
Sa pesance celer ne pot,
tote s'abeïe le sot
et tant que les nonains[39] alerent
9400 a lor evesque[40] et li conterent
que l'abaesse grosse estoit,
qui bone et chaste estre devoit.
A grant merveille le fet ot
9404 li esvesques quant il le sot.
As dames dist que la iroit
et que le fet amenderoit[41]
par le[42] conseil de ces amis
9408 a un jor qu'il lor ot promis.
Ensi a l'abaesse avint
que le jor que il leanz[43] vint
de ces matines fu venue.
9412 Prise fu mout et esperdue,
qu'au terme fu d'enfant avoir.
Esbahie fu sanz savoir
et sanz conseil d'ome et de fame.
9416 Devant l'imaige Nostre Dame
se mist en croiz tote estendue
come cele qui fu vendue.
La mere Deu sainte[44] requist
9420 a lermes chaudes et li dist[45] :
« Gloriouse virge pucele,
qui bien savez que je sui cele
a cui nuls hon[46] ne doit aidier,
9424 si je vos ossaise proier[47],
de m'aïde vos prieroie
et si, dame, ke je seroie
vostre esclaive d'ui en avant,

[37] apres
[38] cis cas
[39] q. des dames a.
[40] a l'e.
[41] esmenderoit
[42] lo
[43] laienz
[44] la sainte mere Deu
[45] et si dit
[46] a qui nus
[47] vers omis par le copiste ; un correcteur a ajouté dans la marge supérieure « ne secorre ne conseillier »

9428 et d'une chose bien me vant
qu'en toz biens fez tant me tendroie
que m'ame sauve a Deu[48] rendroie.
Mere Deu, chaste[49], simple et sainte,
9432 de cuer dolant, a chiere tainte
vos reclaim conme dolereuse.
Si vos requier je, gloriouse,
ancele et dame, fille et mere,
9436 que vos de ma requeste amere
et de ma fole[50] mesestance
m'envoiez, dame, delivrance.
Douce roïne coronee,
9440 qui por pecheors fuste nee –
por pecheors ? Voire. Coment ?
Qar il ont par vos sauvement
la ou il vos aiment et croient
9444 et de lor mesprisons recroient.
Je vos croi, dame et ai servie
aucune foiz en bone vie
de bon cuer et de bone boche.
9448 Mon servise ci vos reproche
por mon besoing ki pres me chace,
dame, si ne sai que je face,
qu'en cest jor d'hui serai honie
9452 se par vos ne sui[51] garantie.
Or[52] m'aïdiez, pucele sainte,
ou de mon mesfet sui[53] ateinte. »
De fin cuer tant pleinst et ora
9456 et devant l'ymaige plora
qu'en pasmant[54] ce fu endormie.
La mere Deu ki l'ot oïe
li vint devant a son avis[55].
9460 En estant fu devant son vis,
si li dist : « Malvese, malvese,
en grant honor et en grant ese
t'ai tenue por ton servise,
9464 dont conme fole t'es hors mise[56].
Trop vilainement t'es menee,
dont tu es au point amenee
que honte et reproche en avras[57]

[48] que m'arme a Deu salve
[49] haute
[50] de ma tresfolle
[51] soi *ante corr.* sui *post corr.*
[52] Ice
[53] soi *ante corr.* sui *post corr.*
[54] pesmant *ante corr.* pasmant *post corr.*
[55] li vit devant en son avis
[56] t'es desmise
[57] r. n'avras

9468 toz les jors mes ke tu vivras,
se[58] par pitié n'es delivree,
vilz qui estoies enivree[59],
come malvese, conme fole,
9472 du pechié qui le monde[60] afole,
de la luxure dechaciee
qui hors de t'onor t'a chaciee.
Mes a cest point t'aïderai
9476 et une chose te dirai[61]
que, se des ore en avant peches
et a vilain pechié t'aleches,
cest fet te[62] renovelerai
9480 et a perte te chacerai. »
La mere Deu par sa poissance
d'un vallet li fist delivrance
q'onques cele n'en traveilla
9484 ne de dormir ne s'esveilla.
La dame un angle avec li ot,
voire .ii. ; mes par l'un tantost
l'enfant d'iluec en envoia
9488 a un hermite et li manda
que .vii.[63] ans norrir le feïst
et que a letres le meïst[64],
quant il avroit entendement.
9492 Li sains hermites bonement
trestoz joious reçut l'enfant
et le coucha en son devant.
Esbaihiz fu, qar il n'avoit
9496 feme ne lait, si ne savoit
coment l'enfant norrir peüst
si q'a la mere Deu pleüst.
Ensi con il ce dementoit
9500 et en[65] cele pensee estoit,
si vit venir delez un bois
une serve et chiens jusq'a .iii[66].
qui la serve si pres sivoient
9504 qu'a pou qu'il ne l'aconsivoient.
La beste vint droit au reclus
et li hermites leva sus,

[58] si
[59] vis qui estoies environee
[60] le mont
[61] Vers omis à la copie ; le correcteur insère en bout de la ligne précédente « et hastif secors te ferai »
[62] cest forfet
[63] iiii
[64] lo meit
[65] en *om.*
[66] et de chiens trois

la cerve en sa celle reçut,
9508 puis ferma l'uis. Ensi deçut
les chiens qui au dehors ulerent,
tant que par anui s'en alerent.
La cerve mout aplanicha
9512 et sa grant soif li estencha.[67]
Let ot, qar ele estoit femele,
bien l'aperçut a sa mamele
et bien sot que la beste mue
9516 fu de par Deu leanz[68] venue.
Maintenant cele part ce tret,
del let en une buite tret
c'onques la beste ne se mut,
9520 mes tot en pes devant lui jut.
Del let l'enfant acorneta
et bollie li apresta
dont il chascun jor le pessoit,
9524 quant il de plorer l'empressoit.
Bien le sot lever et couchier
et baignier por lui miex frogier,[69]
et la cerve adés li venoit,
9528 qui a hore let li donoit.
Quant l'abaesse s'esveilla,[70]
son ventre et ces costez bailla,
si sot que delivree[71] estoit
9532 de l'enfant dont si ce doutoit,
et en son coraige tost sot
ce que[72] la dame dit li ot
et de l'ermite qui avoit
9536 son enfant que norrir devoit.
A jointes mains, a cuer[73] enclin,
plein de grant repentance[74] et fin,
a lermes que de joie fist,
9540 la dame mercia et dist :
« Dame qui m'avez rachatee
et de si grant honte gitee,
bien m'avez gaaignee a droit,
9544 si vos en promet orendroit
que toz les jors que je vivrai
vostre memoire en cuer avrai,
et por essaucier vostre non
9548 de cors et d'ame vos faz don,

[67] li bons hon et boire dona
[68] laienz
[69] por li meuz aisier
[70] se leva
[71] delivre
[72] quant que
[73] de cuer
[74] repentiment

si ke l'arme nete sera
et li cors droite voie ira.
Douce mestrece, douce amie,
9552 je ne vos oublierai mie.
L'oublier ne ferai je pas. »
Li esvesques isnel le pas,
qui ot les nonains aünees
9556 et a lor chapitre menees,
l'abaesse manda, qui vint
et qui saigement ce contint.[75]
Li esvesques, qui la haï,[76]
9560 li dist : « Dame abaesse, ahi !
Com je sui de vos esmeüz
et de vos oevres deceüz !
A vostre vie m'acordoie
9564 por les biens que j'en vos cuidoie,
et vos estes grosse d'enfant,
si con l'en me fet entendant.
Si avez fet honte a vostre ordre
9568 et a Deu, dont vos pas estordre
ne devez sanz grant honte avoir ;
ne vos en tenseroit avoir,
priere ne don de nului
9572 que je ne vos en face anui.
Vostre guile sera seüe,
fause ypocrite aconseüe[77],
qui le biau[78] dehors monstrïez
9576 et en pechié vos voutrïez
si conme li pors en la boe.
Vos fesïez la chape a choe
qeinse me dire, tele sui
9580 qui doi bien chastïer autrui. »
La dame l'esveque escolta,
qui ces menaices pou douta :
« Sire, fet ele, mout m'avez
9584 assaillie, et si ne savez[79]
la verité de ceste chose[80].
Se qui que soit me het et chose[81]
par son orgoil et[82] par envie,

[75] Vers omis à la copie ; le correcteur insère en bout de la ligne précédente « son concille oianz totes tint »
[76] de la haï
[77] aconsegue
[78] qui le bien
[79] et si n'en avez
[80] oi verité de ceste chose
[81] me h. en chose *ante corr.* me het ou chose *post corr.*
[82] ou

9588 si de legier ne creez mie,
mes bien me fetes esprover,
et se en moi poez trover
vilanie ne mesprison,
9592 bien en aie mon guerdon[83]. »
Li esvesques, qui conut[84] bien
qu'ele disoit reson et bien,
en une chambre l'envoia
9596 et por esprover li bailla
un arcediakre et .vi. dames
qui sorent privetez de fames
et qui l'abaesse haoient
9600 por le crime[85] q'en li cuidoient.
Amont et aval la cercherent,
mes vice nul point n'i troverent
ne en ventre ne en mamele
9604 ne q'en une simple pucele.
Li arcediacres s'en vint,
qui les nonains por foles tint ;
a l'esvesque dist que c'estoit
9608 mençonge, que pas n'en doutoit ;
et les .vi. tot a un acort
distrent qu'eles avoient tort,
quant la proive veüe avoient
9612 par qoi savoir bien[86] le devoient.
Les autres nonains s'esbaihirent,
qui grant noise en chapitre firent
et distrent bien que voirs estoit,
9616 que nule d'eles n'en dotoit.
Li evesques, ki n'avoit cure
de lor noise et[87] de lor murmure,
autres nonains o soi mena,
9620 del fet esprover se pena.
L'abaesse tant esproverent
que totes et tuit la troverent
seine[88] de ce dont il l'avoient
9624 acusee, et ke bien savoient.
Li evesques, qui fu humains,
tint por musardes les nonains ;
ne sai quantes hors en chaça
9628 et de laienz les effaça
por ce qu'el l'orent fet muser
et lor abaesse acuser,
qui en pes remainst[89] en son leu

[83] giardon
[84] conoist
[85] por la crieme
[86] por quoi bien savoir
[87] et *om.*
[88] salve

9632 et qui 'oblia pas le veu
de la gloriouse honorer.
Li evesques s'en volt aller
et voloit monter erranment,
9636 quant l'abaesse belement
li proia que tant remainsist
que sa confession oïst,
et il si fist mout bonement,
9640 et cele tot son[90] errement
qu'ele ot fet li dist mot a mot,
que celee nule n'i ot, [91]
et de la mere Deu coment
9644 li ot fet son delivrement
et de l'enfant et de l'ermite.
Quant sa volenté li ot dite,
li evesque li dist : « Amie,
9648 ne vos enorgueillissiez[92] mie,
se la dame en bonté parfete
vos a misericorde fete.
Fuiez toz pechiez et servez
9652 la dame q'a servir avez,
qui de tel peril vos a trete.
– Beau pere, de pensee nete,[93]
de pure char et de cuer fin
9656 la servirai jusqu'en la fin[94].
– Vos dites bien. » Enprés l'asot,
de leanz ce parti tantost,
entalentez mout de savoir
9660 s'ele li avoit conté[95] voir.
Jusq'a tierce chevalcha tant
qu'il trova l'ermite et l'enfant.
Les enseignes vit et conut
9664 que la dame li reconut
et par l'ermite sot il bien
que menti ne li ot de rien.
A grant merveille le fet ot
9668 que hom mortex fors lui ne sot.
De l'ermite parti atant,
mes ainz li pria de l'enfant.
Après vos cont de l'abaesse
9672 qui vers l'enemi fu[96] engresse
por le pechié qu'ele avoit fet.
Por espeneïr le forfet
son cors mist a perte et a peinne,
9676 si ke sor li n'ot nerf ne veinne
qui n'en eüst son guerdon[97]
por avoir merci et pardon ;
et les nonains qui l'encuserent,
9680 qui por voir dire s'amuserent,
arriere revenir les fist
et el point de devant les mist.
Tant geüna, tant se bati,
9684 tant servi Deu, tant s'amati
et tant servi la dame seinte
que sa mesprisons fu esteinte
et que Dex de saint parevis
9688 li fist doaire a son devis
par ce qu'el monde s'aquita
et que sanz pechié devia.
Li hermites norri l'enfant,
9692 qui fu prouz et vistes avant
qu'il eüst les .vii.[98] ans passez,
et si sot de letres assez.
Li evesque ki mout l'amoit
9696 et qui de fons levé l'avoit,
de l'ermitaige l'en mena,
rente en s'yglise li dona
et mestre por lui entroduire
9700 conme cil qui bien le sot duire.
Son mestre ama, son mestre crut
qui en grant clergie l'acrut,
assez sot et decrez et loiz,
9704 la grace ot de clers et de lais.
Li evesque qui mout l'ama[99]
de quant que il pot l'avança,[100]
quar a lui amer l'atissoit[101]
9708 ce que chascuns bien en disoit,
et il veoit bien sa provance
et sot le fet de sa nessance[102]
que la mere Deu fet avoit,
9712 por qoi plus amer le devoit.
Mors qui par tot se met[103] et bote
ne de son fet nului[104] ne dote
a sa fin cel evesque mist

[89] remast
[90] senz
[91] qu'onques celé n'i ot mot
[92] ergoillisez vos
[93] L'abaesse li dit « Bel mestre »
[94] tresqu'a la fin
[95] dit
[96] qui fu vers l'enemi
[97] guiardon
[98] vi
[99] m*ou*lt chier l'ot
[100] l'avança de quant que il pot
[101] quar amer li si l'atisoit
[102] et sot son get et sa naissance
[103] se fiche
[104] negun

9716 et de ces honors le demist,
tant que par volenté devine,
sanz fere apel et sanz covine[105],
cil joines clers fu esleuz
9720 por ce qu'a bon fu conneüz.
Se li chapitre qui or corrent
de vilz papelars, qui devorent
les biens que Deus prestez lor a,
9724 fuissent de cel chapitle la,
rancune et debat i sorsist,
quar chascuns estre le volsist.
Bien savez qu'ensi ne vint pas
9728 a esvesque sainz Nicholas
ne meint abé ne meint prodome.
Mes a ce venue est la some
qu'a force d'amis ou d'avoir
9732 vuelent[106] les eveschiez avoir
et Rome, qui as dons s'acorde
ne ne vuet[107] que riens li estorde,
conferme toz, et blans et noirs,
9736 quant enborsez est li avoirs.
Si font evesques de chauciees[108],
qui toz jors ont les mains hauciees[109]
por seignier et qui plus n'en font[110].
9740 Ensi les prelaz qui or sont
seignent[111] sanz nul bien enseignier,
si se duelent por els enseignier[112],
quant bien ne sevent ne ne font
9744 si conme pechiez les confont. [113]
Cil tint s'esvechié longuement,
bien i vesqui et saintement.
Ensi Deus a bien l'atorna
9748 et de totes mors l'aorna
n'onques ne sot dont il fu nez,
et si s'en fui il mout penez
coment il le poïst savoir,
9752 mes onques riens ne sot de voir. [114]

Par cest conte doivent avoir
pecheor confort et savoir
que tuit doivent la dame amer
9756 et sa grant douçor reclamer,
non por son preu, mes por les noz.
Bien est maleürez et soz
qui de li servir se recroit,
9760 que son cors et s'ame deçoit.

---

[105] envie
[106] volont
[107] vout
[108] chalçors
[109] m. au cors
[110] por seigner ne plus n'en feront
[111] seignont *sine corr.*
[112] por euz seigner
[113] Ces deux vers manquent.
[114] La fin du texte est différente : « La virge qui l'abaesse aida / et de l'enffant la delivra / a Jhesucrist son fil preieit / de toz pechez nos delivreit. Amen ».

Deuxième collection anglo-normande, XIII

Nous donnons le texte de l'édition KJELLMAN, 1922

Aürez tuz la benurée,
A tuz dis mes seit honuré,
Ke mustra sa duzur grant,
4 Cum vus cunterai en avant
De une abbesse, ke fu mult orgoiluse,
Dedeignant & suspeçunuse.
En le ordre trop ardante esteit,
8 E sanz descreciun mult feseit ;
Pur la reddur ke il juirunt
Tutes le sorurs li haïrent,
De ces sorurs nul plet ne tint,
12 E ausi aprés li avint ;
Orgoil ne vendra ja ben a chef,
De cest abbesse oiez meschef,
Ke a ces sorurs fist hunte meinte.
16 Atant avint ke ele fu enseinte ;
Ele en devint mult angussouse,
Ke en avant fu mult orgoiluse.
Ore s'est doleruse clamée,
20 Pur ceo ke ele ne fu gueres amé.
Atant si pensa estreitement
Coment le freit plus cointement ;
Une enprist de ces sorurs,
24 Ou ele fiance ust greinurs –
Cele fu en France trové,
L'abbesse l'out nori & amée –
Si la fist sa prioresse.
28 Sovent li fist bele promesse,
Si la losinga de jur en jur
Ke ele ust vers lui greinur amur,
E tant privé la feseit
32 Ke sun consail tut le diseit.
Au drein dist cete aventure,
Ke tant li sembla pesante & dure.
Ha ! tricherie, honi seez tu
36 De Deu del cel & de sa vertu !
Cete felonesse ke dust celer
Le consail sa dame & conseiler,
Kar ele fu de lui sure
40 Par sa grant mal aventure,
A totes dist ele & descoveri
Kanke ele aveit oï de li ;
Tant le cunta celéement…
44 […]
Tant le cunta cele & cele
Ke l'arcedekene oï la novele ;
L'ercedekene celer ne pout
48 Ke l'esveke par li nel sout.
Grant brut en fist & mult grant noise
De la desordiné & de la malvoise.
L'abbesse en lessa meinte lerme,
52 Kar ele aprosa mult sun terme;
Les nonaines pensent coment le frunt,
Kar le abbesse deposerunt,
U ele deit estre ars en fin ;
56 Ne deit aver autre destin.
L'esveke mandent & cil vient,
L'abbesse estrangement le crent,
Ne ad al covent noyle nonaine
60 Ke deI pleindre ne se peine.
La gent ke o l'aveske furent,
Quant la malveisté en surent,
Diseint ben: « Ceo n'est pas dreit
64 Ke entre cristiens venir deveit
Femme de si male renomée. »
Mult fu grant la criée,
Tuz la gabent, tuz le defient,
68 A grant ire la maldient.
L'abbesse de ceo suspire & gent,
Ke 'ele ne se tue, a poi se tent ;
Ne purroi pas ben descrire
72 La grantdolur & le martyre
Ke fu al queor de la cheitive ;
Mult li peise ke ele est vive;
Pensers & angusse le travailent,
76 E tuz socurs ore li failent,
Ne ele ne set ke li est a fere
Ne de ky eIe pusse socur quere,
Fors en la gloriuse mere,
80 La duce, la franche, la virgine enterre,
U tuz li peccheür se fient
E tuz les cheitifs merci crient.
A cele ke n'escundit mie
84 En angusse sa grant aïe
A nul cheitif ke la requert –
Tute duzur a lui afert –
Ceste se fie ne mie en vein,
88 K'ele li aida, seez certein.
Ceste cheitive sanz demoré
Devant sun alter est alé,

Suspire & gent & merci crie
92 A la tresfranche seinte Marie,
Ausi cum Deu nasqui de li,
Ke ele en pringe de lui merci,
Sicum ele est plein ,de duçur, .
96 En cest bosoin li seit sucur ;
Devant la dame fist cest oresun
Od lermes, od grant devociun.
La dame ne li fa.ili mie,
100 Kar ben ad sa preere oïe.
Pur la dolur issi kaï
Ke la cheitive endormi
Devant le autel u ele jut ;
104 E nostre dame li apparut
Od trop bele compaignie
Des angeles dunt ele est servie.
Li dist, cum ele fu corocée,
108 Coment ele fu si ossé
Dedenz la seinte religiun
Fere si grant mesprisiun.
Quant de paroles l'ot ben batue,
112 Cele ke fu dolente & mue
Se reconist & merci crie
A la dame de sa folie.
La gloriuse grant pité en prent,.
116 Si la conforte mult ducement. »
Tant cum la dame le vet confortant,
La peccheresse enfanta enfant,
Tut en dormant cum fere dut;
120 Unke la reine ne se mut.
Dunke se turna la reïne,
La tresduce, la franche & fine,
As angeles dit: « Pernez l'enfant,
124 Si le portez demeintenant
A cele hermite ke tant me aime,
Ke envers moy tuz jurs se cleime,
Si li dites de la meie part
128 Ke cest enfant mult me gard,
Ke il le nurisse en tute guise.
Jeo le voil aver a mun servise. »
Les angeles ceo funt demeintenant,
132 La dame s'en parti atant.
Tant cum cete pité fu,
En chapistre est grant noise mu
Del desordre & de la huntage
136 De l'abbesse & de sun putage.
L'esveske enveit demeintenant
Ke ele seit mené avant
Od deshonur mult vilement,
140 Sicum a tel huntage apent.
Mené fu, si vint avant;
L'esveske envea tut errant
Veiles nonaines pur planier
144 Sun flanc, sun ventre & manier.
La verité de la parole
De cele deslavée fole
N'i troverunt, si ben nun,
148 Dunt aveit grant confusiun.
A l'esveske dient mult ben
Ke n'i troverunt nule ren
Dunt ele deive hunte aver.
152 L'esveske enveit pur mels saver,
E cil li dient autretel
Ke il n'i troverunt semblant ne el.
Il envea altres assez,
156 Ke memes l'unt nunciez.
L'esveske pur estre plus certein
Il memes ala en derein,
Si la vit joiuse & lée
160 Ne de nule l'en encumbré.
Atant se coruce estrangement
A ceus ke firent l'encusement.
Tantost sanz plus de demorer
164 Fist un mult grant fu alumer ;
Ardre voleit & mettre a hunte
Ke avant li cunterent le cunte.
Kant l'abbesce ceo veit & entent
168 Ke mis serunt a dampnement,
Ele ne poet suflrir mie
Ke mors soient pur sa folie.
As piez al veske s'estent
172 E crie merci pitusement ;
De tut en tut cunté li ad
Coment la merci Deu li savad
De la folie & de sa hunte,
176 De tut en tut conta sun cunte.
L'esveke se merveile estrangement
De merveiluse avenement
Ke avint solun la folie;
180 Par la duce seinte Marie
Remist la peccheresse quite.
L'esveske envea deske a l'hermite ;
Cum ele le out dit, trova l'enfant,
184 Dunke fist l'esveske joe grant.
Puis soffri ke il esteit si granz
Ke il fu de l'age de set anz,
Puis le prist l'esveske a sei ;
188 Savez, seinurs, le pur quei :
Norir & aprendre le volt,
Cum la dame commandé l'oth ;

En sun servise mult ben l'aprist
192 E bon clerc & entendant le fist.
Après sa mort esveske fu
Pur la duçur & la vertu
De la gloriuse Marie,
196 E si ben mena sa vie
Ke tut le muncle s'enmerveila
De la vie ke il mena.
La duce dame amad a plein,
200 Ke ben la sauva au drein.
Prium tuz la gloriouse,
Ke est mere Deu e spuse,
Si veraiment cum la peccheresce
204 Delivera, ke fu en grant destresce,
Nus defende en ceste vie
De pecché, hunte & vileinie,
E nus seit si bon confort
208 Ke ad lui seum après la mort. Amen.

Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, XXI

Texte de l'édition DUTTON, 1971

Sennores e amigos, companna de prestar, 500
deqe Dios se vos quiso traer a est logar,
aún si me quissiéssedes un poco esperar,
en un otro miraclo vos querría fablar.

De un otro miraclo vos querría contar, 501
qe fizo la Gloriosa, estrella de la mar,
si oírme quisiéredes bien podedes jurar
qe de mejor boccado non podriédes tastar.

Ennos tiempos derechos qe corrié la verdat, 502
qe non dicién por nada los omnes falsedat,
estonz vivién a buenas, vinién a vegedat,
vedién a sus trasnietos en séptima edat.

Facié Dios por los omnes miráculos cutiano, 503
ca non qerié ninguno mentir a su christiano,
avién tiempos derechos ivierno e verano,
semejava el sieglo qe todo era piano.

Si pecavan los omnes, fazién bien penitencia, 504
perdonávalis luego Dios toda malqerencia,
avién con Jesu Christo toda su atenencia,
quiérovos dar a esto una buena sentencia.

De una abbatissa vos quiero fer conseja, 505
qe peccó en buen punto como a mi semeja,
quissiéronli sus duennas revolver mala ceja,
mas no·l empedecieron valient una erveja.

En esta abbadesa yazié mucha bondat, 506
era de grant recabdo e de grant caridat,
guïava su conviento de toda boluntat,
vivién segund la regla en toda onestat.

Pero la abbadesa cadió una vegada, 507
fizo una locura que es mucho vedada ;
pisó por su ventura yerba fuert enconada,

quando bien se catído, fallóse embargada.

Fo·l creciendo el vientre en contra las terniellas, 508
fuéronseli faciendo peccas ennas masiellas,
las unas eran grandes, las otras más poquiellas,
ca ennas primerizas caen estas cosiellas.

Fo de las companneras la cosa entendida, 509
non se podié celar la flama encendida,
pesava a las unas que era mal caída,
mas placiélis sobejo a la otra partida.

Apremiávalas mucho, teniélas encerradas, 510
e non lis consintié fer las cosas vedadas ;
querién veerla muerta las locas malfadadas,
cunte a los prelados esto a las vegadas.

Vidieron qe non era cosa de encobrir, 511
si non, podrié de todas el dïablo reír ;
embïaron al bispo por su carta decir
qe non las visitaba, e deviélo padir.

Entendió el obispo enna mesagería, 512
o qe avién contienda o fizieron follía ;
vino fer su officcio, visitar la mongía,
ovo a entender toda la pletesía.

Dessemos al obispo folgar en su posada, 513
finqe en paz e duerma elli con su mesnada,
digamos nos qé fizo la duenna embargada,
savié que otro día serié mal porfazada.

Cerca de la su cámara do solia albergar, 514
tenié un apartado, un apuesto logar,
era su oratorio, en qe solié orar,
de la Gloriosa era vocación el altar.

Y tenié la imagen de la sancta Reína, 515
la qe fue pora'l mundo salut e medicina,
teniéla afeitada de codrada cortina,
ca por todos en cabo éssa fue su madrina.

Savié qe otro día serié mal porfazada, 516
non avié nul' escusa a la cosa provada ;
priso un buen consejo la bienaventurada,
esto fue maravilla como fue acordada.

Entró al oratorio ella sola, sennera, 517
non demandó consigo ninguna compannera,
paróse desarrada luego de la primera,

mas Dios e su ventura abriéronli carrera.

Devatióse en tierra delante el altar, 518
cató a la imagen, empeçó a plorar,
« ¡ Valme – disso – Gloriosa, estrella de la mar,
ca non he nul consejo que me pueda prestar.

Madre, bien lo leemos, dizlo la escriptura, 519
qe eres de tal gracia e de tan grant mesura
qe qui de voluntad te dice su rencura,
tú luego li acorres en toda su ardura.

Accorist a Theóphilo qe era desperado 520
qe de su sangre fizo carta con el Peccado,
por el tu buen consejo fue reconcilïado,
onde todos los omnes te lo tienen a grado.

Tú acorrist, Sennora, a la Egiptïana, 521
qe fue peccador mucho, ca fue mugier liviana ;
Sennora benedicta, de qui todo bien mana,
dáme algún consejo ante de la mannana.

Sennora benedicta, non te podí servir, 522
pero améte siempre laudar e bendezir ;
Sennora, verdat digo e non cuido mentir,
querría seer muerta si podiesse morir.

Madre del Rey de Gloria, de los Cielos Reína, 523
mane de la tu gracia alguna medicina ;
libra de mal porfazo una mugier mezquina,
esto si tú quieres puede seer aína.

Madre, por el amor del tu Fijo querido, 524
Fijo tan sin embargo, tan dulz e tan complido,
non finqe repoyada, esta merced te pido,
ca veo qe·m segudan sobre grant apellido.

Si non prendes, Sennora, de mí algún consejo, 525
veo mal aguisada de essir a concejo ;
aquí quiero morir en esti logarejo,
ca si allá issiero, ferme hán mal trebejo.

Reína coronada, tiemplo de castidat, 526
fuent de misericordia, torre de salvedat,
faz en aquesta cuita alguna caridat,
en mí non se agote la tu grant pïadat.

Quiero contra tu Fijo dar a ti por fianza, 527
que nunca más non torne en aquesta erranza,
Madre, si fallesciero, faz en mí tal venganza,

que tod el mundo fable de la mi malandanza. »

Tan afincadamientre fizo su oración, 528
que la udió la Madre plena de bendición ;
com qui amodorrida vío grant visïón,
tal que devié en omne fer edifficación.

Traspúsose la duenna con la grant cansedat, 529
Dios lo obrava todo por la su pïadat ;
apareció· la Madre del Rey de magestat,
dos ángeles con ella de muy grant claridat.

Ovo pavor la duenna e fo mal espantada, 530
ca de tal visïón nunqa era usada,
de la grant claridat fo mucho embargada,
pero de la su cuita fo mucho alleviada.

Díssoli la Gloriosa : « Aforzat, abbadessa, 531
bien estades comigo, non vos pongades quessa,
sepades que vos trayo una buena promessa,
mejor qe non querrié la vuestra prioressa.

Non ayades nul miedo de caer en porfazo, 532
bien vos ha Dios guardada de caer en ess lazo,
bien lis hid aosadas a tenerlis el plazo,
non lazrará por esso el vuestro espinazo. »

Al sabor del solaz de la Virgo preciosa 533
non sintiendo la madre de dolor nulla cosa,
nació la creatura, cosiella muy fermosa,
mandóla a los ángeles prender la Gloriosa.

Díssolis a los ángeles : « A vos ambos castigo, 534
levad esti ninnuelo a fulán mi amigo ;
dezidli qe·m lo críe, yo assín gelo digo,
ca bien vos creerá, luego seed conmigo. »

Moviéronse los ángeles a muy grant ligereza, 535
recabdaron la cosa sin ninguna pereza,
plógo·l al ermitanno más qe con grant riqueza,
ca de verdad bien era una rica nobleza.

Recudió la parida, fízose sanctiguada, 536
dizié: « ¡ Valme, Gloriosa, reína coronada !
¿ Si es esto verdat o si so engannada ?
Sennora beneíta, ¡ val a esta errada ! »

Palpóse con sus manos quando fo recordada, 537
por vientre, por costados, e por cada ijada,
trobó so vientre llacio, la cinta muy delgada,

como mugier qe es de tal cosa librada.

Non lo podié creer por ninguna manera, 538
cuidava que fo suenno, non cosa verdadera,
palpóse e catóse la begada tercera,
fízose de la dubda en cabo bien certera.

Quand se sintió libre la prennada mesquina, 539
fo el saco vacío de la mala farina,
empezó con grant gozo cantar « Salve Regina »,
qe es de los cuitados solaz e medicina.

Plorava de los ojos de muy grant alegría, 540
dicié laudes preciosas a la Virgo María,
non se temié del bispo nin de su cofradría,
ca terminada era de la fuert malatía.

Plorava de los ojos e facié oraciones, 541
dicié a la Gloriosa laudes e bendiciones,
dizié : « Laudada seas, Madre, todas sazones,
laudarte deben siempre mugieres e barones.

Era en fiera cuita e en fiera pavura, 542
caí a los tos piedes, díssite mi ardura,
acorrióme, Sennora, la tu buena mesura,
deves seer laudada de toda creatura.

Madre, yo sobre todos te devo bendezir, 543
laudar, magnificar, adorar e servir,
qe de tan grant infamia me dennesti guarir ,
que podrié tod el mundo siempre de mí reír.

Si esta mi nemiga issiesse a concejo, 544
de todas las mugieres serié riso sobejo.
quant grand es e quant bono, Madre, el to consejo,
no lo asmarié omne nin grand nin poqellejo.

La merced e la gracia que me dennesti fer, 545
non lo sabría, Madre yo a ti gradecer
nin lo podría, Madre, yo nunqa merecer,
mas non cessaré nunqa gracias a ti render. »

Bien fincarié la duenna en su contemplación, 546
laudando la Gloriosa, faziendo oración,
mas vínoli mandado de la congregación
qe fuesse a cabillo facer responsïón.

Como en el porfazo non se temié caer, 547
fo luego a los piedes del obispo seer ;
quíso·l besar las manos, ca lo devié fazer;

mas él non gelas quiso a ella ofrecer.

Empezóla el bispo luego a increpar, 548
qe avié fecha cosa por qe devié lazrar,
e non devié por nada abadessa estar,
nin entre otras monjas non devié abitar.

« Toda monja qe face tan grand desonestat, 549
qe non guarda so cuerpo nin tiene castidat,
devié seer echada de la socïedat,
allá por do quisiere faga tal suciedat. »

« Sennor – díssoli ella – ¿ por qué me maltraedes ? 550
Non so por aventura tal como vos tenedes. »
« Duenna – disso el bispo – ¿ por qé vos lo neguedes ?
Non seredes creída, ca a provar seredes. »

Duenna – disso el bispo – essit vos al ostal, 551
nos avremos consejo, depués faremos ál. »
« Sennor – disso la duenna – non decides nul mal,
yo a Dios me comiendo, al qe puede e val. »

Issió la abbadessa fuera del consistorio, 552
como mandó el bispo, fo pora'l diversorio ;
fizieron su cabillo la ira o el odio,
amasaron su massa de farina de ordio.

Díssolis el obispo : « Amigas, non podemos 553
condepnar esta duenna menos que la provemos. »
Díssoli el conviento : « De lo qe bien savemos,
sennor, en otra prueva nos ¿ por qé entraremos ? »

Díssolis el obispo: « Quando fuere vencida, 554
vos seredes más salvas, ella más cofondida,
si non, nuestra sentencia serié mal retraída,
no li puede en cabo prestar nulla guarida. »

Envïó de sos clérigos en qui él más fiava, 555
qe provassen la cosa de qual guisa estava ;
tolliéronli la saya maguer qe li pesava,
falláronla tan secca qe tabla semejava.

Non trovaron en ella signo de prennedat, 556
nin leche nin batuda de nulla malveztat ;
dissieron : « Non es esto fuera grant vanidat,
nunqa fo lebantada, tan fiera falsedat. »

Tornaron al obispo, dissiéronli : « Sennor, 557
savet qe es culpada de valde la seror ;
quiquier qe ál vos diga, salva vuestra onor,

dizvos tan grant mentira, qe non podrié mayor. »

Cuidóse el obispo qe eran decebidos, 558
qe lis avié la duenna dineros prometidos ;
dixo: « Donnos maliellos, non seredes creídos,
ca otra quilma tiene de yuso los vestidos. »

Disso : « Non vos lo quiero tan aína creer, 559
o sodes vergonçosos, o prisiestes aver,
yo quiero esta cosa por mis ojos veer,
si non, qui lo apuso lo deve padecer. »

Levantóse el bispo ond sedié assentado, 560
fo pora l'abbadessa sannoso e irado ;
fizoli despujar la cogulla sin grado,
provó qe˙l aponién crimen falsso provado.

Tornóse al conviento bravo e muy fellón : 561
« Duennas – disso – fiziestes una grand traición ;
pussiestes la sennora en tan mala razón
qe es muy despreciada vuestra religión.

Esta cosa non puede sin justicia passar, 562
la culpa qe quissiestes vos a ella echar,
el decreto lo manda, en vos deve tornar,
qe devedes seer echadas d'est logar. »

Vío la abbadessa las duennas mal judgadas, 563
qe avién a seer de la casa echadas ;
sacó apart al bispo bien a quinze passadas,
« Sennor – disso – las duennas non son mucho culpadas.

Díssoli su facienda, por qe era pasada, 564
por sos graves peccados cómo fo engannada ;
cómo la acorrió la Virgo coronada,
si por ella non fuesse, fuera mal porfazada.

E cómo mandó ella el ninnuelo levar, 565
cómo al ermitanno gelo mandó criar :
- « Sennor, si vos quisiéredes podédeslo provar,
por caridat, non pierdan las duennas el logar.

Más quiero yo sennera seer embergonzada 566
qe tanta buena duenna sea desamparada.
Sennor, merced vos pido, parcid esta vegada,
por todas a mí sea la penitencia dada. »

Espantóse el bispo, fo todo demudado, 567
disso : « Duenna, si esto puede seer provado,
veré don Jesu Christo qe es vuestro pagado,

yo mientre fuero vivo, faré vuestro mandado. »

Envïó dos calonges luego al ermitanno 568
probar esto si era o verdat o enganno ;
trovaron al bon omne con ábito estranno
teniendo el ninnuelo envuelto en un panno.

Mostrólis el infant rezién nado del día, 569
disso que lo mandara criar Sancta María ;
qui en esto dubdasse, farié grant bavequía,
ca era verdat pura, e non vallitanía.

Tornaron al obispo luego con el mandado, 570
dissiéronli por nuevas lo qe avién provado :
« Sennor – dissieron – d'esto seï certificado,
si non, farás grant yerro, ganarás grant peccado. »

Tóvose enna duenna el bispo por errado, 571
cadióli a los piedes en el suelo postrado,
« Duenna –disso – mercet, ca mucho so errado,
ruégovos que me sea el yerro perdonado. »

Sennor – disso la duenna – por Dios e la Gloriosa 572
catat vuestra mesura, non fagades tal cosa :
Vos sodes omne sancto, yo peccadriz doliosa.
si en ál non tornades, seré de vos sannosa. »

La duenna con el bispo avié esta entencia, 573
mas finároнlo todo en buena abenencia.
Jamás ovieron ambos amor e bienquerencia,
ençerraron su vida en buena pacïencia.

Metió paz el obispo enna congregación, 574
amató la contienda, e la dissenssïón,
quand quiso despedirse, diólis su bendición,
fo bona pora todos essa visitación.

Embïó sus saludes al sancto ermitanno, 575
como a buen amigo, a cuempadre fontano,
que criase el ninno hasta'l seteno anno,
desend él pensarié de ferlo buen christiano.

Quando vino el término, los siet annos passados, 576
envïó de sos clérigos dos de los más onrrados,
qe trasquiessen el ninno del mont a los poblados,
recabdáronlo ellos como bien castigados.

Adussieron el ninno en el yermo criado, 577
de los días qe era, era bien ensennado ;
plógoli al obispo, fo ende muy pagado,

mandó˙l poner a letras con maestro letrado.

Issió mucho bon omne en todo mesurado, 578
parecié bien qe fuera de bon amo criado.
Era el pueblo todo d'elli mucho pagado,
quando murió el bispo diéronli el bispado.

Guïólo la Gloriosa que lo dio a criar, 579
savié su obispado con Dios bien gobernar,
guïava bien las almas como devié guiar,
sabié en todas cosas mesura bien catar.

Amávanlo los pueblos e las sus clerezías, 580
amavánlo calonges e todas las mongías,
todos por ond estavan rogaban por sos días,
fuera algunos foles qe amavan follías.

Quando vino el término qe ovo de finar, 581
no lo dessó su ama luengamiente lazrar ;
levólo a la Gloria, a seguro logar
do ladrón nin merino nunqua puede entrar.

A la Virgo gloriosa todos gracias rendamos, 582
de qui tantos miraclos leemos e probamos ;
ella nos dé su gracia qe servirla podamos,
e nos guíe fer cosas por ond salvos seamos.Amen.

Alphonse X, *Cantigas de Santa María*, 7

Texte de l'édition Mettmann

Santa Maria amar
devemos muit' e rogar
que a ssa graça ponna
sobre nos, por que errar
non nos faça, nen peccar,
o demo sen vergonna.

Porende vos contarey
un miragre que achei
que por huna badessa
fez a Madre do gran Rei,
ca, per com' eu apres' ei,
era-xe sua essa.
Mas o demo enartar
a foi, por que emprennnar
s' ouve dun de Bolonna,
ome que de recadar
avia e de guardar
seu feit' e sa besonna.
Santa Maria amar…

As monjas, pois entender
foron esto e saber,
ouveron gran lediça;
25 ca, porque lles non sofrer
quería de mal fazer,
avian-lle mayça.
E fórona acusar
ao Bispo do logar,
30 e el ben de Colonna
chegou y; e pois chamar
a fez, veno sen vagar,
leda e mui risonna.
Santa Maria amar…

35 O Bispo lle diss' assi:
«Dona, per quant' aprendi,
mui mal vossa fazenda
fezestes; e vin aqui
por esto, que ante mi
40 façades end' emenda.»
Mas a dona sen tardar
a Madre de Deus rogar
foi; e, come quen sonna,
Santa Maria tirar
45 lle fez o fill' e criar
lo mandou en Sanssonna.
Santa Maria amar…

Pois s' a dona espertou
e se guarida achou,
50 log' ant' o Bispo veno;
e el muito a catou
e desnua-la mandou;
e pois lle vyu o seno,
começou Deus a loar
55 e as donas a brasmar,
que eran d'ordin d'Onna,
dizendo: «Se Deus m'anpar,
por salva poss' esta dar,
que non sei que ll'aponna.»
60 *Santa Maria amar…*

Collection en prose provençale

Texte de l'édition Ulrich, 1879

72. Fo una abadessa morgua laqual avia fort cura de sa relegio e de sas subjeitas e en aisso guardar era mot rigurosa. 73. Mas quar lo profeh dels bos es pena e dolor als envejos, comensero las morguas contra aquesta abadessa redre mal per be, queren encontra aquesta ocaizo de paraulas. 74. E quar l'engin del enemic es mot enguanables, per lo engin d'aquest aquesta morgua abadessa se va acompanhar amb aquel que lhi aportava la vianda si que la va enprenhar. 75. Mas per so no remas que

aquesta abadessa no regigues si coma avia acostumat. 76. Mas quan vene lo tems de l'efantamen, ela fo repreja del prenho e aisso fo vas totz manifestat. 77. E d'aisso las morguas se alegrero e degio que ela era per sos pecatz e delietz finchamen rigoroja. 78. E aprop aquestas morguas vau escrire al evesque d'aquel luoc que aital cauza era, si que l'evesque aquel venia vas ela. E ela no ho sabia. 79. E lo tems era vengutz d'efantar e ela no sabia que cocelh prejes, si no que selava aisso tan quan podia. 80. Mas costa ela avia una capela de nostra dona, on ela avia acostumat preguar e far lauzors a nostra dona, si que va intrar en aquela capela e preguet nostra dona aissi coma avia acostumat. 81. E quan ac fah aquelas orazos, ela va preguar la vergena Maria amb grans lagrimas que en sa colpa lhi dones cosselh, si que aquel fah ela passes senes desfamatio. 82. E aisso fagen ela se va a condormir, e quan dormia nostra dona va venir ha ela aconpanhada amb .ii. angels, e va lhi dire que ela avia augit sa orazo e que avia empetrat de son car filh perdo d'aquel fah que avia fah, e ditz lhi que no agues doptansa. 83. E aprop nostra dona va comandar als angels que delhiuresso l'abadessa d'aquel fais que portava amb se, e que portesso l'efan a un hermita que era aqui prop; al qual la vergena mandet que agues cura de l'efan per .vii. ans. 84. E aissi quan nostra dona ho avia comandat, aissi fo fah. 85. E pues la abadessa se va revelhar, e sentisse pleneiramen descarguada del fais que portava denan, e adonc ela redet gracias ha Dieu e ha la vergena Maria. 86. E aprop las morguas feiro capitol quan l'evesque fo vengutz, e aquesta abadessa anet hi e anet se seire el luoc hon avia acostumat costa l'evesque. 87. E adonc l'evesque va la repenre amb gran[s] enjurias e ditz lhi que issigues fora lo capitol. 88. E aprop ela va trametre .ii. ders que diligenmen enqueriguesso del crim que lhi era enpaujat, els clerc feiro ho, mas anc signe de preinho nolh trobero. 89. E d'aisso feiro relacio al evesque, mas l'evesque cujet que aquels clers fosso estatz corromputz per pecunia. 90. E el meteihs va enquerir del fah, si que nolh trobet senhal de so de que era accujada. 91. E adonc l'evesque se gitet a sos pes e va lhi demandar perdo de las enjurias que dih lhi avia et va comandar que breumen issiguessen del mostier totas aquelas e aquels que avio l'abadessa accujada. 92. Mas la abadessa cogites en se meteihs que vertat avio dih aisselas personas que accujada l'avio, jaciaisso que de mala volontat ho avio fah perque volc plus cofessar lo pecat al evesque que si las morguas aguesso sufertat alquna pena, si que se va gitar als pes del evesque e demandet lhi perdo de so que avia fah e va lh'o lot comtar per ordre. 95. E d'aisso l'evesque se va mot fort merevilhar e fetz gracias a nostra dona, e pues trames al hermita dos clers, si era vertat de l'efan. 94. E vau trobar que aissi era quan la abadessa ho avia dih al evesque, si que quan l'ermita lo ac tengut per .vii. ans, el evesque lo va penre e mes lo a letra e fetz lo en sciensa essenhar e en bonas costumas. 95. E pues l'evesque va murir, el efas va lhi succegir el evescat e va predicar mot fort en sa vida dels miracles e de la gloria de la vergena Maria.

Rosarius, I, 36 et *Dit* X de Jean de Saint-Quentin

Nous donnons notre propre édition du chapitre I, 36 du *Rosarius*, y compris le texte de Jean de Saint-Quentin dont le *Rosarius* est le seul témoin.

[64rb] *De la fame grosse par trente mois que Nostre Dame fist enfanter par le nomblil. Item, d'une abesse qu'ele delivra de confusion.* XXXVI

Persin si est mout tres boune herbe ;
ne fait pas bien cis qui l'escerbe.
En jardin croit, et non au chans.
4 C'est une herbe moult odourans.
Il croit en terre perreuse.
Herbe est au goust moult savoureuse.
C'est herbe a mengier pourfitable,
8 a medecine couvenable.
Herbe est persin de grant chaleur ;

secheresse a en lui vigueur,
de l'estomac confortative,
12 de l'apetit excitative,
de maises humeurs consumptive,
de nature est aperitive.
Marie est comme le persil
16 quar en cest monde, en cest essil
n'eust personne nule meilleur
ne nule de si grant valeur.
As chans n'aloit, mes iert enclose.
20 Aveques Dieu la se repose.
Son jardin si estoit sa chambre.
Souef flaire com pomme d'ambre.
[64va]
Dedens ton cuer Marie plante,
24 li honneure, li souvent hante,
non pas ces jones sotelettes !
En eles grain ton cuer ne metes !
Se tu l'i més, perdus tu iés
28 et si seras souvent pigniés
de pigne qui n'est pas d'yvuire
mes d'un qui te fera cuire.
De nule fame ne t'acointe,
32 especiaument s'ele est cointe.
Piteuse est leur acointance :
leur atour n'est que decevance.
Se deceü estre ne vieus
36 en eles ne fiche tes yeus,
excepté la bele Marie :
ceste a regarder pas n'oublie.
Nus ne deçoit, mes tous adresce.
40 Ele nous fust trop bonne abbesse.
En terre croit qui est perreuse
la debonaire, la piteuse.
La pierre si est Jhesucrist
44 ou Marie son demain fist.
A nest cuer est moult savoureuse
et plus que miel est doucereuse.
Et qu'est ore mengier Marie ?
48 C'est qu'on *Ave Maria* die
de fin cuer et de nete bouche.
Qui ce fait en menjant l'atouche.
S'a lui as fine afeccion,
52 se de lui fais locucion
se racontes sainte vie,
je di que tu menjues Marie.
Par jour, par nuit et a toute heure
56 Marie menjue et deveure.
Ele tous tans demeure entiere ;
point ne la gaste ta priere.

Medecinable est Marie,
60 d'ame et de cors sauve la vie.
Chaleur eust de grant charité,
seche fu de toute wité,
non seiche de devocion,
64 non seiche de compassion.
Moult est la bele Marote
a nos piteuse, a Dieu devote.
[64vb]
Ne fai force se je la bele
68 par divers nons souvent l'apele.
Diex scet j'ai bonne entencion.
A ce qu'el soit plus hounouree
par plurieurs nons l'ay apelee,
72 par divers mos l'ai denommee
quar de tous dons est adournee.
Se je l'apele Maria
c'est pource que tous biens y a.
76 Je l'apele aussi Marion
pour sa bele conversacion.
Se je l'apele Mariete
c'est pour sa conscience nete.
80 Je l'apele Dame Maroie
grain n'eut de felenie en foie.
Apeler la poons Marote
quar en lui n'eust onques riote.
84 Marie fu a bonne escole,
onques ne dit male parole.
Elle a passé dame Nicole
qui souvent en parler est fole.
88 Je l'apele Dame Maree
pour ce que buer fust ele nee.
Soy que die Marote ou Maree
Pour ce n'en est grain mains amee.
92 Eureus est qui sert a tel dame,
de dit, de fait, de cors et d'ame.
Et qu'est conforter l'estomac ?
C'est quant trop est rempli ton sac,
96 que tu as trop beu et mengié,
tu ies par Marie alegié.
El desenivre les enivrés
et qui sont au dyable livrés
100 par le pechié de gloutonnie ;
pour ce fait bon servir Marie
Se n'as de bien faire apetit
grant le te fera de petit.
104 Maises humeurs ce sont pechié
qui par lui sont tot effacié.
Moult est dame de grant confort
quant on est en peril de mort,

108 soit peril d'ame, soit de cors.
Adonc est monstrés ses effo[rs].
De aperitive est nature.
[65ra]
Fame par lonc tans grosse cure.
112 Par un example je le preuve
qu'escrist en un marial trueve.
Or ne fai pas la sourde oreille
mes escoute ceste merveille
116 **U**ne fame estoit mariee,
des Gos estoit quant a ligniee ;
de semence d'omme conceu
Eut un enfant. En temps deü
120 ele enfanter ne le povoit.
Toute jour grant douleur souffroit.
Seule a ses parens estoit ;
chascuns de lui pitié avoit,
124 quar grosse est par trente mois.
Souvent apele a haute vois
Dieu et la douce Marie,
que il li soient en aïe
128 et qu'ele ne perisse mie.
Ele est en molt grant agonie.
Li frere de Rochematour,
qui en lui voient grant doulour,
132 prient pour lui devotement.
Aussi font si propre parent,
quar bien scevent que oroison,
quant i a larmes a foison,
136 monte ou ciel duques a Dieu
et le douz Jhesucrist fait pieu
tant qu'il exauce la priere ;
se digne est, ne la met arriere.

140 **P**riere avec Dieu plus tot que nus vent vole, *Quid'*
Plus tot court et racourt qu'en ne tourne une mole ;
Quanqu'ele vieut empetre du souverain apostole,
Seul a seul y raisonne, seul a seul y parole.

144 **T**rop est grant et puissant la vertu d'oroison :
De Dieu et de ses joies et par lui a chois hom ;
Trop est fol qui la pert par petite achoison
Car touz les biens du ciel [65rb] puet mettre en sa cloison.

148 **C**uer qui ces bonnes euvres sent par pechié estaintes,
Qui s'entent et est humbles en faire ses complaintes,
Qui Dieu prie et sa mere et ses sains et ses saintes,
Ja n'iert si loing de Dieu qu'il ne viegne aus ataintes.

152 **O**roison nous empetre vertu de congnoissance ;

Oroison nous empetre grace de repentance ;
Oroison nous empetre de touz maus alejance ;
Nus hons ne nule fame ne doit estre sanz ce.

156 Mais a soy pou profite et Dieu petit honneure
Qui pense un et dit autre, puis desous, puis deseure ;
L'en doit avoir le cuer a ce c'om prie et eure,
Quar viande est perdue qui bien ne l'asaveure.

160 Ne se puet affermer, ne que sus un desgiel,
Qui tient son cuer en terre et sa langue est ou ciel ;
N'est une bele chose quant le cuer gist ou fiel
Quant la langue parole de douceur et de miel.

164 Quant ta parole est blanche et ta penssee est fauve,
Tu voles en tenebres com une souriz chauve ;
Tiex prïeres ne valent une fueille de mauve,
Quar dou cuer doit issir ce qui nous dampne ou sauve.

168 Que te vaut quant a Dieu le mouvoir de tes levres,
[Quant li tiens cuers ne pensse qu'a moutons et a chevres ?][1]
[65va]
Ta langue n'est pas sainne quant ton cuer a les fievres,
Et Diex connoist tantost quant l'un de l'autre sievres.

172 Se tu vieus que Dieu preigne en gré tes oroisons,
Ne pense pas que blé vaudra a rouvoisons,
Quar se de Dieu ne vient tes biens et ta foisons,
Petit te pués fier en lainnes n'en toisons.

176 Se tu més ton cuer tout a conter une fable,
O a emplir ton ventre quant tu siez a la table,
Moult le doiz miex avoir ferme et bien estable
A Dieu quant tu le pries, c'est chose veritable

180 **Q**uant ont prié Dieu et Marie, *Ros'*
si aperçoivent son aïe :
le noublil de la fame wevre
et dedens un enfant on trueve
184 qui de lonc tans pourris estoit ;
plus que droit esté i avoit.
Piece aprés autre l'ont mis hors
quar de lonc tans estoit ja mors.
188 Ainsi la fame est delivree
par la glorieuse Maree.
Qui est ce qui ne doie honnourer
la douce dame et aourer,
192 qui de sa franche cortoisie

[1] Vers restitué d'après l'édition BUZZATTI.

ceste fame grosse a guarie ?
Vois tu la vertu du persil ?
A nous qui sommes en essil
196 comment Marie est piteuse ?
Or chantons[2] de la glorieuse,
de sa douceur, en ceste guise
qu'un petit livret m'a aprise

200 **Q**ui bien aime a tart oublie.
[65vb]
[Mais ne le puis oublïer,
La douce vierge Marie ;
De li me couvient][3] chanter
204 Et mes diz renouveler
Et de lui faire m'amie
Qu'ele me weile acorder
A Jhesu qui ne faut mie
208 A nul qui le weile amer.
Qui bien…

C'est a Dieu le nostre pere
Qui de nous ot tel pitiez
212 Que par la virge Marie
Nous a tous d'enfer getez.
Sa coste en fu perciee
Et sa char ensenglantee.
216 Bien nous deüst remembrer
De tele dure journee
Quant aillors volons [penser]/
Qui bien …

220 Mes trop sont no cuers volage
Et en mauvestié fichié
Quant li mons sera jugiez
[Jhesus vendra tous iriés]
224 Ses plaiez [en son costé]
Et dira : « Mau[vez, fuiez]
Tout droit en [enfer alez]
Ou serés mal [herbergié] ! »
228 *Qui bien…*

Cil aront mont [mal ostel]
Qui en enfer seront [mis]
[Ja n'avront redempcion]
232 Mes tousjours de mal en pis
Et crieront a haus cris.

---

[2] La chanson ci-dessous est notée dans le manuscrit. Nous ne sommes pas en mesure de donner l'édition de la portée musicale.

[3] Les fragments entre crochets sont restitués d'après l'édition JARNSTRÖM.

Mors car tue ces chaitis
qui ainc n'orent se mal non
236 Mes tourjours de mal en pis !
Qui bien…

Or prion a celui sire
Qui tout fist et deffera
240 Que vers nous ne trestort s'ire
Quant le jugement vendra.
Chaitis et dolens sera
Qui souffera le martire
[66ra]
244 Qu'enfers li liverra
Quar ja n'i trouvera mire
Ne d'ilec jamés n'istra.
Qui bien…

248 Or prions trestuit ensemble
La virge de grant valour
[Moult i devon] bien entendre
[A lui servir] nuit et jour
252 [Qu'ele prit le] haut seigneur
Qui en crois se laissa pendre.
Pour nous traire de doulour
qu'il de tout mal nous deffende
256 et nous doint la soue amour.
Qui bien…

Du confort la douce Marie *Ros'*
comment a une sienne amie
260 aida jadis a son besoing
un tel dit en ay a tesmoing.
Qui le dist fist je ne sai mie
mes ainsi parle de Marie.

264 Ceus qui voudront oir un biau dit recorder
Et qui a Nostre Dame se voudront acorder
Si se traient vers moy, si m'orront recorder
Comment la mere Dieu scet les bons conforter.

268 Je pri la mere Dieu qu'ele me doint parfaire
Un dit qu'ai en propos de cest miracle faire,
Que li bon crestien i prendront examplaire
A faire tel service qui a lui weile plaire.

272 Pour ce que Nostre Dame scet paier largement,
Weil je metre m'entente a monstrer plainnement
Les miracles qu'el fait a tous communaument
Qui la weilent servir de cuer parfaitement.

276 Il fu un abeesse de grant religion
[66rb]
Qui servoit Nostre Dame par bonne entencion ;
Mes l'anemi fist tant par sa temptacion
Que il la fist pechier en fornicacion.

280 Or oéz du mauvés comment il la tempta :
Entour cele abbëesse si longuement hanta,
Par son engignement tant fist qu'ele coucha
Aveques un abbé qui d'enfant l'enceinta.

284 Quant li mauvés l'ot fait pechier si laidement,
Je vous di de certain, mont ot le cuer joiant ;
L'abbesse a deguerpie tost et isnelement :
Tout droit a mienuit le va dire au couvent.

288 « Dames, dist le mauvéz, dormés vous ou veilliez ?
Entendés ma parole, si aiéz les cuers liez :
Vostre abbesse est enceinte, pas ne le mescreez.
Mes gardés i demain, se vous ne m'en creez. »

292 La prieuse a la voiz du mauvés entendue.
Je vous di de certain, grant paour en a eüe.
Le couvent en esveille comme fame esperdue ;
La voiz qu'ele a oïe leur a reconneüe.

296 « Sereurs, dist la prieuse, or oiés ma pensee :
L'abbesse de ceens a nostre ordre faussee :
Ele est grosse d'enfant, c'est verité prouvee ;
[66va]
Il est drois et raison qu'ele soit desposee. »

300 « Dame, dit le couvent, savés que nous ferons ?
Nous sonnerons chapitre, si nous assemblerons.
Se la chose est prouvee, a l'evesque en irons,
si li monstrons le fait et la desposerons.

304 Il ont sonné chapitre tost et isnelement.
A cest saint assemblerent l'abbesse et le couvent.
La prieuse a parlé tretout premierement
et dist a l'abbeesse : « Trop nous va vilement ! »

308 – « Pour coy ? » dist l'abbeesse. – « Devant tous le dirai :
Quar vous estes enceinte, ja ne le celerai !
Li couvent de ceens si s'en est plaint a moy. »
Quant l'abbesse l'oy, s'ot le cuer en esmoy.

312 La prieuse et les autres jurent sainte Marie
qu'il iront a l'evesque qui qu'en poit ne qui rie.
Tout le fait li diront ; ne li celeront mie

Comment leur abbesse a leur ordre honnie.

316 Si s'en vont a l'evesque pour le meffait conter,
qu'eles weilent l'abesse de son lieu desposer.
Or la gart Nostre Dame qui la puet bien sauver,
Ou ele est en peril de sa croce lesser.

320 « Sire, dist la prieuse, [or oés] ma reson :
[66vb]
Nostre abesse a faussee nostre religion.
Ele est grosse d'enfant ; pour voir le vous dison. »
Quant l'evesque l'entent, si bessa le menton.

324 « Prieuse, dist l'evesque, garde que tu diras
Ainçois que t'abeesse metes sus vilain cas. »
– « Sire, dist la prieuse, or ne m'en croiéz pas,
Mes feites y garder maintenant ens es pas.

328 L'evesque prist l'abesse qui mont fu en esmoy.
Trois dames apela, des trois a pris la foy
que eles li diront s'ele a enfant en soy
et chascune respont : « Sire, je le diroi. »

332 Il ont prise l'abesse, avec euz l'ont menee,
Toute nue la despoilent, ne l'ont pas espargniee.
Chascune la regarde, qui bien fu avisee :
N'a cele qui ne voie la verité prouvee.

336 « Sire, font a l'evesque, c'est toute verité :
l'abbeesse est ençainte, bien i avons gardé. »
– « Or tost, dist li evesques, ne m'en soit plus parlé :
Jetés la en ma chartre, trop mar a esploité ! »

340 L'abbesse est en la chartre qui mont fu esbahie :
« Aidiés moy, dist ele, Dame sainte Marie !
Aussi comme je vous ai moult longuement servie
[67ra]
Et servirai encore tant com serai en vie. »

344 La douce mere Dieu a oy sa priere.
Ne vout pas oublier sa bonne chamberiere.
Par le congié son maistre descent en la chartriere.
Quant ele entra laiens, moult geta grant lumiere.

348 Quant l'abeesse a lés lui si grant clarté veue
De la paour qu'el a tout le sanc li remue.
« Sereur, dist Nostre Dame, ne soies esperdue.
Pour toy reconforter sui ceens descendue.

352 Seur, dist la Mere Dieu, or ne t'esbahiz mie :

Mon dous filz a des cielx ta proiere oïe.
Se tu l'as bien servi, si ne t'en repen mie :
Je te deliverai de ceste vilenie. »

356 Nostre Dame en la chartre l'a tantost delivree
D'enfant, dont ele estoit enceinte et esprouvee,
Que ne fust fame el monde, tant fust bien avisee,
Qui en lui trouvast chose dont deust estre blasmee.

360 Quant ele fu delivre mont ot le cuer joiant.
Nostre Dame s'en part, si emporta l'enfant
A un preudomme hermite pres d'ilesques menant
Qui mont li gardera et bien et sauvement.

364 La mere Dieu s'en va droit par mi le boscage.
[67rb]
Li et sa compaignie vindrent a l'ermitaige,
Ou li preudons estoit par devant son ymage,
Qui servoit Nostre Dame de trestout son courage.

368 « Preudons, dist Nostre Dame, dors tu ou tu veilles ? »
– « Hé ! Diex ! dist li hermites, qui es tu qui m'esveilles ? »
– « Je sui la Mere Dieu, fait ost, si t'apereilles :
Garde moy cest enfant, je te lo et conseilles. »

372 Quant li preudons l'entent moult ot le cuer joiant.
Il a ouvert son huis tost et isnelement :
De veoir Nostre Dame a le cuer desirant,
Mes ele est ja es cielz, a l'uis lessa l'enfant.

376 L'ermite prist l'enfant, en sa maison le mist.
Si tost comme il le tint, li enfes li a ris.
« Enfant, ç'a dit l'ermite, cil sires qui te fist
Si t'envoit pourvëance de quoy soies nourris. »

380 Or oéz les miracles que Diex i envoia.
Li sires du païs par matin se leva,
ses chiens et ses levriers avec lui amena,
La trace d'une biche maintenant trouvee a.

384 De la biche ont trouvee tout maintenant la trace,
Qui avoit faonné nouvelment el boscage ;
Les chiens l'ont acuiellie, quar tel est leur usage,
[67va]
Et la biche s'en va fuiant vers l'ermitage.

388 Li preudons a oÿ par le bois la huee.
La biche resgarda, qui est vers lui tournee :
Pour la paour de chiens fuit de grant randonnee ;
L'ermite a l'uis ouvert et elle est ens entree.

392 La biche est chiés l'ermite qui ot lait a plenté :
El nourrira l'enfant, par la Dieu volenté,
Quar Dieu li envoia, le roy de majesté,
Du service sa mere rent l'enfant la bonté.

396 A braire et a crier se prist la creature :
Mestier eut de mamele, tele estoit sa nature,
Et la biche s'en va vers lui grant aleüre,
Sa mamele li donne ; or a sa nourreture.

400 L'abbeesse en la chartre a esté longuement.
Le chartrier apela bel et courtoisement :
« Amis, parlés a moy, s'il vous vient a talent ;
Vostre sire mesprent vers moy trop malement. »

404 – « Dame, dist le chartriers, certes ce poise moy ;
Ce que li manderés volentiers li dirai. »
– « S'il vous vient a plesir, dites lui, de par moy,
Qu'a tort et sans reson me fait grief et anoy. »

408 Li chartriers en la sale s'en vint tout maintenant,
[67vb]
Ou il vit son seigneur, si li dist en oiant :
« L'abeesse vous mande qu'ele vieut jugement. »
– « Or soit, dist li evesques, fait la venir avant. »

412 Le chartrier la mist hors quant i le commanda,
En la sale la maine ou l'evesque dina.
L'abbesse le salue, qui mont bien apris l'a.
I ne li sonna mot, mes la teste croula.

416 « Sire, dist l'abbeesse, entendés ma raison !
Dites moy pour quel cas me tenés en prison. »
Et respont li evesques : « Bien i a achoison :
Par toy est diffamee l'ordre de ta maison. »

420 « Sire, dist l'abeesse, je ne m'i acort mie.
Se les seurs de meson m'ont mis sus vilenie,
La chose n'est pas voire qu'eles vous ont noncie.
Se je ne vous di voir, si soie arse et bruïe. »

424 – « Oés, dist li evesques, de cele forsenee !
Ele fu par trois dames leaument esprouvee.
je les feray venir sans nule demouree,
Si avra sa grant honte oiant tous recordee. »

428 – « Sire, dist l'abbeesse, mont tres bien m'i acort,
Si sui toute aprestee d'atendre le recort,
Qu'onques homme charnel n'ot violé mon cors.

[…]
[68ra]
432 Les trois dames i vindrent sans plus de demouree,
Il ont pris l'abeesse, avec euz l'ont menee.
Sans enfant la trouverent ; l'une a l'autre esgardee,
Quant il la truevent tele, s'ont la couleur muee.

436 Quant sans enfant la trouvent, mont furent esbahis :
Merci li ont requis, a terre se sont mis.
Ele leur pardonna, a voie se sont mis
Et vindrent a l'evesque, si l'ont a raison mis.

440 « Sire, font il au vesque, faus jugement feïsmes
Quant la bonne abbeesse pour enceinte tenimes. »
L'evesque leur respont : « Ce fu a vous meïsmes
Grant defaute d'amour ; corrigiés vous meïsmez. »

444 L'evesque ot la parole entre lui et sa gent.
Il apele l'abesse et sa croce li rent,
Et cele la reçut, qui ot le cuer joiant,
Devant lui s'agenoile, cent mercis li en rent.

448 De sa croce tenir est en possession.
L'evesque en apela, dit en confession :
« Sire, j'estoie enceinte. Que vous celerion ?
Nostre Dame m'en fist deliberacion. »

452 « Comment ? », dist li evesques. « Que est ce que vous dites ?
Ou est donques li enfes ? Dites moy qu'en feïstes. »
[68rb]
– « Pour l'enfançon norrir l'envoia Nostre Sires
456 Par sa mere meïsmes au bois chiéz un hermites. »

L'evesque s'apareille entre lui et sa gent,
En la forest s'en entrent qui estoit longue et grant,
Et s'en vont chiéz l'ermite, pour voir, celeement,
460 Mes ele disoit voir : il ont trouvé l'enfant.

De l'ermite s'en tournent, que plus n'i demourerent.
L'enfant n'ont pas laissié : avec euz l'em porterent
En la maison l'evesque et puis le baptisierent :
464 Le nom au bon evesque maintenant li donnerent.

L'abbesse s'en revint en sieue mansion
Et servi Nostre Dame par bonne entencion ;
Et ele li rendi si trés bon guerdon
468 Qu'elle la delivra de toute adversion.

Or prions de bon cuer a la Virge Marie,
Qui garda l'abeesse qu'ele n'eut vilenie,

Et reçut son enfant et mit en garantie,
472 Qu'ele nous doint des cielz la sainte compaignie.

Amen

Miracoli della Vergine, XVI

Texte de l'édition Levi.

El se leçe ke una abadessa era in uno monester, la qual era odiosa a tute le seror del monester, perchè ela era tropo fervente sença discretion ad oservar la regola. Ma per instigation diabolica ella s'engravedà cum un so servidor e, gramençandose de çò, pensò a cuy ella podesse descovrir lo so secreto. Entro li altri
4 penseri, ella constituì una de le seror prevosta sovra tute le oltre, creçando per questo officio et onor poderse fidar d'essa ; et a poco a poco li descoverse tuto lo so fato. Questa prevosta lo revelà a l'arçisagano de la terra ; e l'arçesagano lo dise al vescovo ; e così fo grant movesta e contention de questo fato ; e diseva quilli ke l'oldiva, che l'abadessa era degna da eser brusada.
8 Aproxemando zà lo dì del parturir, lo vescovo cum soy clerisi vene in lo capitolo del monester : e le seror del monester clamava e cridava contra la abadessa de così soço peccado. La abadessa, plena de dolor e de paura, non saveva çò ke la devesse far. Finalmentre cum grande sperança ella se retornà a la mare de misericordia e anenti lo so altar con grande lagreme e, confessando los o peccado, clamava lo su alturio. E
12 la mare de misericordia no li mancà : ké la abadesa se adormençà per grande tribulation dananti l'altar e la Vergene preciosa con compagnia de angeli vene ad esa e in prima la represe del pecado, da poy la consolà, kè in lo sono medemo parete a la badessa ; e cosi fo vero ke ella parturisse un fiio ; aituriando madona senta Maria, à partuido lo fiio. La mare de misericordia con spiriti angelici mandà la creatura a un remita
16 so devoto açò ca ello lo fesse nurigar al so servisio ; e cosi fo fato.
Ma la abadessa vegniva aspetada in capitolo, en o qual era grande tumulto. Mandadi fo certi clerisi a çò che la abadessa vignisse al çudisio; li qual, veçando la abadessa e no trovando segno de gravedanza in essa, nè algun fantolin partuido, retornà e dise zò al vescovo. Ancora li fo mandadi oltri e oltri, che, retornando,
20 diseva sicomo li primi. Ultimamentre lo vescovo, no possando çò creder, andà da la abadessa e veçando quela alegra e sana e da ogni carego libera, si comandà a far un grande fogo e in quello voleva far gitar quili e quelle ke aveva acusada la badessa. Vezando zò, la abadessa si se destese a li pey del vescovo con grande lacreme narrando tuto lo fato como el'era andado. Molto se meraveià lo vescovo con li clerisi e, laudando
24 e glorificando la vergene Maria, andà a lo remita e trovà lo fantolin, lo qual vii anni fo norido aprovo de lo remita ; po' fo menado e amaestrado in corte del vescovo e cresete in tanta scientia e bontade, che dredo la morte del vescovo ello socede in so logo e fo vescovo e devoto de Dio e de la sua gloriosa madre.

Annexe 5 – Les recueils latins

Au seuil de cette annexe, il ne semble pas inutile d'exposer quelques principes méthodologiques.

1) En conformité avec les critères définis pour les collections romanes, seuls apparaîtront ici des manuscrits contenant plus de dix miracles mariaux et étant majoritairement consacrés à Marie (c'est en général le cas des rédactions les plus anciennes, l'insertion de miracles mariaux dans des ensembles exemplaires thématiquement plus variés se produisant surtout à partir du XIIIe siècle). Ceci représente, à notre connaissance, environ cent-cinquante volumes pour le domaine latin (nombre que la suppression de ces deux critères doublerait largement). Les pages qui viennent montreront qu'il existe rarement deux manuscrits identiques. Nous ne souhaitons donc pas, dans le cadre de ce travail, établir un catalogue raisonné des recueils miraculaires latins. Nous essaierons simplement de proposer des regroupements, d'ébaucher des familles de manuscrits, remettant à plus tard la tâche d'inventaire détaillé. Ainsi, au sein d'une même famille, nous n'avons pas cherché à établir le stemma de la tradition.

2) Le relevé proposé ne prétend pas à l'exhaustivité, car nous n'avons pas pu voir à ce jour tous les manuscrits latins. Malgré les réserves formulées ci-dessous, nous avons fait confiance à Adolf Mussafia pour les relevés d'incipit dans les manuscrits conservés en Allemagne et en Autriche. Les volumes dont il sera ici question se trouvent actuellement en majorité dans des bibliothèques françaises et anglaises. Nous espérons seulement que tout manuscrit écarté de cette présentation puisse trouver à l'avenir sa place dans la grille que nous traçons.

1- État de la question

Sur ce pan de la littérature médiévale, les études de cas sont nombreuses, mais les synthèses plus rares. Il convient toutefois de rappeler à quels résultats essentiels sont parvenus quatre grands chercheurs : le philologue autrichien Adolf Mussafia, le père bollandiste Albert Poncelet, l'historien anglais Richard W. Southern, et le père spiritain Henri Barré, spécialiste de mariologie[1].

Les *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden* d'Adolf Mussafia

De 1887 à 1898, le philologue autrichien publia dans les *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlischen Akademie der Wissenschaften* cinq études sur les collections de miracles latines et romanes, dont le propos était de rendre manifestes les liens unissant divers recueils latins. Mussafia, qui avait également collaboré à l'édition des *Cantigas de Santa María* par la Real Academia Española, entreprenait là une tâche dont l'ampleur dépassait largement les forces d'un seul homme. Les *Studien* sont incomplètes, inachevées. On ne saurait le reprocher à leur auteur qui écrivait dès le premier volume :

> Darzulegen, in welcher Art die einzelnen Sammlungen entstanden sind und in welchem Verhältnisse sie zu einander stehen, ist eine der Aufgaben, welche die Forschung sich stellen muss ; ich kann sie noch nicht erfüllen, weil die Zahl der Handschriften, deren Inhalt mir bekannt ist, noch spärlich ist ; indessen ermöglicht schon mein Material die Aufstellung einiger Anhaltspunkte ; ich teile es daher hier mit, in der Hoffnung, dass gerade in Folge dieser vorläufigen Veröffentlichungen es mir gelingen werde, durch das Entgegenkommen von Fachgenossen und Bibliotheksvorstehern immer zahlreichere Nachrichten zu erlangen. (*Studien I*, p.6)[2]

Dès la première étape de ses recherches (1887), Mussafia constatait qu'il ne connaissait pas de recueil miraculaire marial antérieur au XIIe siècle, et qu'on pouvait donc postuler la naissance de ce type de composition au plus tôt dans la seconde moitié du XIe siècle. Les enquêtes postérieures ont confirmé cette hypothèse.

[1] Plus récemment, Gabriela Signori a consacré une monographie aux collections locales de miracles de la Vierge. Son travail, d'un intérêt capital pour l'étude sociologique des miracles de la Vierge, complète avantageusement les recherches de Mussafia. Voir Gabriela SIGNORI, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt*, 1995.

[2] [Une des tâches de la recherche doit être de montrer comment sont nées les différentes collections et quelles sont leurs relations mutuelles. Je ne suis pas pour le moment en mesure de la mener à bien, du fait du nombre insuffisant de manuscrits dont je connais le contenu ; les matériaux collectés sont autant d'indices provisoires. Je les donne ici avec l'espoir qu'à la suite de cette publication des spécialistes et des conservateurs pourront me faire parvenir plus d'informations.]

L'extraordinaire richesse du fonds manuscrit conservé pour les XIIe et XIIIe siècles n'en est que plus troublante. Presque simultanément sont apparues à cette période les deux grandes classes de recueils distinguées par Mussafia : les collections de miracles locaux (rattachés à un unique lieu de culte) et les collections « multitopiques » (ne vantant les mérites d'aucun sanctuaire en exclusivité).

Pour ce qui est de la première catégorie, Mussafia mentionnait les collections liées aux sanctuaires de Coutances, Laon, Soissons, Rocamadour, Chartres et Saint-Pierre-sur-Dive :

- Les *Miracula Sanctae Mariae Constantiae*[3] (1128-35), attribués à Jean de Coutances et signalés dans la *Bibliotheca hagiographica latina* sous le numéro 5391. Contrairement à d'autres collections locales, la diffusion manuscrite en est extrêmement limitée[4], et aucun de ces miracles n'a fait l'objet d'une traduction en langue romane à l'époque médiévale ;

- Un cycle étendu de miracles attribués à la châsse de Laon conservant de saintes reliques, dont un cheveu de la Vierge. Pour financer la reconstruction, puis l'embellissement de la cathédrale après l'incendie de 1112, un groupe de chanoines parcourut les routes de France et d'Angleterre, espérant que l'ostension des reliques susciterait la générosité du peuple chrétien. Trois auteurs latins témoignent de ce périple, Guibert de Nogent (1053-1124) dans le *De Vita sua*, livre III, chapitres 12 et 13[5] ; Hériman de Tournai, auteur des *Libri tres de miraculis Sanctae Mariae sive de reparatione Laudunensis ecclesiae*[6] (1112-1113) ; Hélinand de Froidmont (1160-1229) dans le *Chronicon*, livre XLVIII[7] (Hélinand reprend une partie du texte d'Hériman) ;

- Le *Libellus de Miraculis beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi* d'Hugues Farsit[8] (postérieur à 1143), conservé dans de nombreux manuscrits, et le *Chronicon* d'Hélinand de Froidmont, livre XLVIII[9] ;

- Un *Liber de miraculis Rupe Amatoris*[10], composé vers 1172 par un auteur resté anonyme, et destiné à un grand succès[11] ;

---

[3] Claude RICHARD, *Les Miracula composés en Normandie aux XIe et XIIe siècles*, Thèse de l'École des Chartes dactylographiée, 1975. Voir Gabriela SIGNORI, *op. cit.*., ch. 3, pp.77-98.

[4] Le seul manuscrit conservé est un volume du XVIIe siècle, Paris, Bibl. nat., lat. 10051.

[5] Guibert de Nogent, *De Vita sua libri tres*, livre III, chapitres 12 et 13, in *PL*, vol. CLVI, col. 937 à 942 ; *Guibert de Nogent, Autobiographie*, éd. E.-R. LABANDE, 1981.

[6] BHL 5398, Hériman de Tournai (Hermann de Tournai), *De miraculis sanctæ Mariæ Laudunensis, de gestis venerabilis Batholomaei episcopi et sancti Nortberti Libri tres*, in *PL*, vol. CLVI, col. 961 à 1018. Le dernier éditeur du texte, Alain Saint-Denis, argumente en faveur de l'attribution à Hériman de Tournai (*Hériman de Tournai. Les Miracles de sainte Marie de Laon*, 2008) ; voir également Gabriela SIGNORI, *op. cit.*., ch. 4, pp.114-124.

[7] *Helinandi Frigidi Montis monachi Chronicon*, liber XLVIII, in *PL*, vol. CCXII, col. 1009 à 1018.

[8] BHL 5410, *Hugonis Farsitus libellus de miraculis beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi*, in *PL*, vol. CLXXIX, col. 1177- 1800. Voir Gabriela SIGNORI, *op. cit.*., ch. 5, pp.125-151.

[9] *op. cit.*., col. 1029-1031.

[10] BHL 5405. *Les Miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XIIe siècle*, édition et traduction d'Edmond ALBE, Toulouse, 1996. Voir Gabriela SIGNORI, *op. cit.*., ch. 8, pp.202-228.

- Les *Miracula Beatae Mariae Virginis in Carnotensi ecclesia facta*, eux aussi anonymes, et datés du début du XIIIe siècle. La diffusion en fut limitée[12] ;

- Les *Miracula Sanctae Mariae facta in coenobio Sancti Petri Divensis*, conservés dans un unique manuscrit[13] et jamais traduits en langue romane.

À ce relevé, il faudrait ajouter deux recueils de miracles, le premier consacré à Déols (près de Châteauroux), qu'on peut reconstituer partiellement en complétant par un fragment de copie du XVIIe siècle (Paris, Bibl. nat., lat. 12668, ff. 303-304v) l'édition donnée en 1651[14]. La seconde collection locale est liée à Montserrat[15]. La lecture des *Cantigas de Santa María* laisse supposer qu'il existait également un recueil des miracles de Notre-Dame du Puy, dont nous n'avons aucune trace. Enfin, récemment, d'autres collections locales ont été exhumées et étudiées. Elles sont toutefois postérieures à la grande période de constitution des collections mariales qui nous intéresse principalement ici[16].

Adolf Mussafia avait pleinement conscience du rôle de l'initiative individuelle dans la rédaction de ce premier type de recueils. Mais il semble qu'il n'ait jamais véritablement envisagé d'expliquer la naissance des collections multitopiques par quelque semblable projet personnel. Ce parti-pris devait handicaper lourdement ses recherches. Le savant espérait manifestement établir le stemma des collections latines en confrontant les relevés d'incipit de dizaines de manuscrits fort complexes. Mais tous ces récits étant anonymes, il ne chercha pas à mettre sinon un nom, du moins une identité d'auteur derrière ce qu'il percevait comme le cœur du labyrinthe. Le lecteur quitte les *Studien* en ayant le sentiment d'être confronté à un curieux phénomène de génération spontanée.

Dans le premier volume des *Studien*, le philologue recensait pourtant des récits de miracles antérieurs au XIIe siècle, isolés dans les œuvres de quelques-uns des plus grands auteurs du haut Moyen Âge et dont certains rejoignirent vite les premières compilations. Le philologue mentionne :

---

[11] Pour les trois dernières collections locales mentionnées, un aperçu de la tradition manuscrite sera donné dans la suite de cette annexe.

[12] BHL 5389. Édition par Antoine THOMAS, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 42 (1881), pp. 505-550. Le texte en est redonné dans les *Miracles de Notre-Dame de Chartres* de Jean le Marchant, édités par Pierre KUNSTMANN, 1973. L'unique manuscrit qui les conservait a été détruit en 1944. Voir Gabriela SIGNORI, *op. cit.*., ch. 7, pp.174-201.

[13] BHL 5407. Édition par Léopold DELISLE, in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1 (1860), pp.113-139. Voir Claude RICHARD, *op. cit.*., tome II, pp. 300-334 ; Gabriela SIGNORI, *op. cit.*., ch. 6, pp.152-173.

[14] Voir Jean HUBERT, « Le miracle de Déols et la trêve conclue en 1187 entre les rois de France et d'Angleterre », in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 96 (1935), pp. 285-300. L'auteur du *Liber miraculorum b. Mariae Dolensis*, Jean Agnellus, aurait travaillé entre 1194 et 1200.

[15] Barcelone, Archivio de la Corona de Aragón, Ripoll 193. Voir Cebrià BARAUT, "Las Cantigues d'Alfons el Savi i el primitiu *Liber miraculorum* de Nostra Dona de Montserrat", in *Estudis romànics*, 2 (1949-50), pp. 78-92.

[16] Voir Gabriela SIGNORI, *Op. cit.*, ch. 9 et 10.

- Les *Libri miraculorum* de Grégoire de Tours, livre I, chapitres 9 (COLONNES DE CONSTANTINOPLE, P.135), 10 (JUITEL, P.1326-911), 11 (FAMINE DE JÉRUSALEM, P.1114), 19 (PÈLERIN GUÉRI DANS LE JOURDAIN, P.1144), 20 (PARJURE PUNI PAR NOTRE-DAME DE TOURS, P.874) et 22 (Image blessée par un juif, première version de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, P.1141)[17] ;

- Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Domini*, chapitre 9, § 7 et 8[18], miracle du JUITEL emprunté à Grégoire de Tours (P.1326-911) ;

- Radbod II, évêque de Tournai et de Noyon, *Sermo de annuntiatione beatae Mariae Virginis* (COUTURIÈRE BLESSÉE À LA LANGUE PAR SON FIL, P.481)[19] ;

- Pierre Damien, *Epistula* XXXII. Nous n'avons pas trouvé le passage auquel faisait référence Mussafia. Dans les *Epistulae* de Pierre Damien, il y a trois récits de miracles ; aucun n'est attribué à Marie ;

- Idem, *De horis canonicis*, chapitre 10 (HEURES DE LA VIERGE, P.179)[20] ;

- Idem, *De bono suffragiorum* chapitres 2 (MOINE DE SAINT-PIERRE[21], P.687-134), 3 (CLERC NOYÉ, P.718-189) et 4 (FRÈRE MALADE VISITÉ PAR LA VIERGE, P.1596-67)[22] ;

- Idem, *De variis apparitionibus et miraculis*, chapitres 2 et 4[23]. Il s'agit d'apparitions dans lesquelles la Vierge Marie est accompagnée d'autres saints, sans avoir de prééminence sur eux ;

- Anselme de Cantorbéry, à qui Mussafia attribue un *Tractatus de conceptione beatae Mariae Virginis* et un *Sermo de Conceptione beatae Mariae*. Nous avons parcouru le *De conceptu virginali* et les *Homiliae* d'Anselme, sans y trouver de miracle marial ;

- Anselme de Cantorbéry, *Oratio* XLIX[24] (MÈRE DE MISÉRICORDE, P.1048) ;

- Sigebert de Gembloux, *Chronica*[25] (Version du miracle de THÉOPHILE non recensée dans l'index Poncelet, commençant par « Hoc tempore in una urbium Cilitiae… ») ;

- Guibert de Nogent, *De Laude sanctae Mariae*, chapitres 10, 11 et 12[26]. Guibert donne les récits de la FEMME DE LAON (P.167), du BOUVIER PUNI (P.795) et des DEUX RIVALES (P.496-509) ;

---

[17] Grégoire de Tours (538-594), *Libri miraculorum*, in *PL*, vol. LXXI, col. 712-723.

[18] Paschase Radbert (première moitié du IXe s.), *Liber de Corpore et Sanguine Domini*, in *PL*, vol. CXX, col. 1298-1299 ; *De corpore et sanguine Domini*, in *CCCM*, vol. XVI.

[19] Radbod II, évêque de Noyon et Tournai dans la deuxième moitié du XIe s., in *PL*, vol. CL, col. 1531-1532.

[20] Pierre Damien (1007-1072), in *PL*, vol. CXLV, col. 230-231.

[21] Le bénéficiaire du miracle n'est pas moine de l'abbaye Saint-Pierre de Cologne, mais la trame du miracle est très proche de ce qu'elle sera par la suite.

[22] *PL*, vol. CXLV, col. 561-569.

[23] *PL*, vol. CXLV, col. 586-588.

[24] Anselme de Cantorbéry (1033-1109), in *PL*, vol. CLVIII, col. 946 ; *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, édition F. S. SCHMITT, Stuttgart, 1968 ; *L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry* (sous la direction de M. CORBIN), Paris, 1986, tome XIV.

[25] Sigebert de Gembloux (1026-1112), in *PL*, vol. CXL, col. 102 ; *Chronographia*, édition L. BETHMANN, inMGH, SS, VI, pp. 268-372.

- Idem, *De sanctis et eorum pigneribus*, livre I, chapitre 2[27]. Un enfant voit le corps du Christ apparaître à la place de l'hostie. C'est un type de miracle (la messe de saint Grégoire) qu'on retrouvera dans les collections mariales, mais chez Guibert de Nogent, il n'est pas attribué à la Vierge ;

- Gautier de Cluny, *De Miraculis beatae virginis Mariae*[28]. Dans ce court recueil, on trouve les miracles de GONDRÉE (P.792), des DEUX RIVALES (P.44), de SPIRE (P.10) et du SACRISTAIN NOYÉ (P.852) ;

- Pierre le Vénérable, *De Miraculis*, I, 1 (ABEILLES, P.423) et 8 (Vie de Girard, moine de Cluny, qui n'a que peu de rapport avec le miracle de Girard, PÈLERIN DE SAINT-JACQUES) ; II, 30 (LUMINAIRES DE SAINT-JEAN DE LATRAN, P.683)[29] ;

- Conrad d'Eberbach, *Exordium magnum cisterciense*, III, 11 et 19 ; V, 5, 9 et 15[30]. L'ouvrage recense plusieurs miracles ayant marqué les premières années de l'ordre. Ces pièces n'ont pas été retenues dans l'index d'Albert Poncelet. Elles connurent pourtant un grand succès en latin, dont témoignent leurs traductions ponctuelles en langues romanes ;

- Herbert de Torres, *De Miraculis* I, 1 ; III, 14 et III, 30[31]. Il s'agit de miracles qui n'ont pas connu de diffusion en dehors de cette œuvre, en quelque langue que ce soit.

Mussafia termine ce premier inventaire en signalant la présence du miracle de THÉOPHILE chez Hrosthuita de Gandersheim[32], chez le pseudo-Marbode (*Vita Theophili metrica*[33]), chez un certain Radewin (il s'agit peut-être de Rahewinus Frisingensis, historien de l'Empire, mais nous n'avons pas retrouvé ce texte), ainsi que celle de la légende de sainte MARIE L'ÉGYPTIENNE chez Flodoard (*De triumphis Christi sanctorumque Palestinae*, cap.IV)[34] et chez Hildebert de Lavardin (*Vita beatae Mariae Aegyptiacae*)[35].

Nous pourrions compléter cette liste, précieux point de départ pour qui voudrait écrire l'histoire complète de la tradition, en inventoriant d'autres textes comme l'*Homilia LIX de sancta Maria virgine* de Bède le Vénérable[36]. Nous ne

---

[26] Guibert de Nogent (1055-1124), in *PL*, vol. CLVI, col. 564-574 ; voir également ci-dessus les extraits du *De Vita sua*.

[27] Guibert de Nogent, *Quo ordine sermo fieri debeat, De bucella Judae data et de veritate dominici corporis, De sanctis et eorum pigneribus*, édition R.B.C. HUYGENS, in *CCCM*, CXXVII.

[28] *PL*, vol. CLXXIII, col. 1379-1386.

[29] Pierre le Vénérable (1092-1156), *De Miraculis*, in *CCCM*, vol. LXXXIII.

[30] *PL*, vol. CLXXXV, col. 1062-1064, 1077, 1129-1131, 1137-1140 et 1161-1164 ; *Exordium magnum cirsterciense sive narratio de initio Cisterciensis ordinis*, édition Bruno GRIESSER, Rome, 1961 ; idem, in *CCCM*, vol. CXXXVIII.

[31] *PL*, vol. CLXXXV, col. 1273-1276, 1366 et 1375.

[32] *Lapsus et Conversio Theophili vicedomini*, in *PL*, vol. CXXXVII, col. 1101-1108.

[33] *PL*, vol. CLXXI, col. 1593.

[34] *PL*, vol. CXXXV, col. 541-546.

[35] *PL*, vol. CLXXI, col. 1321-1342.

[36] *PL*, vol. XCIV, col. 422-423.

souhaitons pas le faire ici de façon systématique, parce que nous intéressent avant tout les rédacteurs latins qui ont pris en charge la compilation des légendes, plus que les conteurs occasionnels. Or, Mussafia lui-même se rendit compte qu'il ne parviendrait pas, en recensant les narrations isolées, à baliser clairement le continent miraculaire latin. À la fin du même premier volume des *Studien*, il optait pour une seconde méthode : il commencerait par recenser les miracles d'une collection éditée très tôt, et attribuée par son premier éditeur à un certain Potho[37]. Puis il comparerait chaque nouvelle collection à cette première liste repère. Les *Studien* font ainsi l'inventaire des récits miraculaires contenus dans soixante-treize manuscrits de quelques bibliothèques allemandes, anglaises, autrichiennes et françaises. Les relevés ont été effectués soit par Mussafia lui-même, soit par des correspondants dans les bibliothèques dépositaires des manuscrits. Tous les relevés que nous avons contrôlés sont fiables quant à la liste des motifs miraculaires ; ils le sont parfois moins quant aux incipit. Enfin, soit qu'il n'en ait pas eu véritablement les moyens (lorsqu'il travaillait de seconde main), soit qu'il ne l'ait pas jugé important, Mussafia ne tient pas compte de l'ordre des pièces.

Inventaire imparfait, mais le premier et le seul dont nous disposions à ce jour pour les collections latines multitopiques de miracles de la Vierge. Au terme de son travail, Adolf Mussafia ne parvient toutefois pas à établir de grandes familles. Tout au plus propose-t-il quelques regroupements de manuscrits rigoureusement identiques quant à la liste des légendes (il est bien évident que Mussafia n'eut pas le temps d'engager une comparaison fine des témoins). Mais il ne réussit pas davantage ainsi à montrer où, quand et grâce à qui la compilation primitive était née.

En revanche, il estime légitime de délimiter deux séries de dix-sept miracles, systématiquement groupés dans les manuscrits étudiés. Ayant donné des titres allemands aux miracles, Mussafia appelle ces deux séries HM et TS, d'après les initiales du premier et du dernier récit de chaque série.

La série « HM » comprend ainsi[38] :

1- HILDEFONSE (*Hildefonsus*), P.590
2- SACRISTAIN NOYÉ (*Ertrunkener Monch*), P.468
3- CLERC DE CHARTRES (*Chartres ; Blume im Munde*), P.1343
4- CINQ JOIES (*Fünf Freuden*), P.69
5- PAUVRE CHARITABLE (*Armer Mann giebt Almosen*), P.1761
6- LARRON PENDU (*Gehängter Dieb*), P.674
7- MOINE DE SAINT PIERRE DE COLOGNE (*Mönch von St Peter in Cöln*), P.819
8- PÈLERIN DE SAINT JACQUES (*Giraldus*), P.1150

[37] Thomas Frederick CRANE, *Liber de miraculis sanctae Dei genitricis Mariae*. Crane reprend l'édition réalisée par Bernhard Pez au XVIIIe siècle d'un manuscrit aujourd'hui perdu (manuscrit du XIIIe siècle, conservé alors à Heiligenkreuz).

[38] Nous donnons en premier le nom français du motif tel qu'il apparaît dans notre index, suivi du nom attribué par Mussafia, et de la référence dans l'index d'Albert Poncelet.

9- PRÊTRE IGNORANT (*Priester kann nur eine Messe*), P.1604
10- DEUX FRÈRES DE ROME (*Zwei Brüder in Rom*), P.413
11- VILAIN MALHONNÊTE (*Habgieriger Bauer*), P.480
12- PRIEUR DE SAINT SAUVEUR DE PAVIE (*Humbertus*), P.100
13- JÉRÔME (*Hieronymus*), P.861
14- CORPORAL DE L'ÉCLUSE (*Anselmus*), P.1616
15- IMAGE DU MONT SAINT MICHEL (*Feuer in der Michaelskirche*), P.491
16- CLERC DE PISE (*Marienbräutigam zu Pisa/ Cleriker zu Pisa*), P.866
17- MURIEL (*Murieldis*), P.1092.

La série « TS » regroupe quant à elle :
1- JUIFS DE TOLÈDE (*Toledo ; Wachsbild)*), P.883
2- PIED COUPÉ (*Viviers ; Amputierter Fuss*), P.1609-1422
3- MUSE (*Musa*), P.1161
4- MÈRE DE MISÉRICORDE (*Mater misericordiae*), P.1048
5- SYNAGOGUE (*Libia*), P.808
6- IMAGE DANS LES LATRINES (*Besudeltes Marienbild*), P.324
7- SACRISTAIN NOYÉ (*Ertrunkener Glöckner*), P.850
8- MOINE IVRE (*Teufel als Thier*), P.1162
9- COMPLIES (*Completorium*), P.647
10- LACTATION (*Milch ; Zungen und Lippen*), P.540
11- JUITEL (*Judenknabe*), P.234
12- TROIS CHEVALIERS (*Drei Ritter*), P.1649-1727
13- SALUTS ABRÉGÉS (*Eulalia*), P.521
14- ABONDANCE (*Meth*), P.120
15- CONCEPTION (*Conception*), P.1700
16- LEURIC (*Leuricus*), P.1315
17- IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE DAME (*Samstag*), P.1666.

Plus tard[39], Mussafia signalait l'existence d'une troisième série, en concurrence partielle avec « TS », la « Série des quatre éléments »[40], comprenant THÉOPHILE, le JUITEL, la PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL et la MORT DE JULIEN L'APOSTAT.

Ce premier bilan était en soi précieux. Malheureusement, la rigueur de l'exposé de Mussafia tournait parfois à la rigidité et cela a nui à la fiabilité des synthèses du philologue. Nous montrerons ci-dessous que les trois « séries » si

[39] Dans *Über die von Gautier de Coinci benützten Quellen*, 1896.
[40] Un type bien précis de rédaction de ces quatre miracles les rattache en effet aux quatre éléments, ménageant sur ce thème d'intéressantes transitions entre les récits : THÉOPHILE est rapproché de l'air, le JUITEL du feu, la PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL de l'eau et la MORT DE JULIEN L'APOSTAT de la terre.

souvent invoquées par les héritiers du philologue n'ont de valeur qu'archétypale. Peu de manuscrits se coulent dans le moule ainsi construit ; la séparation des deux séries « HM » et « TS » est souvent loin d'être évidente, et nous n'avons que peu d'exemples de séries « TS » complètes. Un examen attentif révèle par ailleurs que si les motifs énumérés ici sont effectivement fréquents, ce n'est pas avec les incipit que leur donne le manuscrit « de Potho » qu'ils se rencontrent généralement. Mussafia aurait pu également être alerté par les chevauchements entre la « série des quatre éléments » et « TS ». Enfin, la distinction entre collections locales et collections multitopiques n'est peut-être pas aussi pertinente qu'on pourrait le penser au premier abord : nous montrerons que les récits liés aux sanctuaires de Rocamadour, Laon, Soissons, c'est-à-dire ceux qui ont suscité l'intérêt des auteurs romans, circulent rarement de façon véritablement autonome. Les manuscrits qui en conservent des copies contiennent le plus souvent aussi une ou plusieurs séries de « Miracula beatae virginis Mariae » multitopiques, même si des titres, des incipit, des explicit et souvent des tables propres aux trois grandes collections en marquent nettement l'unité.

L' *Index miraculorum* d'Albert Poncelet

Le second travail d'envergure sur les collections latines est l'index du père bollandiste Albert Poncelet, les « *Initia miraculorum beatae virginis Mariae* », publiés dans les *Analecta bollandiana*, 22 (1902), pp. 241-360. Il s'agit d'un incipitaire des miracles de la Vierge rédigés en latin. Parcourant l'ensemble de ce qui avait été imprimé sur la question (éditions de textes et études), Albert Poncelet a relevé, classé par ordre alphabétique et numéroté près de 1800 incipit. De précieux renvois lient entre elles les différentes versions d'un même miracle. Une table répertorie les motifs les plus répandus, et propose un premier tri pour certains d'entre eux (on y trouvera ainsi les références des huit principales versions de la légende du FIANCÉ DE LA VIERGE). Dès que cela est possible, Albert Poncelet donne des indications sur une édition de référence ou un catalogue de bibliothèque, et mentionne le volume et les pages des *Studien* de Mussafia décrivant quelques-uns des témoins manuscrits.

L'index est donc un précieux complément aux *Studien* de Mussafia[41]. Il resterait d'une part à mener à son terme une véritable campagne de dépouillements des manuscrits, car il va de soi que l'index de Poncelet est tributaire des incertitudes

[41] Nous avons à deux reprises trouvé mention d'un complément, Florian HOLIK, *Index miraculorum marianorum indici A. Poncelei… superaddendus*, Budapest, 1920. Cet ouvrage est consultable dans plusieurs bibliothèques allemandes, mais nous n'avons pas le consulter au moment où nous rédigions ces pages.

signalées dans les travaux de son prédécesseur ; nous avons pu ainsi constater que certains incipit n'étaient jamais attestés dans la forme exacte qui leur est donnée dans l'index. Par ailleurs, la table a besoin d'être complétée, car pour tirer pleinement profit de cet index, il faut connaître l'incipit d'au moins une version d'un miracle donné (ce qui suppose déjà une connaissance assez solide du corpus). Enfin, il n'existe pour le moment aucun moyen de connaître la liste des témoins manuscrits d'un texte anonyme précis[42].

En l'état, cet index reste toutefois une précieuse source d'informations, parce qu'il a le mérite de donner un aperçu du corpus dans toute son étendue et de fournir d'opportuns points de départ pour la recherche des récits proches d'un miracle donné[43].

Richard Southern, « The origins of the *Miracles of the Virgin* »

En 1958, l'historien anglais Richard Southern publiait quelques pages sur « The origins of the *Miracles of the Virgin* »[44] qui constituent le premier véritable correctif aux travaux de Mussafia. Southern y énonce des thèses tout à fait stimulantes quant à l'origine des collections multitopiques. Sa démarche consiste à réexaminer chacune des séries du philologue autrichien à la recherche de marques internes d'autorité.

Southern s'intéresse en premier lieu au manuscrit Oxford, Balliol College, 240, ff. 137-148[45], où les miracles « des quatre éléments » forment à ses yeux une entité autonome. Pour Southern c'est le seul témoin qui fasse précéder la série d'un prologue propre[46]. Or, à la fin de la série (qui compte ici douze récits), un chapitre supplémentaire ajoute deux légendes faisant allusion au monastère d'Evesham[47]. Southern affirme l'unité stylistique de l'ensemble, sans malheureusement en fournir de preuve (tout au plus pourrait-on attirer l'attention sur les efforts de transition d'un miracle à l'autre). Des recoupements avec les *Acta proborum virorum* de Dominique d'Evesham permettent à l'historien d'attribuer les récits au même

[42] Pour certains, un échantillon peut être constitué à partir de la base de données In Principio.

[43] Le répertoire que nous proposons en annexe 1 est bien moins complet quant aux versions latines. Toutefois, à partir de l'un des numéros d'incipit latin, le lecteur pourra profiter pleinement de l'*index miraculorum*.

[44] *Mediaeval and Renaissance Studies*, 4 (1958), pp.176-216.

[45] On trouvera dans la seconde partie de ce chapitre le contenu exact du manuscrit du Balliol College.

[46] En fait, le même prologue ouvre le recueil Toulouse, Bibliothèque municipale 482 et celui d'Aberdeen University, 137. Dans le manuscrit de Toulouse, la série ne compte que six miracles, dans celui d'Aberdeen vingt-trois, certains identiques à Balliol College, d'autres originaux.

[47] La ville d'Evesham est située à l'est de l'Angleterre, près de Worcester.

auteur : Dominique y écrit avoir composé un recueil de miracles de la Vierge, dont il donne l'incipit, concordant avec celui du prologue de la collection miraculaire dans le manuscrit Balliol College, 240[48]. La collection serait datée des années 1120[49].

Vient ensuite l'étude des séries « HM » et « TS », dont Southern démontre l'unité originelle. En effet, dans aucun manuscrit on ne trouve la série « HM » seule. Elle est toujours complétée par tout ou partie de « TS ». Inversement, lorsqu' apparaît tout ou partie de « TS », c'est toujours conjointement avec l'intégralité de « HM ». Par ailleurs, lorsqu'un manuscrit ne comprend que des miracles appartenant à « HM » et à « TS », les deux séries forment un tout, avec une seule préface. Les deux séries sont séparées en deux livres, avec un prologue propre pour chacun, lorsque « HM » et « TS » se trouvent combinées avec la série des « quatre éléments ». On peut suivre Southern lorsqu'il affirme l'antériorité de la série « HM », à laquelle auraient été ajoutés peu à peu, et non d'un seul bloc, les miracles de TS. À l'origine des grandes collections de miracles, nous aurions donc bien l'entreprise d'un individu, rédacteur de la série « HM ». Cette dernière aurait été complétée, sans doute en plusieurs campagnes, dans les mois ou années qui suivirent.

L'historien postule ensuite que l'ensemble des récits de HM et TS est l'œuvre d'un unique individu, dont il s'efforce d'établir l'identité. Il constate ainsi que les miracles du PÈLERIN DE SAINT-JACQUES et des DEUX FRÈRES DE ROME se trouvent également dans les *Dicta Anselmi*, ce qui suggère que le rédacteur d' « HM » était un proche d'Anselme de Cantorbéry. Par ailleurs, deux histoires se rattachent au monastère de Saint-Michel de l'Écluse (Chiusa de San Michele), le CORPORAL DE L'ÉCLUSE, bien évidemment, dont le héros est un certain « Anselme », et le JUITEL, dont le témoin occulaire est dans « TS » un moine du dit monastère. Sachant qu'Anselme le Jeune, neveu d'Anselme de Cantorbéry, fut longtemps moine de Cluse, Southern peut conclure à son autorité sur HM-TS. Une méconnaissance assez flagrante de l'histoire anglaise générale, une connaissance particulièrement précise de l'histoire de Bury St Edmond[50], et le rappel des efforts déployés par Anselme le Jeune pour promouvoir la fête de l'Immaculée Conception[51] viennent étayer

[48] « inter quae etiam quendam libellum de miraculis gloriosissimae Dei genitricis et semper virginis Mariae, cujus principium est « Aeterna Dei sapientia », amore ipsius piissimae dominae edere compulsi sumus » (cité par Southern, *op.cit.*, p.182).

[49] On trouvera des informations complémentaires sur la genèse de cette série dans J.C. JENNINGS, « The origins of the 'Element Series' of the Miracles of the Virgin », in *Mediaeval and Renaissance Studies*, 6 (1968), pp. 84-93. L'auteur y mentionne un manuscrit supplémentaire, en possession d'un collectionneur, que nous n'avons pas retrouvé.

[50] Cette connaissance permet au narrateur de donner de nombreux détails, attestés par des sources historiques, quant à la biographie de Elsin (Aelsi), inventeur de la fête de la Conception.

[51] Sur le rôle d'Anselme le Jeune dans le développement du culte marial, et en particulier la propagation de la fête de la Conception, voir Marielle LAMY, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge*, Paris, 2000, première partie, chapitres 1 et 2, *passim*.

l'hypothèse. D'après la biographie d'Anselme le Jeune, cette entreprise de rédaction peut avoir été menée à bien entre 1120 et 1125.

La démonstration est séduisante et, nous l'avons dit ci-dessus, tout à fait convaincante. Elle appelle toutefois quelques réserves quant à ses présupposés : d'une part, Southern affirme un peu vite que les collections n'ont pu évoluer que par incrémentation et non par soustraction. La démarche des auteurs romans est la preuve irréfutable que la seconde hypothèse est tout aussi vraisemblable que la première. D'autre part, rien ne permet vraiment d'écarter l'hypothèse d'une autorité multiple : ne pourrait-on pas supposer que le manque d'homogénéité de la série TS s'expliquerait par l'intervention de rédacteurs différents, au gré des copies du noyau initial ? Il manque à cette étude, et donc à l'histoire du miracle marial latin, une véritable analyse stylistique, qui seule pourrait corroborer l'attribution à un unique individu des trente-quatre récits groupés par Mussafia. Les hypothèses de l'historien ne nous semblent donc pas définitives. Mais elles seront, pour notre propos, une bonne base de travail. La conclusion minimale à laquelle nous voulons en effet bien parvenir avec Southern est que peu avant la création de la série de Dominique d'Evesham s'est constitué, sans doute sur le territoire anglais, un recueil composé primitivement de ce que Mussafia appelait la série « HM », augmenté par une seule ou plusieurs mains au fil des ans des miracles de la série « TS ».

Parallèlement, Guillaume de Malmesbury composait son propre recueil de *miracula* dont nous conservons plusieurs témoins[52], reprenant certains des récits de ces prédécesseurs, en apportant de nouveaux. Les trois œuvres ainsi créées sur le territoire anglais ne connurent toutefois le succès qu'après leur fusion en une vaste compilation dont Southern rappelle qu'un exemplaire appartint à un Maître Albri[53], chanoine de Saint-Paul à Londres, attesté dans des documents diplomatiques entre 1148 et 1162. De nouveau, l'historien tire des conclusions un peu rapides allant jusqu'à faire d'Albri le responsable de la compilation[54]. Or Adgar dit simplement que Maître Albri lui aurait confié un manuscrit latin ; il ne dit pas qu'il en était l'auteur. On peut du moins accorder à Southern que le compilateur était anglais, et a dû travailler dans les années 1150.

---

[52] Voir ci-dessous.

[53] Il s'agit bien entendu du Maître Albri évoqué par Adgar.

[54] « He was a scholar of wide interests, for Miss Ratbone has shown that he was the author of a work on the gods of Greek mythography which won the respect of Renaissance scholars. He has an importance in the history of the Miracles of the Virgin because he illustrates the wide public to which these stories appealed. He also provides a definite date and place at which the three collections which laid the foundation of this literature were brought together. » (SOUTHERN, *op.cit.*, P.203). Nous soulignons le point où Southern nous semble manquer de prudence. Tout au plus peut-on considérer que les dates auxquelles est attesté Maître Albri fournissent un repère très indicatif pour la datation *ante quem* de la compilation.

Richard Southern arrêtait là en 1958 son enquête sur les collections miraculaires. Son apport est considérable. Nous tiendrons quant à nous pour acquises l'unité primitive de la série « HM-TS », l'autonomie de la série des quatre éléments, et l'origine anglaise des deux collections.

Henri Barré, « L'énigme du *Mariale Magnum* »[55]

Le père Henri Barré a consacré l'essentiel de sa recherche à la lyrique, la liturgie, l'homélitique et la théologie mariales. Il semble que ce soit le hasard qui l'ait conduit à consacrer une vingtaine de pages aux collections miraculaires, et en particulier au mythique *Mariale Magnum*. Dans l'index de Poncelet, on relevait en effet plus de quarante incipit commençant par « Legitur in Mariali Magno… », renvoyant à des textes de la *Scala Cœli* de Jean Gobi. Quant à Vincent de Beauvais, il signale à plusieurs reprises dans le *Speculum historiale* sa dette envers un *Mariale Magnum*. Le Rosarius cite lui aussi le « Grant Marial ». Après avoir prouvé que le terme pourrait bien être générique[56] et désigner n'importe quelle collection de miracles mariaux, le père Barré démontre que Vincent de Beauvais faisait référence à une famille précise de recueils miraculaires, copiés dans le milieu cistercien, tel le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 3177.

Nous nous contentons de signaler ici ce travail, parce qu'il montre qu'il n'est nullement utopiste de vouloir mettre de l'ordre dans le foisonnement des manuscrits miraculaires et que, recherche ponctuelle dans la carrière d'un grand spécialiste de littérature mariale, il ne peut qu'encourager les recherches futures.

Exposons maintenant à quels résultats nous sommes parvenus dans nos propres efforts de mise en ordre. Pour la clarté de la présentation, nous répartissons les manuscrits latins en cinq grands groupes, correspondant à cinq stades d'élaboration. Précisons que ce classement ne saurait, pour le moment, être chronologique ; il est même vraisemblable que les entreprises que nous qualifions de « mixtes », c'est-à-dire réunissant des collections multitopiques et des collections locales, soit notre quatrième groupe, sont antérieures à certains des recueils des

[55] *Ephemerides mariologicae*, 16 (1966), pp. 265-288.

[56] Le manuscrit Rouen, Bibl. mun., 1403 (XIIIe s) donne au f. 241 une définition de *mariale* : « Si quis nomen libri huius requirit, legat iungendo capita presentium versum, et mox occurret vocabulum, id est « mariale », quod est de laude gloriose et perpetue virginis Dei genitricis Marie. » Suit la rubrique « Incipit prologus in libro mariali ».

groupes décrits avant elles, comme celui de Nigellus de Longo Campo[57]. En revanche, les collections mixtes correspondent à un stade d'élaboration et de réorganisation de sources diverses supérieur à celui réalisé par l'auteur anglais.

2- Les noyaux primitifs[58]

À la première génération, nous rattachons les différents noyaux des grandes synthèses étudiées par Mussafia, c'est-à-dire les œuvres d'Anselme le Jeune et de Dominique d'Evesham, ainsi que les collections locales. Quant à ces dernières, trois essentiellement nous intéressent : les *Libri tres de miraculis Sanctae Mariae* d'Hériman de Tournai, le *Libellus de Miraculis beatae Mariae Virginis in urbe Suessionensi* d'Hugues Farsit, le *Liber de miraculis Rupe Amatoris*. En effet, la tradition manuscrite révèle que ces ensembles n'ont que peu circulé de façon autonome. Nous les retrouverons essentiellement à un stade avancé de l'évolution du genre, lors de la présentation des manuscrits mixtes.

Anselme le Jeune (1120-1125)

Celle que nous supposons être la plus ancienne des collections « multitopiques » et que nous continuerons, pour des raisons de commodité, à appeler « HM-TS », n'est conservée de façon autonome que dans très peu de manuscrits. Aucun manuscrit à notre connaissance ne transmet les seuls miracles de « HM », même si nous allons voir qu'on est effectivement fondé à affirmer la solidarité primitive des dix-sept miracles : cette série est transmise avec une très grande stabilité par beaucoup de volumes copiés dans leur grande majorité au XIIe siècle, entre lesquels les variantes textuelles sont minimes. La théorie de Mussafia se voit également renforcée par la grande rigidité de l'ordre de succession des récits. Il

[57] Pour n'en donner qu'un exemple, le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 2873 est un manuscrit du début du XIIe siècle, alors que la collection de Nigellus de Longo Campo est du dernier quart de ce même siècle.

[58] Pour effectuer notre classification des recueils latins, nous avons fait le relevé des textes de chaque recueil. Dans la mesure où le propos de ce travail n'est ni d'établir le catalogue des collections latines, ni d'en préparer une édition, nous considérerons comme « équivalents » les récits ayant même incipit et même explicit. Un examen de détail des récits n'a été fait que pour six miracles : l'ABBESSE GROSSE, HILDEFONSE, l'IMAGE EN GAGE, l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, le JUITEL, le SACRISTAIN NOYÉ. Il avait pour but de préciser notre classification des différentes familles de manuscrits, mais n'a pas apporté d'indice essentiel. Nous ne donnons par ailleurs aucune indication codicologique.

est vrai que des transitions ménagées de l'un à l'autre dans les prologues des récits incitaient le copiste à ne pas perturber l'ordonnance primitive.

Après un prologue qui fait de la divulgation des miracles de la Vierge un geste salutaire pour l'individu comme pour la collectivité[59], il semble tout naturel de placer en tête de l'œuvre les miracles récompensant la piété d'HILDEFONSE (rédaction d'un livre en faveur de la sainteté mariale, et promotion d'une fête de la Vierge, dont la date correspond précisément à celle retenue pour la solennité de l'Immaculée Conception par ses défenseurs, au premier rang desquels Anselme lui-même). Ce premier récit se termine sur une sentence générale, « ostendens quia quisquis eam honoraverit gratiam Dei suamque habebit », que le miracle du SACRISTAIN NOYÉ vient tout naturellement illustrer : le portrait du sacristain joue sur le double aspect de sa personnalité, luxure et dévotion mariale[60], pour justifier la clémence divine finale[61]. On retrouve pareille scission dans le personnage du CLERC DE CHARTRES, et Anselme a pris la peine de souligner le parallèle entre les deux récits par un « et sicut supra de altero retulimus » qui perdrait toute sa signification si un copiste dérangeait l'ordonnance des miracles. Entre le troisième et le quatrième miracle de « HM », le lien devient plus diffus, et n'est vraiment marqué que par les déterminants qui ouvrent le récit : « Alter quoque quidam clericus in quodam loco commorabatur qui et ipse Deo et Ejus almae Matri satis erat devotus. ».

Au cœur de la série, les liens d'un miracle à l'autre deviennent alors moins solides, et c'est d'ailleurs ici qu'on observe, dans certaines copies, d'éventuelles permutations entre le PAUVRE CHARITABLE, le LARRON PENDU, le MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE, le PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, le PRÊTRE IGNORANT, les DEUX FRÈRES DE ROME et le VILAIN MALHONNÊTE. Ces récits déclinent en effet les différents modes de dévotion à la Vierge, prières ou offices, pensées, intentions ou actions, et donnent un aperçu de la multiplicité des voies employées par la sainte pour obtenir le salut de ses fidèles : résurrection temporaire, instructions cultuelles, infléchissements de la volonté divine lors du Jugement…

En revanche, on retrouve un ordre plus strict à la fin de HM, à partir du miracle du PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE. Lui succède en effet l'élection de JÉRÔME à l'épiscopat, avec un incipit très constant qui impose la juxtaposition, « in

[59] « Ad omnipotentis Dei laudem cum saepe recitentur sanctorum miracula quae per eos agit divina potentia, et multo magis sanctae Dei genitricis Mariae debent referri preconia, quae sunt omni melle dulciora. Ergo ad roborandas in ejus amorem mentes fidelium et ad excitanda corda pigritantium ea quae fideliter narrari audivimus, largiente Domino recitare studeamus » (cité d'après Reims, Bibl. mun., 1394, f. 96v).

[60] « Hic vero valde lubricus erat et demonico instinctu aliquotiens libidinis urebatur aestibus ; tamen sanctam Dei genitricem non modice diligebat et transiens ante ejus sanctum altare dicendo 'Ave Maria gratia plena, Dominus tecum', eam cum reverentia salutabat » (*ibid.*, f. 97r).

[61] « Placuit altissimo Domino pro meritis sanctae suae matris ut anima fratris rediret ad corpus » (*ibid.*, f. 97v).

supradicta urbe fuit quidam clericus qui vocabatur Jheronimus ». La proximité géographique amène ensuite le miracle du CORPORAL DE L'ÉCLUSE, « Sancti Michaelis archangeli nomine consecrata quaedam ecclesia est », suivi d'un miracle lié à un autre sanctuaire du même saint, l'INCENDIE DU MONT-SAINT-MICHEL, « Est et alia quaedam ecclesia in honore sancti Michaelis in monte qui dicitur Tumba ». Retour en Italie enfin, pour le CLERC DE PISE.

La dernière pièce, MURIEL, semble bien peu reliée à ce qui précède. Aucune expression, si courte soit-elle, ne ménage de transition entre eux. Pourtant, elle constitue l'apogée de la louange mariale, et c'est sans doute ce qui l'a protégée au cours des copies successives. Le caractère mariolâtre de cette pièce confirme les hypothèses de Southern quant au milieu dont est issue cette première collection : Muriel, frappée d'une sorte de dépression, parcourt les lieux de pèlerinages, dont Fécamp : « pernoctavit etiam in ecclesia Sanctae Trinitatis apud Fiscannum, sed Sancta Trinitas scilicet in tribus personis unus Deus nec tunc voluit sanitatem tribuere ei, et salutis ei donum reservabat sanctae Reginae caeli, Beatae videlicet sanctae Dei Genitrici ».

De façon très systématique, lorsqu'apparaît dans une collection postérieure le miracle d'HILDEFONSE, il est suivi des seize autres récits. Même inséré dans des ensembles plus vastes, ce noyau a donc joui d'une stabilité exceptionnelle, à l'instar des collections locales de Laon, Soissons et Rocamadour. Dans les plus anciens manuscrits, il est suivi de quelques-uns des miracles groupés par Mussafia sous l'étiquette « TS ». Nous n'avons toutefois pas réussi à mettre en évidence une véritable généalogie de ces rédactions complémentaires. Contrairement à Southern, nous pensons que les récits de « TS » ne sont pas nécessairement l'œuvre d'une seule personne, et qu'on peut envisager diverses campagnes d'accroissement : autour d'Anselme le Jeune, les copies du noyau primitif auraient donné lieu à des apports peut-être plus simultanés que successifs.

Voici un aperçu de la diversité des témoins du groupement « HM-TS »[62] :

- Paris, Bibl. nat., lat. 12169 (XIIe siècle) contient « HM », puis un miracle de « TS » (TROIS CHEVALIERS, P.1649-1727), et deux *unica* (« Ne audeat aliquis… » et « In diebus prefati principis Guillermi ») ;

- Gand, Bibl. de l'Univ., 245 (fin XIIe- début XIIIe) contient « HM », puis quelques miracles de TS : TROIS CHEVALIERS, P.1649-1727, ABONDANCE, P.120, CONCEPTION, P.1700, JUIFS DE TOLÈDE P.16-883, PIED COUPÉ, P.1609-1422, MOINE DE

[62] L'échantillon est tributaire du caractère aléatoire de nos sondages, et n'a ici d'autre valeur qu'illustrative.

BOURGOGNE, P.1186 et JUITEL, P.234. On remarquera que Southern avait vu juste en disant que P.16 était à l'origine le prologue du seul miracle des JUIFS DE TOLÈDE, et non de l'ensemble de « TS » ;

- Reims, Bibl. mun., 1394 est un des plus anciens exemples de « marial » (XIIe). Il contient en effet des textes théologiques et des sermons sur la vie de la Vierge et le culte qui doit lui être rendu (beaucoup d'anonymes, quelques textes faussement attribués à Augustin, Jérôme ou Bède, des écrits de Paschase Radbert, Marbode, Paul Diacre, Bernard de Clairvaux…), des prières à la sainte, et quelques miracles, ff. 91v-92v : HM (avec deux lacunes, CORPORAL DE L'ÉCLUSE et MURIEL), et deux miracles de TS (CONCEPTION, P.1700 et JUIFS DE TOLÈDE, P.883). À la fin de la collection de miracles, on peut lire les histoires de la PARTURIENTE JUIVE, P.1571-1776, et celle de la FEMME DE ROME, P.483. Ce manuscrit est particulièrement intéressant pour l'histoire du genre : les deux derniers textes n'appartiennent pas en effet aux collections primitives ; nous les verrons apparaître dans des compilations de la troisième génération. Contrairement à ce que laisserait supposer l'ancienneté du manuscrit, et en démenti à la thèse de Southern qui voulait que la tradition se constitue toujours par accroissement, ce manuscrit est donc un faux témoin des anciennes collections. C'est un florilège de textes mariaux, postérieur à la troisième génération de recueils miraculaires. Une preuve supplémentaire en est que le miracle des JUIFS DE TOLÈDE a ici perdu son prologue propre, sans doute devenu dans la source du rédacteur du florilège le prologue de la série.

- Trois manuscrits offrent un contenu presque identique[63] : Paris, Bibl. nat., lat. 18168 (XIIe siècle) ; Montpellier, Bibl. de l'École de médecine, H146 (XIIe) et Londres, Brit. Libr., Arundel 346 (XIIIe). Ils commencent par « HM » (dans le manuscrit de Montpellier, le PAUVRE CHARITABLE et le MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE, oubliés lors de la copie, sont reportés en fin de collection ; le PÈLERIN DE SAINT-JACQUES est omis). Vient ensuite une série de miracles, qui ne recoupe qu'imparfaitement ce que Mussafia appelait « TS » :

- JUITEL, P.234
- TROIS CHEVALIERS, P.1649-1727
- ABONDANCE, P.120
- CONCEPTION, P.1700
- JUIFS DE TOLÈDE, P.16-883
- PIED COUPÉ, P.1609-1422

[63] Peut-être faudrait-il y joindre le manuscrit de Lisbonne, B.N., Alc. 149 (XIIe- XIIIe), édité par Aires Augusto Nascimento, in *Revista da Faculdade de teologia de Lisboa*, 9 (1979). Pour H. Silvestre, qui fit le compte rendu de cette édition dans *Scriptorium* 35 (1981), la collection de miracles éditée serait très proche de celle de nos trois manuscrits. Nous n'avons pas à ce jour fait la vérification.

- MUSE, P.1161
- MÈRE DE MISÉRICORDE, P.1653
- SYNAGOGUE, P.808
- GETHSEMANI, P.858 (uniquement dans Paris, Bibl. nat., lat.)18168
- LACTATION, P.540
- LEURIC, P.1186
- SALUTS ABRÉGÉS, P.1307
- DEUX RIVALES, P.545-1674
- MAGIE NOIRE, P.705 et 1229

Il est vraisemblable que ces trois manuscrits sont issus d'un même archétype. Un dernier manuscrit pourrait ici être mentionné, le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 6560 (XIVe siècle), en de nombreux points conforme aux précédents en son début : il commence lui aussi par « HM » (l'omission du PÈLERIN DE SAINT-JACQUES et le rejet à la fin du PAUVRE CHARITABLE suggèrent qu'il s'agit d'une copie de Montpellier, H146). Pour la suite, la série est presque identique (les JUIFS DE TOLÈDE manquent ; en revanche, GETHSEMANI, attendu depuis Grégoire de Tours après le miracle de la SYNAGOGUE, P.858, est bien présent). Après le miracle de la MAGIE NOIRE (f. 110v), il y a un très net changement de main. On trouve alors quelques textes visiblement omis dans la première partie, et de nouvelles pièces :

- SAINT BON, BHL 1420
- IMAGE DANS LES LATRINES, P.324-878
- PAUVRE CHARITABLE, P.1761

La table s'arrête ici, mais on a ajouté ensuite le miracle du MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE, celui du MONASTÈRE DE JÉRUSALEM (P.1115) et de l'ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS (P.790), ainsi que différentes prières mariales. Enfin apparaissent divers passages de l'œuvre de Grégoire de Tours, avec les reprises que cela suppose. La table nous permet de confirmer qu'il s'agit bien d'une copie de Montpellier, H 146, complétée par collation avec un *mariale* contenant les miracles mariaux de Grégoire de Tours.

Ce que nous voulions montrer par ces quelques exemples, c'est le double aspect de la transmission de ce noyau primitif : d'une part une structure rigide et solidaire, HM, d'autre part, un ensemble de textes souvent associés, mais avec davantage de souplesse, et entre lesquels le rédacteur n'a pas pris la peine de ménager des transitions aussi efficaces. Dans ce type de témoins, la première place ne revient jamais aux JUIFS DE TOLÈDE, dotés d'un prologue propre n'annonçant bien

qu'un unique miracle[64] ; on y trouve plus volontiers les TROIS CHEVALIERS, et leur incipit commode « Sicut ex jam relatis de sancta Dei Genitrice pluribus miraculis ».

Dominique d'Evesham (1125-1130)

Nous avons vu plus haut que nous étions redevables à R.W. Southern de la découverte de l'identité d'un des premiers rédacteurs de collection miraculaire mariale, Dominique d'Evesham[65]. Malheureusement, nous nous devons de signaler que pour appuyer sa démonstration, Southern a quelque peu biaisé sa présentation des sources. Ne se contentant pas de confronter le texte des *Acta proborum virorum* et le prologue de la collection miraculaire, Southern convoque deux miracles liés au monastère d'Evesham. Il a raison de dire que ces miracles terminaient lors de leur rédaction une série (leur incipit le dit clairement, « Bina in fine hujus libelli miracula… »). Il est vraisemblable qu'il s'agit bien du texte de Dominique. En revanche, il n'est pas assuré que le manuscrit Oxford, Balliol College, 240, dont Southern dit que seul il nous livre la collection de Dominique de façon véritablement autonome, ne soit pas déjà une réécriture.

Ce manuscrit est en effet un recueil factice de différents manuscrits de la fin du XIIe s, dont la troisième partie (ff. 137-189) comprend des miracles mariaux et des sermons. Ce que Southern n'a pas signalé, c'est que les miracles y sont répartis en trois livres, structurés comme dans les manuscrits Aberdeen, Univ. Libr., 137, Toulouse, Bibl. mun., 482 et Londres, Brit. Libr., Cotton Cleopatra C.X. Dans tous ces volumes, on ne peut que supposer que le premier livre transmet en l'état le texte de Dominique. Nous verrons en effet que si le deuxième livre est constitué par « HM », dans la rédaction d'Anselme, le troisième livre est une compilation à nouveaux frais de textes de « TS », des œuvres de Guillaume de Malmesbury, et d'autres sources. Pourquoi attribuer à Oxford une plus grande autorité ?

Revenons un instant sur un détail. Adolf Mussafia désignait les premiers textes attribués à Dominique sous le terme de « Série des quatre éléments ». C'est qu'il avait été attentif à la très forte cohésion qui unit les quatre premiers textes, entre lesquels les prologues, rattachant chaque récit à un élément, ménagent aussi de très solides transitions : « Igitur descripto miraculo quod beatissima Dei genitrix

[64] « Ad excitanda corda humilium ut percipiant gaudia celestium sub brevitate sermonis ut in proverbio dicitur, 'in paucis constringere multa', de Maria Matre Salvatoris quaedam descripturus sum miracula quae a viris spiritualibus prelibata sunt nostris auribus. »

[65] On trouvera dans l'article de J. C. JENNINGS déjà mentionné une précieuse recherche des sources de Dominique.

et perpetua virgo Maria dignata est in igneo elemento misericorditer ostendere, jam nunc stilus vertatur ad aereum elementum in quo non minori gratia ipsa beata Dei Genitrix precluis insignissime demonstravit » au début de THÉOPHILE, « Piissimo sancte Dei genitricis miraculo in ipsis aereis potestatibus patrato, nostro proposse jam prelibato, quid in aquoso etiam elemento ipsius misericordia exercuerit, paucis aperiendum videtur » en tête de la PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, « Expeditis tribus miraculis dulcissimam sancte Dei Genitricis pietatem in igneo, aereo et aquoso elemento mirifice demonstrantibus jam cetera que restant in terreo elemento multipliciter ejus magnificentiam praedicant » avant la MORT DE JULIEN L'APOSTAT.

Les quatre récits sont donc parfaitement solidaires, et leur ordre même ne peut être perturbé sans trahir le travail premier du rédacteur. Or, au sein de cet ensemble cohérent, Aberdeen, Univ. Libr., 137 et Oxford, Balliol College, 240 sont les seuls manuscrits à ne pas insérer un doublon du miracle de THÉOPHILE. Ils sont également d'accord pour placer à la fin de leur premier livre les deux miracles liés au monastère d'Evesham mentionnés plus haut. Nous pouvons leur supposer une fidélité plus grande au projet de Dominique.

Mais une fois admise la possibilité que le premier livre de ces deux manuscrits nous transmette l'œuvre de Dominique, nous nous heurtons au fait qu'ils n'ont pas exactement le même contenu : entre les miracles six et sept d'Oxford, Aberdeen insère un bloc de sept récits[66], puis un nouveau entre les pièces neuf et dix d'Oxford[67]. On peut donc se demander comment départager les deux volumes. Peut-être au nom d'un constat plus général quant au manuscrit d'Aberdeen, qui est sa tendance à destructurer les ensembles les plus solides (« HM » dans le second livre par exemple) ? Peut-être aussi en regardant de plus près quels sont les récits en question ? Deux seulement d'entre eux, le PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE et l'ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS sont attestés dans d'autres collections latines, en particulier celle de Pez ; le premier d'entre eux est en général doté d'un prologue (P.384) qui le lie à l'ABBÉ EN MER, P.59-557. Dans le manuscrit d'Aberdeen, il est amputé de ces deux textes préalables. Quant aux autres récits, ce sont des *unica*, qui ne connurent aucune postérité en langues romanes. Or, aucun motif ne nous semble justifier leur disparition de la tradition textuelle des miracles de Dominique. Il est plus vraisemblable qu'ils soient l'œuvre d'un auteur postérieur[68].

---

[66] Il s'agit de l'ENFANT QUI OFFRIT SON PAIN AU CHRIST, « Contigit puerum in Pisana urbe non infimorum natalium… », du CLERC QUI CHANTAIT GAUDE DEI GENITRIX, « Fuit quidam clericus vagus et stultus… », du CLERC LUXURIEUX NOYÉ, « Erat clericus incestui deserviens… », des DÉMONS CHASSÉS PAR L'EAU BÉNITE, « Vir venerabilis Willelmus pontificatus arcem in Britannia postea tenens… », du PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE, P.442, du CLERC SAUVÉ DE LA NOYADE, « Fuit clericus quidam Stephanus nomine Gallus genere… », de l'ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS, P.791.

[67] CLERC DE ROUEN, « Fuit in Rotomagensi ecclesia clericus incontinens… ».

[68] Plusieurs de ces récits ont pour cadre l'Angleterre, et en particulier le miracle des DÉMONS CHASSÉS PAR L'EAU BÉNITE (qui fait référence à un « Willelmus pontificatus »,

La situation reste pourtant incertaine, et c'est avec de grandes précautions qu'à partir d'Oxford nous donnerons le contenu hypothétique du livre de Dominique[69] :

- PROLOGUE, BHL 5361
- JUITEL, P.274
- THÉOPHILE, P.722-416
- PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, P.1810-811
- MORT DE L'EMPEREUR JULIEN L'APOSTAT, P.512-1140
- SIÈGE DE CHARTRES, P.81
- LARRON CONVERTI, P.1174-14
- NATIVITÉ (MUSIQUE CÉLESTE), P.372-1664
- LUMINAIRES DE ROME, P.217
- COMPLIES, P.1214
- AVE EN LETTRES D'OR SUR LA BOUCHE, P.1637
- VIE DE MARIE L'ÉGYPTIENNE, P.679
- ABBESSE GROSSE, P.1163-1618

Puis viennent les deux miracles (P.1100-1098), avec un petit prologue propre (P.145), qui ont mis Southern sur la piste de Dominique.

3- La première synthèse : Guillaume de Malmesbury (vers 1142)

La tâche de Guillaume de Malmesbury (1095-1143) consista à réunir les motifs contenus dans les collections de Dominique d'Evesham et d'Anselme le Jeune, à apporter quelques narrations de son crû, et à réécrire l'ensemble, dans un style auquel on a souvent reproché sa préciosité. Le travail stylistique certain de l'ensemble explique sans doute la maigre diffusion de la partie miraculaire du *De laudibus et miraculis sanctae Mariae*[70]. En effet, seuls deux manuscrits conservent les deux parties de l'ouvrage : Salisbury Cathedral, 97 (XIIIe) et Paris, Bibl. nationale,

vraisemblablement William de Corbeil, archevêque de Cantorbéry de 1123 à 1136), ou, à la fin du second livre d'Aberdeen, le miracle dont le bénéficiaire est GILBERT CRISPIN, abbé de Westminster de 1085 à 1117.

[69] Des études stylistiques permettraient sans doute d'asseoir définitivement, ou d'infimer, l'autorité de Dominique sur l'ensemble des textes. En l'état, on peut être surpris par le manque de cohérence globale de l'ensemble, après une entrée en matière aussi structurée, et malgré les traces d'ordonnance précise en prologue des dernières pièces.

[70] *El libro* « De laudibus et miraculis sanctae Mariae » *de Guillermo de Malmesbury, osb († c. 1143*), édition et étude de José-María CANAL, 1968.

lat. 2769 (XIIIe)[71]. La partie théorique du *De laudibus* a quant à elle très tôt circulé de façon autonome, le plus souvent sous le nom de saint Anselme. On en conserve six copies complètes[72]. Nous verrons ci-dessous que certains des récits de la seconde partie ont également connu une circulation plus importante, grâce à leur intégration dans des recueils miraculaires anonymes d'une troisième génération.

L'édition de Canal est d'un accès difficile, et beaucoup d'erreurs circulent quant aux récits miraculaires attribuables à Guillaume. Aussi avons-nous jugé bon de donner la liste des pièces avec leur incipit, tel qu'il apparaît dans le manuscrit de Salisbury. Le recueil miraculaire est divisé en deux parties. La première comprend :

1- THÉOPHILE, « Scriptura tradit antiquior quod primum de Theophilo »
2- MORT DE JULIEN L'APOSTAT, « Et quia jam dicendi primitias libavi »
3- HILDEFONSE, « Toletum est civitas Hispanie »
4- JUIFS DE TOLÈDE, « Judaeorum multitudine olim Hispanias gravatas esse »
5- JUIFS DE TOULOUSE, « Guasconia, quam Hispaniae collimitari »
6- SAINT BON, « Civitas est in Arverno »
7- DUNSTAN, « Britannia major, quae nunc Anglia dicitur »
8- SIÈGE DE CHARTRES, « Hinc extra Angliam pergat »
9- FULBERT DE CHARTRES, « Posterioribus annis fuit in eadem urbe Fulbertus episcopus »
10- LACTATION, « Similem lactationis pietatem »
11- JÉRÔME, « Ibis et tu in has paginas »
12- GUIDO, « In Hispania contigit, beata semper Virgine Maria operata »
13- CONCEPTION, « Willelmus ex comite Normanniae »
14- GUIMON ET DRU, « Similitudine miraculi »
15- MOINE IVRE, « Non parvi momenti apud monachos »
16- SACRISTAIN NOYÉ, « Ejusdem officii fuit alius Imperatricis »
17- MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE, « Duo miracula quae modo narrare percurro »
18- VISION DE VETTINUS, « Simile huic alterum quod Alemaniae contigisse dixi »
19- MÈRE DE MISÉRICORDE, « In vita sancti Odonis »
20- PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, « Ejusdem loci monachus fuit Giraldus »
21- CORPORAL DE L'ÉCLUSE, « Haec profecto non sunt egena miracula »
22- PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, « Quale et illud, quod animam prioris pisani »
23- MOINE D'EVESHAM, « Illud quoque de Egueshamnensi monacho »
24- MOINE DE BOURGOGNE, « Coenobita erat bene religiosus »

[71] Ce dernier volume souffre malheureusement de nombreuses lacunes matérielles. Aussi, bien qu'ayant montré que ses leçons sont souvent les meilleures, CANAL choisit Salisbury, Cathedral 97, comme manuscrit de base de son édition.

[72] Voir CANAL, *op. cit.*, pp. 30 sqq.

La seconde partie comporte un prologue propre et vingt-sept miracles :

1- HEURES NOTRE-DAME, « Fulbertus qui in urbe carnotena, ut dixi… »
2- CLERC QUI CHANTAIT GAUDE MARIA, « Hoc factum per urbem vulgatum scintillam… »
3- CLERC DE PISE, « Pisa est civitas Italiae… »
4- MAGIE NOIRE, « Eiusdem austeritatis suavitatem pro commissis… »
5- PRÊTRE QUI NE SAVAIT QU'UNE MESSE, « Agrestis simplicitatis erat presbyter… »
6- CLERC LUXURIEUX, « Et hic quidam bonae vitae per Dominam Mariam… »
7- DEUX FRÈRES DE ROME, « Occurrunt hic duo quae apponere gestis animus… »
8- IMAGE EN GAGE (Théodore), « Verum quia paucis absolvi miraculum… »
9- JUITEL, « In pisana civitate, de qua superius dixi… »
10- SPIRE, « Conterminum et plene simile est huic quod nuper legi factum… »
11- RICHE QUI IMPLORAIT LA VIERGE, « Nec illa putentur frivola… »
12- PAUVRE CHARITABLE, « Item egenus quidam diurnam stipem mendicans… »
13- LARRON PENDU, « Celeberrimae relationis studio… »
14- ÉGLISE DE SAINT-EDMOND, « Illud quoque quod vulgo tritum… »
15- TROIS CHEVALIERS, « Verum quia multa pietatis documenta venerunt in medium… »
16- APPARITION DE SAINT LAURENT, « Accidit in quadam beati Laurentii ecclesia Romae res mira… » (qui n'est pas un miracle marial)
17- MARIE L'ÉGYPTIENNE, « Cum vero sufficienter, ut mea fert opinio… »
18- MUSE, « Locus est ut illud praeclarum… »
19- ABBESSE GROSSE, « Fuit quaedam abbatissa, in ordinis custodia… »
20- MONIALE QUI N'EUT PAS LE TEMPS DE FAIRE PÉNITENCE, « Sanctimonialis quaedam naufragium pudoris incurrerat… »
21- PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, « Est quidam locus oceano cinctus… »
22- ABONDANCE, « Multa quidem et inenarrabilia… »
23- DEUX RIVALES, FÉCAMP et VIVIERS, réunis en un seul récit et très abrégés, « Sunt illa quoque levia… »
24- IMAGE DU MONT SAINT MICHEL, « Talibus dicendis obstinata abstineo… »
25- ASCALON, « Pauci admodum anni sunt… »
26- Réunion de L'IMAGE DU SARRASIN et de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, « Judaeus quidam Constantinopolim… Sunt ergo duae Dei genitricis imagines… »
27- PURIFICATION, « Paene praeterieram… »

Satisfait par l'équilibre numérique entre les deux parties, l'éditeur de Guillaume n'a peut-être pas prêté toute l'attention nécessaire à la phrase de conclusion qui termine le miracle du Moine de Bourgogne (le dernier de la première moitié) : « Sed quum adhuc multa sint que fideli auditori producamus in medium, si de monachis satis diximus, ad alium accedamus gradum. ». Cette brève remarque

permet en effet de supposer que nous n'avons sous les yeux qu'une version corrompue du projet de Guillaume, ordonné peut-être en son origine selon les ordres de la société. Ce serait le plus ancien, mais non le seul, des classements *ad status* des collections miraculaires[73].

Signalons juste pour mémoire l'œuvre de Nigellus de Longo Campo (Nigel Wireker) : d'après les études faites par son dernier éditeur[74], il serait l'héritier direct de Guillaume de Malmesbury. Il est en effet l'auteur, dans le dernier quart du XIIe siècle, d'une mise en vers du texte de Guillaume, dont le succès fut encore moindre que celui de son modèle. La langue et la versification en sont d'une complexité assez exceptionnelle pour un genre qui a la même période suscite des programmes de diffusion plus ample[75]. Nous n'en conservons qu'un témoin manuscrit, Londres, Brit. Libr., Cotton Vespasian, D. XIX (début XIIIe siècle)[76].

4- La troisième génération

Nous regroupons sous cette appellation de très nombreux manuscrits anonymes, souvent uniques, dont le noyau est une adaptation des œuvres d'Anselme le Jeune, de Dominique d'Evesham et de Guillaume de Malmesbury, réorganisées et augmentées de nouveaux récits. Il est vraisemblable qu'une étude plus approfondie, sur l'origine des copies en particulier, permettrait de rattacher chaque type de recueil à un milieu socio-culturel précis, et d'expliquer ainsi la prolifération de ces compilations en l'espace d'un petit siècle, du milieu du XIIe siècle au milieu du XIIIe.

Toulouse-Cleopatra (troisième quart du XIIe siècle)

Ayant observé de grandes convergences entre le manuscrit Toulouse, Bibl. mun., 482 et celui de Londres, Brit. Libr., Cotton, Cleopatra C. X, tous deux copiés au XIIe siècle en Angleterre, Mussafia baptisait « Toulouse-Cleopatra » le manuscrit virtuel résultant de la synthèse des deux précédents. A sa suite, nous

[73] Nous ne nous y attardons pas car aucun auteur roman ne semble avoir connu l'œuvre de Guillaume.

[74] Nigellus of Canterbury, *Miracles of the Virgin Mary, in verse. Miracula sancte Dei genitricis virginis Marie, versifice*, edited by Jan ZIOLKOWSKI, 1986.

[75] C'est l'époque des premières traductions en langues romanes, du moins en anglo-normand.

[76] MUSSAFIA, *Studien*, III, pp. 6 sqq.

donnons ce nom à la famille à laquelle ils appartiennent, de même qu'Oxford, Balliol College, 240 (XIIe) et Aberdeen, Univ. Libr., 137 (fin XIIIe-XIVe), également d'origine insulaire. Il est difficile de préciser la date de rédaction de cette synthèse. Le *terminus post quem* dépend de la datation du *Liber de laudibus et miraculis* de Guillaume de Malmesbury (1142). Quant à la date *ante quem*, on peut la déduire de la réception de l'œuvre, puisqu'Adgar a utilisé un manuscrit proche de Toulouse, B.M. 482 pour la rédaction du *Gracial*. Or, il dit que le volume latin lui a été prêté par un certain « Maître Albri », attesté dans les documents de la cathédrale Saint-Paul entre 1148 et 1162. La première version du *Gracial* serait quant à elle des années 1165-1170, ce qui nous incite à supposer que « Maître Albri » était encore vivant à cette période. Nous retiendrons donc une fourchette large de rédaction, entre 1142 et 1170.

Toulouse-Cleopatra a la spécificité de découper l'ensemble du corpus en trois livres, ce qui a l'avantage de conserver dans tous les cas en tête du premier livre l'idée originale de groupement par élément, tout en créant un ensemble harmonieux (trois parties de longueurs à peu près équivalentes). Southern montrait justement que c'est là l'origine de la scission entre HM et TS, et de l'autonomisation du prologue des JUIFS DE TOLÈDE, qui au prix d'une très légère modification syntaxique[77], devient prologue de livre et non prologue de miracle.

Outre cette tripartition, la démarche du compilateur a consisté soit à reprendre avec une grande fidélité, pièce par pièce, le texte composé par l'un des auteurs ci-dessus (et dans ce cas, l'incipit reste identique) ; soit à récrire la narration (ce qu'un changement d'incipit rend immédiatement visible, comme dans le cas de l'IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES[78]). Voyons de plus près comment est constituée la collection[79].

Le recueil s'ouvre sur la collection de Dominique d'Evesham, avec un prologue et les treize miracles attribuables à Dominique dans le manuscrit d'Oxford, le plus complet. Les volumes de Toulouse et de Londres n'en comprennent que les six premières pièces (« Quatre éléments », SIÈGE DE CHARTRES et LARRON CONVERTI). Entre le miracle de THÉOPHILE et celui de la PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, Toulouse propose un résumé assez curieux des deux premières pièces, nommé par la rubrique « De Theophilo brevis enarratio », P.729, qui entremêle les mésaventures de l'archidiacre et celles de l'empereur Julien. On

[77] « quoddam miraculum » devient « quedam miracula ».

[78] Comme Guillaume de Malmesbury, le rédacteur de Toul-Cleop groupe dans un même récit l'Image jetée dans les latrines et l'IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME.

[79] Pour le manuscrit Toulouse, Bibl. mun., 482, nous rétablissons l'ordre initial des miracles, qu'une erreur de reliure est venue perturber : après le cahier A, quaternion auquel manque le premier feuillet, a été relié le cahier C, quaternion complet. Ensuite seulement vient le cahier B.

retrouve ce texte dans Londres, à la fin de la collection. Les deux miracles liés à Evesham ont disparu des copies de Londres et Toulouse. En revanche, ce dernier manuscrit a disséminé dans le troisième livre les autres miracles « manquant » au premier, de même que Londres reporte le miracle de l'AVE SUR LA LANGUE au cœur de ce même troisième livre (f. 130 r°).

Le second livre, bien séparé du premier par une rubrique (très lisible dans tous les manuscrits), comprend « HM » avec son prologue « Ad omnipotentis Dei laudem… »[80]. Enfin, un troisième livre s'ouvre sur le prologue des JUIFS DE TOLÈDE, devenu par la même occasion le prologue de toute cette partie. Mais ce dernier livre est traité très différemment par les copistes, et le plus simple nous a semblé de donner le contenu sous la forme d'un tableau[81].

	Aberdeen, University Library 137	Londres, BL, Cotton Cleop. C.X.	Oxford, Balliol Coll., 240	Toulouse, BM 482
Prologue, P.16	1 (116v)	1 (127)	1 (154r)	1 (33 r)
Abbesse grosse, P.1163-1118 (*Dom.)*				23 (59v)
Abondance, P.120		13 (137r)		15 (49r)
Abondance, P.1584	22 (125r)		22 (163r)	47 (83r)
Ave Maria sur la langue, P.1637 (*Dom.*)				29 (66)
Champ fleuri, P.899				49 (84r)
Chevalier mort avant un tournoi, P.7 et 865				22 (58r)
Complies, P.1214 (*Dom.*)				48 (83v)
Complies, P.1497		9 (133)		11 (43r)
Conception, P.1700		14 (138)		16 (50r)
Conception, P.1781 (*GM*)	10 (120r)		10 (158r)	
Deux rivales, P.211	23 (125r)		23 (163v)	43 (82r)
Dunstan et le chœur céleste, P.150 (*GM*)	7 (118r)		7 (156v)	33 (72v)

[80] Le manuscrit d'Aberdeen donne en outre le miracle d'un MOINE TENU POUR MORT PENDANT TROIS JOURS, « Frater quidam apud Ludam ab abbate », une vision dont les bénéficiaires sont deux vierges, « Duae virgines comorabantur simul », le miracle du CLERC CHÂTIÉ PAR NOTRE-DAME, « Quidam clericus curialis dives et nobilis » et un miracle dont le bénéficiaire est Gilbert Crispin, « Gilbertus Crispinus postmodum Westmonasterii abbas ».

[81] Les miracles y sont classés par ordre alphabétique de motif ; pour le renvoi au manuscrit, le premier nombre indique le numéro d'ordre au sein du troisième livre ; le second, entre parenthèses, le feuillet de début. Nous faisons suivre de l'abréviation *Dom.* les textes attribués à Dominique d'Evesham sur la foi d'Oxford, et qui devraient se trouver dans le premier livre. Nous ne les signalons que lorsqu'ils se trouvent effectivement dans le troisième. Nous faisons suivre de l'abréviation *GM* les textes de Guillaume de Malmesbury.

Église de Bury-Saint-Edmond, P.863	19(124r)		19 (162v)	42 (81r)
Exorcisme[82]		17 (143)		19 (55v)
Fiancé de la Vierge, P.181	16 (122r)		16 (160v)	40 (78v)
Gethsemani, P.858		5 (129)		7 (37v)
Guérison d'une blessure de guerre, P.18				20 (56v)
Guérison d'une hydropisique, P.484				21 (57v)
Image d'Ascalon, P.1199 (*GM*)	25 (125v)		25 (163v)	45 (82v)
Image en gage, P.771	18 (123v)		18 (161v)	24 (60v)
Image jetée dans les latrines, P.324-878		6 (129)		8 (38)
Image jetée dans les latrines/Samedis ND, P.1679	24 (125v)		24 (163v)	44 (82r)
Image qui défendit les samedis, P.1666		15 (139)		17 (51r)
Institution des Heures Notre-Dame, P.217 (*Dom.*)				27 (63v)
Invention de la Nativité Notre-Dame, P.372 (*Dom.*)		19 (144v)		26 (63r)
Invention de la Purification Notre-Dame, P.923	27 (125v)		27 (164r)	28 (65v)
Juifs de Tolède, P.883	2(116v)	2 (127)	2 (154r)	2 (33r)
Juifs de Toulouse, P.1780 (*GM*)	5 (116v)		5 (155r)	31 (69r)
Lactation de Fulbert de Chartres, P.1723 (*GM*)	8 (119r)		8 (157r)	34 (73v)
Lactation, P.540		10 (134)		12 (43v)
Lactation, P.1660 (*GM*)	9 (119r)		9 (157v)	
Leuric, P.1186		16 (142)		18 (53r)
Mère de miséricorde, P.1653		3 (138)		5 (35v)
Moine d'Evesham, P.735 (*GM* ; *Dom. ?*[83])	15 (122r)		15 (160v)	39 (78)
Moine de Bourgogne, P.1574	14 (121v)		14 (160r)	38 (77r)
Moine ivre, P.1162 (*GM*)	12 (120v)		12 (159r)	36 (75r)
Moine ivre, P.1187		8 (132)		10 (41r)
Muse, P.1161	4 (116v)		4 (155r)	4 (35r)
Nonne qui n'eut pas le temps de faire pénitence, P.1536 (*GM*)	21 (124v)		21 (163r)	25 (62r)
Pèlerinage de Guimund et Drui, P.1648 (*GM*)	11 (120r)		11 (158v)	35 (74v)
Pied coupé, P.1609 et 1422	3 (116r)		3 (154v)	3 (34r)
Prêtre luxurieux sauvé par les prières d'un ami, P.36	17 (123r)		17 (161v)	41 (80r)
Sacristain noyé, P.422		7 (130)		9 (38v)

[82] Incipit : « Miraculum in laudem sanctissime Dei Genitricis et perpetue virginis Mariae scripturus… »

[83] On peut s'étonner de ne pas trouver ce miracle dans le manuscrit d'Oxford, parmi les textes de Dominique. C'est un argument supplémentaire en faveur de plus grandes précautions quant à l'attribution des textes.

Saint Bon, P.175 (*GM*)	6 (117v)		6 (156r)	32 (70v)
Saluts abrégés, P.521		12 (136)		14 (48r)
Synagogue, P.808		4 (128)		6 (36v)
Théophile, P.729		18 (144)		
Trois chevaliers, P.1649-1727 (*GM*)	20 (124v)	11 (135)	20 (162v)	13 (46v)
Roilas, P.116	26 (125v)		26 (164r)	46 (83)
Vie de sainte Marie l'Égyptienne (*Dom.*)				30 (66v)
Vision de Vettinus, P.1749	13 (121r)		13 (159v)	37 (76)

À ce stade de nos travaux, il ne nous est pas possible de proposer des conclusions définitives sur l'histoire de ces manuscrits. Par ailleurs, aucune structuration évidente ne se laisse deviner, la réunion des pièces semblant sinon totalement arbitraire, du moins assez aléatoire. Le fait est frappant même dans les manuscrits jumeaux d'Oxford et d'Aberdeen, dont nous avons signalé qu'ils semblaient plus fidèles au projet initial dans les deux premiers livres. Certains ensembles laissent penser qu'avait été conçue une compilation *ad status* (ainsi de la série MOINE IVRE / VISION DE VETTINUS / MOINE DE BOURGOGNE / MOINE D'EVESHAM / PRÊTRE SAUVÉ PAR LES PRIÈRES D'UN AMI), mais ces regroupements restent microstructurels (avant les cinq cités, on lit le PÈLERINAGE DE GUIMUND ET DRU, variation sur le miracle des PÈLERINS EN PÉRIL DE MER ; après eux vient une version de l'IMAGE EN GAGE, dont les personnages n'ont plus rien d'ecclésiastique).

Tout au plus les exemples donnés ci-dessus attirent-ils l'attention sur des transitions par association d'idées, que nous retrouverons souvent dans les collections romanes. Cette structure souple laissait d'ailleurs toute latitude à un copiste pour modifier le contenu du livre, comme cela a pu se produire pour le manuscrit de Londres. Si le livre III commence en effet comme dans les deux volumes précédemment mentionnés, le copiste a ici fait preuve d'initiative, en apportant de nombreuses rédactions nouvelles (ou venant d'autres sources[84]), en particulier une série de miracles orientaux, partiellement repris des œuvres grégoriennes (SYNAGOGUE, GETHSEMANI, IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES). Pratiquement aucune transition n'est ménagée d'un miracle à l'autre.

Enfin, le manuscrit de Toulouse semble une synthèse de Londres (avec lequel il partage presque tous les miracles du début du troisième livre) et de manuscrits comme Oxford et Aberdeen. Toulouse, Bibl. mun., 482 est manifestement apparenté à Londres, Cotton Cleopatra C.X. avec lequel il partage des textes rares comme la « brevis enarratio » du miracle de THÉOPHILE[85] ou une

[84] La faible ampleur de la fourchette chronologique sur laquelle nous travaillons ne nous permet pas d'avoir des idées très claires sur l'ordre des contaminations.

[85] Mais le copiste de Toulouse a jugé plus pertinent de grouper les deux versions du miracle de Théophile dans le premier livre.

version propre de l'ABONDANCE (voir tableau). Pourtant, le copiste a complété son volume par l'insertion de la plupart des pièces conservées par Oxford et Aberdeen. La « contamination » explique la présence d'un certain nombre de doublets (ABONDANCE, CONCEPTION, IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES…). Ce souci d'exhaustivité touche également les miracles de Dominique, conservés dans le premier livre d'Oxford et d'Aberdeen, et dont certains avaient disparu dans la copie de Londres. Le copiste de Toulouse, B.M. 482 les retranscrit de façon dispersée dans le troisième livre, gonflé jusqu'à atteindre quarante-huit miracles (contre vingt-six dans Oxford et Aberdeen et dix-neuf dans Londres). Malheureusement, nous ne sommes pas en mesure de savoir si la fusion s'est faite au hasard, ou si une logique interne commande l'agencement du livre.

La collection de Pez (deuxième moitié du XIIe siècle)

Nous avons signalé plus haut que Mussafia avait ébauché une comparaison entre une collection éditée et des inédits. Dans les deux premiers volumes des *Studien*, Mussafia donne souvent le contenu d'un manuscrit en indiquant rapidement les interversions, les lacunes et les ajouts par rapport au manuscrit de base, aujourd'hui perdu. Si la méthode a porté quelque fruit, c'est essentiellement parce que l'essentiel des manuscrits étudiés par Mussafia étaient issus des *scriptoria* de la zone impériale. La diffusion de la collection est donc limitée à des zones géographiques distinctes de celles qui nous intéressent directement. Le mieux nous semble ici de renvoyer aux *Studien*, volume I et II, pour connaître le contenu de chaque recueil.

Cette collection est aussi connue sous le nom de « Collection de Potho », à cause d'un récit de vision à la première personne du singulier (le vingt-sixième miracle), qui, dans le manuscrit de base de l'édition, est signé « Potho ». A la suite du père Poncelet, nous la désignerons plutôt du nom de son premier éditeur, collection Pez. A la différence de Toulouse-Cleopatra, elle n'a pas été organisée en plusieurs livres. Son premier texte, le prologue de « HM », sert donc d'introduction à l'ensemble du recueil, qui compte quarante-deux miracles. Avec la stabilité qui la caractérise, on trouve en premier la série « HM », puis :

- PIED COUPÉ, P.1609-261
- CONCEPTION, P.1700
- SYNAGOGUE, P.808
- GETHSEMANI, P.851
- PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, P.1209 et 811

- MOINE IVRE, P.1187
- ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS, P.790
- DUNSTAN, P.1117
- VISION DE POTHO, P.45
- PÈLERIN NOYÉ, P.384-417
- ABBÉ EN MER, P.557
- COMPLIES, 647
- LACTATION, P.540
- JUITEL, P.234
- SALUTS ABRÉGÉS, P.521
- IMAGE EN GAGE, P.646-559
- HEURES DE LA VIERGE, P.1533-1462
- MAGIE NOIRE, P.705-1230
- ABBESSE GROSSE, P.164-562
- SAINT BON, BHL 1420
- LEURIC, P.1315-1455
- MOINE DE BOURGOGNE, P.1574
- TEUTON PARALYSÉ, P.251-477
- NONNE MORTE SANS AVOIR FAIT PÉNITENCE, P.615
- IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME, P.495-799

Sans doute sommes-nous comme précédemment face à une synthèse des trois ouvrages de Dominique, Anselme et Guillaume de Malmesbury, mais avec une réorganisation différente de celle vue dans Toulouse-Cleopatra, et où le seul élément très stable est la présence de HM au début, et celle du « S » (*Sammstag*) de la série TS de Mussafia dans les derniers récits. Entre les deux extrêmes, les variations sont multiples.

Plusieurs des manuscrits décrits par Mussafia sont bien des variantes de ce premier volume, mais aucun ne lui est rigoureusement identique. Donnons juste un exemple : Mussafia présente le manuscrit d'Admont, Bibliothek des Benediktinerstifts, 638 (XIIe siècle) comme l'un des plus proches de Pez. Or, il contient tous les textes ci-dessus, à l'exception de la vision de Potho, remplacée par la vision d'un chœur céleste par DUNSTAN (immédiatement après le miracle de l'INVENTION DE LA NATIVITÉ NOTRE-DAME), P.45. Mais la collection est surtout plus volumineuse, puisqu'on trouve quatre miracles complémentaires à la fin de la série de Pez : le miracle de THÉOPHILE, BHL 8121, l'ÂME D'UNE NONNE DISPUTÉE AU DIABLE, P.589, la TENTATION DE JEAN L'EVANGÉLISTE, P.1673 et l'AVE MARIA SUR LA LANGUE, P.203.

Paris, Bibl. nat., lat. 2672 (Fin XIIe- début XIIIe)

En dehors de ces deux familles, il est réellement difficile de proposer des regroupements pertinents. Les manuscrits dont nous allons parler maintenant sont tous uniques. Nous les mentionnons pour donner une idée de la diversification du contenu des collections continentales.

Commençons par le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 2672 (fin XIIe- début XIIIe siècle[86]). Sa particularité est de regrouper à la fin de la collection une série importante de récits de visions, ce qu'on ne retrouve dans aucun autre volume, en quelque langue que ce soit. C'est ce qui nous a incitée à lui accorder un statut particulier, alors même qu'on verra ci-dessous que le manuscrit présente de grandes similitudes avec les manuscrits de Pez.

Le volume s'ouvre sur l'Evangile du Pseudo-Matthieu, puis commencent les miracles : THÉOPHILE (BHL 8121), la série « HM » complète et dans l'ordre de Mussafia, PIED COUPÉ[87], SYNAGOGUE, GETHSEMANI, PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, MOINE IVRE, ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS, DUNSTAN, VISION DE POTHO, PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE, ABBÉ EN MER, COMPLIES, JUITEL, SALUTS ABRÉGÉS, IMAGE EN GAGE, LEURIC, HEURES DE LA VIERGE, CONCEPTION, IMAGE QUI DÉFENDIT LES SALUTS NOTRE-DAME (P.495), IMAGE DANS LES LATRINES, TEUTON PARALYSÉ, MAGIE NOIRE, SAINT BON, RICHE USURIER ET PAUVRE VEUVE, SPIRE, autre version de l'IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME (P.1666).

Viennent ensuite quelques récits d'Élisabeth de Schönau, le miracle de la FEMME DE LAON (P.167), BOUVIER PUNI (P.795). Ce dernier récit est incomplet car il manque un cahier dans le manuscrit, qui conserve la fin du miracle de THÉOPHILE, deux sermons et cinq récits de visions.

Paris, Bibl. nat., lat. 18134 (fin XIIIe siècle)

Le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 18134 (fin XIIIe siècle)[88], est un recueil d'une grande ampleur (soixante miracles). On y retrouve la plupart des récits déjà

[86] Ce sont les dates proposées par les rédacteurs du *Catalogue général des manuscrits latins*. Elles nous semblent beaucoup plus justes que celles du *Catalogue des manuscrits hagiographiques*. Ce dernier date le manuscrit du XIVe siècle, ce que ni la graphie, ni la technique de réalisation des initiales ne nous paraissent justifier.

[87] Sauf mention contraire, on peut se reporter à la description de Pez pour les renvois à l'index de Poncelet.

[88] Ce volume est très singulier par le nombre exceptionnel de dessins, pour la plupart des grotesques, souvent en couleur, voire rehaussés d'or, qui ornent ses marges.

rencontrés. Les textes retenus sont au début recopiés sans modification, y compris les phrases de transition, qui sont pourtant parfaitement démotivées, les ordonnances initiales n'ayant pas été respectées. Mais plus on avance dans la copie, plus le rédacteur prend de liberté avec son modèle. Les récits qui sont devenus de grands classiques apparaissent alors dans des versions tout à fait originales. Quelques nouveaux récits font également leur apparition.

Voici la liste des narrations : CHEVALIER ANGLAIS RUINÉ (P.142), HILDEFONSE (P.590), SACRISTAIN NOYÉ (P.850), CLERC DE CHARTRES (P.1343), CINQ JOIES (P.69), PAUVRE CHARITABLE (P.1761), LARRON PENDU (P.674), FIANCÉ DE LA VIERGE (P.122-927), NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT (P.1622), JÉRÔME (P.861), IMAGE DU MONT SAINT MICHEL (P.491), CLERC DE PISE (P.866), LEURIC (P.1315-1455), ENFANT VOUÉ AU DIABLE (P.638), DEUX RIVALES (P.496-509), LACTATION (P.461), MOINE DE MAUVAIS CONSEIL (P.525), NONNE QUI N'EUT PAS LE TEMPS DE FAIRE PÉNITENCE (P.1307), VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT (P.632), SPIRE (P.1671), IMPÉRATRICE DE ROME (P.1317-691), PRÊTRE IGNORANT (P.1604), SACRISTAIN VISITÉ (P.435), RICHE USURIER ET PAUVRE VEUVE (P.556), FEMME DE ROME (P.319-483), VISION DU PARADIS (P.720), IMAGE DANS LES LATRINES (P.1146), CLERC LUXURIEUX (P.622quat), PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE (P.636), ENFANT QUI CHANTAIT *GAUDE MARIA* (P.645), MOINE QUI VOULAIT QUITTER SON MONASTÈRE (P.1149), RICHE ANGLAIS (P.332), CHEVALIER AMOUREUX (P.631), JEUNE HOMME SAUVÉ DE LA NOYADE DANS LE TIBRE (P.663-629), VIEILLARD QUI NE SAVAIT DIRE QU'*AVE MARIA* (P.1030-659), COURONNE DE ROSES (P.1030), MOINE DÉLICAT (P.333), ABBESSE GROSSE (P.601), MOINE QUI NE VOULAIT PAS CHANTER FORT (P.583), SAMEDIS NOTRE-DAME (« In hac constantinopolitana urbe… »), IMAGE QUI PRIAIT AVEC LE MOINE (P.622), ANNEAU AU DOIGT (P.290), CINQ ROSES EN LA BOUCHE (P.598), SALUTS ABRÉGÉS (P.597), LARRON PENDU (« Fuit olim quidam latro… »), IMAGE DU SARRASIN (P.603), ENFANT SAUVÉ DE LA NOYADE (P.596), ORAISON NOTRE-DAME (P.666), ORAISON NOTRE-DAME 2 (P.602), SACRISTINE (P.599), SIÈGE DE CONSTANTINOPLE (P.1714), SACRISTINE (« Fuit quaedam sanctimonialis virgo… »), JEUNE HOMME TROP ÉPRIS DE SON AMIE (P.1420), RECLUSE (P.1303), ETUDIANT QUI VÉNÉRAIT L'IMAGE DE NOTRE-DAME (P.952), CHAPELAIN DE LA VIERGE (P.595), MOINE DE BOURGOGNE (P.600), ADA (P.1715).

La compilation est précédée d'une table commentée, qui indique quel est le propos du volume : il s'agit de faire un « *manualem libellum* ». Aurait-on à faire à un ouvrage de type manuel de prédication ? C'est bien ce que suggèrent les textes autres que les miracles de la Vierge que transmet le manuscrit : en effet, le volume s'ouvre sur un « Traité marial » qui est en fait un florilège d'écrits de théologiens sur la Mère de Dieu[89]. Vient ensuite un texte de Pierre Comestor en l'honneur de la

[89] On trouve ici également quelques miracles, THÉOPHILE (« Olim in auxilio magni patris Basilii misit sanctum angelum et mortuum suscitavit… ») ; MORT DE JULIEN D'APOSTAT (« Julianus imperator contra Persas proficiscens… ») ; MUSE (P.1240) ; FAMINE DE JÉRUSALEM (P.1114) ; RELIQUES QUI ÉTEIGNENT LE FEU (P.708) ; JUITEL (P.826) ; IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES (P.324-878)

Vierge, puis notre collection de miracles. Enfin, le manuscrit donne quelques *exempla* de Jacques de Vitry.

Toulouse, Bibl. mun. 478 (XIVe siècle)

Toulouse, Bibl. mun., 478 (XIVe siècle), apporte quelques textes originaux, mais est pour l'essentiel, comme la collection de Pez, un recueil qui réorganise à sa manière les productions antérieures. Un certain nombre de miracles plus rares y ont également été intégrés. Il comporte quarante miracles, ce qui inciterait à le penser structuré selon un symbolisme numérique même rudimentaire. Pourtant, aucune organisation ferme ne règle l'unique livre, où les miracles donnent l'impression d'avoir été accumulés sans aucune structuration interne (cas exceptionnel, même la série HM y a perdu sa cohésion). Surtout, la collection est insérée dans un légendier latin, au début du second volume, pour le mois d'août, peut-être sous l'influence de la *Legenda aurea*, qui accompagne le récit de l'Assomption de la Vierge d'une importante collection de miracles.

Après le prologue « Ad omnipotentis Dei laudem », les récits apparaissent dans l'ordre suivant : HILDEFONSE, IMAGE EN GAGE, AVE MARIA SUR LA LANGUE, CLERC DE ROUEN (P.58-594), ROI DEVENU MOINE (P.1544), LACTATION (P.851), DEUX FRÈRES DE ROME, PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, JÉRÔME, CLERC DE PISE, SACRISTAIN NOYÉ, CLERC DE CHARTRES, CINQ JOIES, PAUVRE CHARITABLE, MOINE DE SAINT-PIERRE DE COLOGNE, LARRON PENDU, PRÊTRE IGNORANT, ABBESSE GROSSE, VILAIN MALHONNÊTE, IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL, JUITEL, TROIS CHEVALIERS, ABONDANCE, JUIFS DE TOLÈDE, PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, MOINE IVRE, ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS, INVENTION DE LA NATIVITÉ NOTRE-DAME, PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE, ABBÉ EN MER, COMPLIES, deuxième occurrence du PIED COUPÉ, mais avec son prologue, MUSE, MÈRE DE MISÉRICORDE, SYNAGOGUE, GETHSEMANI, LACTATION (P.540).

Nous arrêtons là notre présentation de quelques recueils de ce que nous avons appelé la troisième génération[90]. Tous les autres manuscrits que nous avons pu voir adaptent, aux différents degrés que nous avons essayé de mettre en évidence, les premières collections anglaises. La quatrième étape consistera à opérer la synthèse de ces collections multitopiques avec les trois grandes collections locales de Laon, Soissons et Rocamadour.

[90] Nous n'avons pas souhaité consacrer un paragraphe au manuscrit Thott 128 de Copenhague, édité en appendice de la plupart des éditions des *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo ; voir p. 226.

5- Les collections mixtes

D'autres volumes apparaissent en effet dès la fin du XIIe siècle, qui incluent, en en respectant l'intégrité, certaines collections locales, dans les collections multitopiques. Le titre de ce chapitre, « collections mixtes » essaie de rendre compte de cette dualité des recueils concernés, hésitant entre éloge de la Vierge, auxiliatrice universelle, et la louange de tel sanctuaire en particulier[91]. Toutefois, ce mode de transmission est limité à trois sanctuaires continentaux, Laon, Soissons et Rocamadour.

Collections multitopiques + Miracles de Soissons

Il semble que la première collection locale insérée dans les recueils multitopiques soit celle d'Hugues Farsit (Soissons). Si l'on en croit les modes de transmission des deux autres ensembles concernés, Laon et Rocamadour, la fusion primitive devait concerner l'intégralité du *Libellus de Miraculis beatæ Mariæ Virginis in urbe Suessionensi* ; puis des copistes puisèrent dans ce vaste ensemble, pour ne retenir que quelques textes.

Nous avons étudié quatre manuscrits contenant l'ensemble de l'œuvre de Farsit au sein d'une collection multitopique : Bâle, Öffentliche Bibl. der Univ., B. VIII. 02 (vers 1200), Paris, Bibl. nat., lat. 14463 (XIIe), Paris, Bibl. nat., lat. 16056 (XIIIe) et Reims, Bibl. mun., 1399 (XIIIe). Le tableau ci-dessous en donne le contenu.

Titre du miracle	**Bâle**	**Paris, lat. 14463**	**Paris, lat. 16056**	**Reims**
Prologue « Ad omnipotentis Dei laudem »	1	1 (1r)	1 (1r)	1 (1r)
Soissons (collection complète)	40	59 (48r)	53 (30v) et 55 (32r)[92]	35

[91] Nous verrons ci-dessous que la même copie peut ainsi transmettre plusieurs collections locales, ce qui conduit de nouveau à nuancer l'explication « publicitaire » donnée par Gabriela SIGNORI aux collections locales.

[92] Le miracle de Gondrée est isolé au f. 32r.

Abbé en mer, P.59-557	48	52 (40r)	48 (26v)	
Abbesse grosse, P.164	52			
Abbesse grosse, P.562		56 (43r)	51 (29r)	
Abondance, P.120	21	10 (8)	9 (3v)	20
Aquincinctum, « Quam magna et … »			57 (37r)	
Bouvier puni, P.354-795		13 (9r)	29 (11r)	
Bouvier puni, P.795	38			34
Chevalier à qui la volonté…, P.632	39	42 (34r)	45 (24r)	36
Cinq joies, P.69	5	5 (2v)		5
Clerc de Chartres, P.1357	4	4 (2r)	4 (2v)	4
Clerc de Pise, P.866	17	25 (19v)	17 (5v)	17
Clerc malade, P.199		16 (12r)	54 (31r)	
Clerc sauvé, P.1686-575		69 (69r)		
Complies, P.1214			35 (14v)	
Complies, P.1520	57	28 (22v)	5 (2v)	
Conception, P.1700	22	11 (8v)	10 (3v)	21
Corporal de l'Écluse, P.1616	15	22 (14v)	16 (5r)	15
Deux frères de Rome, P.413	11	25 (19v)	19 (6r)	11
Deux rivales, P.496-509		66 (67v)	58 (39v)	
Deux rivales, P.545-1674	32			29
Dunstan, P.150	46		27 (8v)	
Enfant donné puis repris, P.790	44	49 (38v)		
Enfant voué au Diable, P.902-638		36 (28r)	40 (19v)	37
Evêque d'Amiens, P.1615		14 (11r)	31 (12v)	
Excommunié, P.1226 et 467	34	37 (29r)	41 (20v)	
Femme de Laon, P.167	37	65 (65v)	60 (41r)	33
Femme de Rome, P.483		64 (62v)		
Fiancé de la Vierge, P.122-927		15 (11r)	30 (12v)	
Gethsemani, P.858	28	45 (35v)		27
Heures de la Vierge, P.1533-1462	51	55 (42v)	50 (28r)	
Hildefonse, P.590	2	2 (1r)	2 (2r)	2
Image du Mont-Saint-Michel, P.491	16	23 (19r)	18 (5v)	16
Image en gage, P.646-659	50	54 (41r)	49 (27)	
Image jetée dans les latrines, P.324-878	35	29 (22v)	34 (14r)	31
Image qui défendit les samedis ND, P.495	54			
Image qui défendit les samedis…, P.1666	36	27 (21r)	21 (6v)	32

Impératrice, P.1317-691		47 (36r)	47 (25r)	
Invention de la Nativité ND, P.1117	45	50 (39v)	26 (8v)	
Jérôme, P.861	14	21 (14v)	15 (5r)	14
Juifs de Tolède, avec prologue, P.16	23	43 (34v)	25 (8r)	22
Juitel, P.234	19	68 (68v)		38
Lactation, P.461		30 (23r)	36 (14v)	
Lactation, P.540	29			28
Larron pendu, P.1651-671	7	8 (3v)	8 (3r)	
Larron pendu, P.674				7
Leuric, P.1315-1455	53	26 (20v)	20 (6r)	
Magie noire, P.705-1230	33	38 (31r)	42 (21v)	
Malade à qui M. rendit le pied, P.1609-261	24	67 (68r)		23
Mère de miséricorde, P.1048		12 (8v)	11 (4r)	
Mère de miséricorde, P.1653	26	34 (27r)	23 (7v)	25
Moine de Bourgogne, P.791	55	57 (44r)		
Moine de Saint-Pierre de Cologne, P.819	8	7 (3r)	7 (3r)	8
Moine ivre, P.1187	43	39 (32r)	43 (22v)	
Moine qui n'eut pas le temps d'achever sa pénitence, P.1186	30	31 (24r)	37 (17r)	
Moniale qui voulait quitter…, P.1622		17 (12v)	32 (13v)	
Mort de Julien l'Apostat, P.1095-918		72 (71v)		
Muriel, P.1092-1293	18	61 (60v)		18
Muse, P.1161	25	33 (26v)	22 (7v)	24
Nonne qui n'eut pas le temps …, P.1307	31	32 (25v)	38 (18r)	
Notre-Dame de Soissons, P.1564-764		70 (69r)		
Parturiente du M.-S.-M., P.1210-811	42	48 (38r)		
Parturiente du Mont-Saint-Michel, P.810				
Pauvre charitable, P.1761	6	6 (2v)	6 (3r)	6
Pèlerin de Saint-Jacques, P.1150	9	20 (13v)	13 (4v)	9
Pèlerin sauvé de la noyade, P.384-417	47	51 (39v)		
Prêtre ignorant, P.1604	10	41 (33v)	24 (8r)	10
Prieur de Saint-Sauveur de Pavie, P.100	13	19 (13v)	14 (4v)	13
Pucelle d'Arras, P.1050-420		60 (58r)	56 (35r)	
Riche homme de Nevers, P.1160-1518		71 (70r)		
Riche usurier et pauvre veuve, P.556		63 (61v)	59 (40r)	
Sacristain noyé, P.468	3			3

Sacristain noyé, P.850		3 (1v)	3 (2r)	
Sacristain visité, P.435		35 (27r)	39 (18v)	
Saint Bon, BHL 1420		40 (33r)	44 (23r)	30
Saluts abrégés, P.521	49	53 (40v)		
Spire, P.1671	41	46 (35v)		
Synagogue, P.808	27	44 (35r)	46 (24v)	26
Teuton, P.251-477	56	58 (47v)	52 (30r)	
Théophile, « Is ergo Theophilus vicedominus olim cuiusdam episcopi Cilliciorum… »	58			
Théophile, BHL 8121		9 (3v)	28 (8v)	
Trois chevaliers, P.1649-1727	20	62 (61r)	12 (4r)	19
Vilain malhonnête, P.480	12	18 (13r)	33 (14r)	12
Vision de Vettinus, « Visio Guetini monachi quam illi Deus per angelum suum ostendit… »	59			
Viviers (extrait d'Hugues Farsit)				

Il est difficile de comprendre quel est le lien entre ces quatre manuscrits. Tout au plus peut-on affirmer qu'il existe de grandes similitudes entre les deux manuscrits de Paris, sans doute deux copies d'un même archétype. En revanche, on ne peut pas exclure que ces quatre volumes soient le résultat de plusieurs efforts parallèles de fusion, et non les héritiers d'un unique archétype.

Intéressons-nous maintenant à quelques manuscrits qui, à partir de recueils du type ci-dessus, transmettent une collection multitopique, augmentée de quelques miracles de Soissons extraits d'Hugues Farsit. Il s'agit d'une part des manuscrits Bibl. nat., lat. 5267 et lat. 5268, d'autre part des différentes copies du « Marial de Jumièges » auquel nous consacrerons le paragraphe suivant.

Les manuscrits lat. 5267 et lat. 5268 présentent des similitudes importantes : ils reprennent tous deux les mêmes miracles d'Hugues Farsit (Gondrée et la femme folle) ; ces deux extraits closent les collections. De façon plus générale, l'identité est presque parfaite entre les fins des deux volumes. Il ne faudra peut-être pas écarter trop vite l'hypothèse de la parenté des deux manuscrits au nom de leurs divergences pour les premiers textes, d'autant plus que plusieurs indices autorisent à penser que le lat. 5267 est un manuscrit hétérogène : les cahiers ont été numérotés à deux périodes différentes au Moyen Âge, et dans la plus ancienne des numérotations conservées, l'actuel troisième cahier portait le chiffre VII. Lors d'une seconde numérotation, on a porté le chiffre VII sur l'actuel septième cahier. La

présence de la rubrique « Incipiunt miracula beatae Mariae, in primis de toletano archiepiscopo Hyldefonso cui Beatissima virgo Maria vestimentum attulit » au début du quatrième cahier (f. 25 r°) confirme cette hypothèse.

Par ailleurs, au début du lat. 5268, on observe un très net effort de réorganisation de la matière : le lecteur a sous les yeux une sorte de recueil miraculaire *ad status*, ce qui explique en particulier la fracture de HM. Respectueux de la hiérarchie, le compilateur a groupé au début de son texte tous les miracles dont les bénéficiaires sont des prélats. Le premier livre en son entier est consacré à des ecclésiastiques, groupés selon leur statut exact dans l'Église. À partir du second livre, le compilateur a renoncé à cet agencement ; mais il garde le souci de ménager des transitions pertinentes d'un miracle à l'autre, ce qui perturbe également l'ordre habituel des récits.

Nous pensons donc pouvoir affirmer que ces manuscrits sont apparentés. Mais pour les raisons ci-dessus, il est vain de donner en parallèle la liste des textes. Au risque de nous répéter, nous préférons proposer ces deux inventaires séparément.

Le premier livre du manuscrit Latin 5268 comprend :

- HILDEFONSE, P.590
- PAPE LÉON, P.1591
- JÉRÔME, P.99
- BONIFACE, « Totius religionis exemplar beatus papa Gregorius … »
- THÉOPHILE, P.486
- PRÊTRE IGNORANT, P.1563
- COMPLIES, P.675
- DUNSTAN, P.1117-1593
- LACTATION, P.72
- CLERC DE CHARTRES, P.1034
- CLERC DE PISE, P.361
- DEUX FRÈRES DE ROME, P.1776
- CONCEPTION NOTRE DAME, P.1676
- FAMINE DE JÉRUSALEM, « Ut Gregorius turonensis archiepiscopus in libro miraculorum refert »
- PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, P.742
- CORPORAL DE L'ÉCLUSE, P.1744
- MOINE ARRACHÉ AUX MAINS DU DIABLE, P.817
- MOINE QUI ÉCRIVAIT LE NOM DE LA VIERGE EN COULEUR, P.1722

Le second livre a un prologue original, « Huius sacratissime virginis et matris Domini… », et une table propre. Il contient :

- SACRISTAIN NOYÉ, P.434
- NOM DE LA VIERGE EN LETTRES D'OR, P.208-466

- MOINE IVRE, P.1322
- MOINES QUI DÉLAISSÈRENT LE SERVICE DE NOTRE-DAME, P.1777
- VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT, P.925-591
- PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, P.1173
- ODILON DE CLUNY, « Quid vir supradictus Petrus… »
- LARRON PENDU, P.1742
- IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME, P.104
- SYNAGOGUE, P.676
- GETHSEMANI, P.858
- JUITEL, P.1159
- IMAGE DU CHRIST BLESSÉE, « Tanto nunc amore Christus a fidelibus christianis diligitur… »
- IMAGE EN GAGE, P.42
- MONASTÈRE ENGLOUTI, « Multorum assertione religiosorum… »
- COLONNES DE CONSTANTINOPLE, « Ab imperatore constantino ut refert Gregorius turonensis archiepiscopus… »
- FONDATION DE SAINTE-MARIE MAJEURE, P.1721
- SIÈGE DE CONSTANTINOPLE, P.1585
- EMPEREUR DANS LA CARRIÈRE, P.740
- VILAIN MALHONNÊTE, P.1764

Enfin, un troisième livre termine l'ensemble, avec un prologue (« Dei et Domini nostri Jhesu Christi favente gratia… ») et une table annonçant dix miracles :

- PAUVRE CHARITABLE, « Egenus quidam cum stipe cotidiana indigeret… »
- PIED COUPÉ, P.802
- CHEVALIER BLASPHÉMATEUR, P.1070
- MARCHAND BLASPHÉMATEUR, P.895
- MUSE, P.1592
- SALUTS ABRÉGÉS, P.73
- PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, P.811
- ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS, P.790
- GONDRÉE, P.1035
- MURIEL, « Altissimae virginis miraculum… »

La collection du Latin 5267, telle que nous la connaissons, transmet quant à elle :

- IMAGE EN GAGE, P.646-559
- ABBESSE GROSSE, P.516
- MOINE DE BOURGOGNE, P.791
- COMPLIES, P.1520
- ÉGLISE ENGLOUTIE, P.278
- EMPEREUR ENFERMÉ DANS LA GROTTE, P.740

- PAPE LÉON, P.1591
- THÉOPHILE, P.486
- PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, P.742
- CORPORAL DE L'ÉCLUSE, P.1744

Ici s'insère « HM », sans le prologue « Ad omnipotentis Dei laudem ». Puis viennent :

- PIED COUPÉ, P.261
- MUSE, P.1161
- SYNAGOGUE, P.808
- PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, P.811
- MOINE IVRE, P.1187
- ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS, P.790
- NAUFRAGÉ SAUVÉ, P.442
- ABBÉ EN MER, P.1
- JUITEL, P.234
- SPIRE, P.1671
- MOINE ARRACHÉ À LA MAIN DU DIABLE, P.817
- MOINE QUI ÉCRIVAIT LE NOM DE LA VIERGE EN COULEUR, P.1722
- NOM DE LA VIERGE ÉCRIT EN LETTRES D'OR SUR LA LANGUE, P.208-466
- MOINES QUI DÉLAISSÈRENT L'OFFICE DE LA VIERGE, P.1777
- VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT, P.925-591
- PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, P.1173
- ODILON DE CLUNY, « Quid vir supradictus Petrus… »
- LARRON PENDU, P.1742
- IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME, P.104
- SYNAGOGUE, P.676
- GETHSEMANI, P.858
- JUITEL, P.1159
- IMAGE DU CHRIST BLESSÉE, « Tanto nunc amore Christus a fidelibus christianis diligitur… »
- IMAGE EN GAGE, P.42
- CONSTANTINOPLE, P.1585

Enfin apparaissent ici les miracles du troisième livre du lat. 5268 (ce qui entraîne un certain nombre de redites au sein du volume).

Le *Mariale Magnum*

A la suite du père Henri Barré, nous désignons ainsi un groupe de manuscrits apparentés, bien que non rigoureusement identiques, constitué par le lat. 3177 de la Bibliothèque Nationale (fin XIIe- début XIIIe), Rouen, Bibl. mun., 651 (XIIIe), Rouen, Bibl. mun., 1403, dit « Marial de Jumièges » (XIIIe), Rouen, Bibl. mun., 1469 (XIVe)[93]. Il s'agit d'une collection du XIIe siècle, en deux parties, chacune précédée originellement d'un prologue et d'une table. Une collection multitopique y a été augmentée de quelques miracles de Soissons, et surtout d'extraits de l'*Exordium magnum cisterciense*, ce qui indique assez clairement quelle est l'origine de la compilation. C'est le *Mariale Magnum* auquel renvoie souvent Vincent de Beauvais. Nous donnons ci-dessous la liste des textes contenus dans le manuscrit B.N. lat. 3177, qui est une des plus anciennes copies, et la plus complète.

La première partie comprendrait (en rétablissant les miracles qui auraient, d'après le père Barré, disparu lors de la copie) quarante-et-un miracles, et un texte mariologique sur l'Assomption de la Vierge :

- Prologue, "Quoniam gloriosissima Virgo virginum Maria sancti Spiritus operatione… si ex corde fuerit…"
- THÉOPHILE, BHL 8121
- FEMME MORTE SANS CONFESSION, P.868
- SOUS-DIACRE DE TOLÈDE, P.765
- VISION D'UN NOVICE CISTERCIEN, P.1191-1533
- VISION D'UN MOINE DE SAVIGNY, P.1534-1734

(Ici, il y a une lacune dans le manuscrit, où le père Barré supposait, par comparaison avec Rouen, Bibl. mun., 1403, l'insertion du CORPORAL DE L'ÉCLUSE , P.1616 et de la PURIFICATION, P.1712)

- NATIVITÉ NOTRE-DAME, P.1614-1665

(Insertion dans les récits miraculaires d'un texte théorique, le *De Assumptione* du Pseudo-Augustin.)

- MUSE, P.1161
- COLONNES DE CONSTANTINOPLE, P.135
- RELIQUES SAUVÉES DE L'INCENDIE, P.1144 et P.710
- JUITEL, P.1326-911
- FAMINE DU MONASTÈRE DE JÉRUSALEM, P.1114
- SYNAGOGUE, P.808
- GETHSEMANI, P.858
- IMAGE DU SARRASIN, P.236
- IMAGE JETÉE DANS LES LATRINES, P.324-878
- JUIFS DE TOLÈDE, P.16-883

[93] Pour plus d'informations sur ces volumes, voir Henri Barré, « L'énigme du *Mariale Magnum* », *op. cit*.

- IMAGE EN GAGE, P.646-559
- IMAGE SAUVÉE DU FEU, P.325-886
- IMAGE DU MONT-SAINT-MICHEL, P.492
- IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU, P.1190-1529
- SIÈGE DE CONSTANTINOPLE, P.775
- MORT DE JULIEN L'APOSTAT, P.803

(Autre lacune dans le manuscrit : pour Henri Barré, il manquerait SIÈGE DE CHARTRES, P.1713 et INVENTION DU GAUDE MARIA, P.502)

- MOINE LUXURIEUX, P.199
- PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, P.811
- ABBESSE GROSSE, P.562
- NONNE QUI VOULAIT QUITTER SON COUVENT, P.1622
- MOINE IVRE, P.1187
- SACRISTAIN VISITÉ, P.435
- FIANCÉ DE LA VIERGE, P.122-927
- ANNEAU AU DOIGT, P.746-447
- COMPLIES, P.1520
- ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS, P.790
- PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE, P.384-417
- ABBÉ EN MER, P.59-557
- ABONDANCE, P.120
- TEUTON, P.251-477

Ici commence la seconde partie du recueil, qui comprendrait cinquante miracles :

- Prologue « Ad hoc in sacris voluminibus librorum distinctiones… »
- IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME , P.1666-799
- NOVIOMUM, prologue original, puis P.481
- IMPÉRATRICE DE ROME, P.1317-691
- FEMME DE ROME, P.319-483
- RICHE USURIER ET PAUVRE VEUVE, P.556
- DUNSTAN P.1117-45
- SAINT BON, version proche de P.175
- MÈRE DE MISÉRICORDE, P.1048
- PUCELLE D'ARRAS, P.1050-420
- AQUICINCTUM, P.1316 et P . 1468
- PARTURIENTE JUIVE, P.1771-1576
- SPIRE, P.1671
- PRÊTRE DE CAMBRAI, P.864
- CLERCS DE CAMBRAI, P.1462
- DEUX RIVALES, P.496-509
- FEMME DE LAON, P.1711-167

- NONNE QUI CHANTAIT SANCTA ATQUE PERPETUA, « Quedam fuit sanctimonialium congregatio feminarum… »
- ORAISON NOTRE-DAME, P.701
- ORAISON NOTRE-DAME (2), P.54-454
- MOINE MORT DE MORT SUBITE, P.202
- JEUNE FILLE RESPECTÉE, version proche de P.440
- TROIS CHEVALIERS, P.1649-1727
- SALUTS ABRÉGÉS, P.521
- MURIEL, P.1092-1293
- MALADE VISITÉ, P.1653
- MOINE SAUVÉ DE LA DAMNATION, P.1315-1455
- PIED COUPÉ, P.1609-261
- PEINTRE QUI PEIGNAIT UN DIABLE MONSTRUEUX, version proche de P.1207
- JEUNE HOMME QUI JURA PAR LE VENTRE DE MARIE, version proche de P.105
- FILS D'UN CHEVALIER AQUITAIN, P.849
- VOLONTÉ COMPTÉE POUR FAIT, P.632
- RÉVÉLATION D'UN MOINE CISTERCIEN À L'AGONIE, P.1057
- MOINE SAUVÉ PAR LA PRIÈRE DE LA COMMUNAUTÉ, « Loquar quoniam cepi de clarevallensi clara sanctitate… »
- MOINES MOISSONNEURS, P.1438
- MOINE ABREUVÉ D'UN ÉLECTUAIRE DIVIN, P.527
- INNOCENT ET LES CISTERCIENS, « Zelus malignitatis diabolice… »
- MOINE SAUVÉ D'UNE DOUBLE MALADIE, « Rei geste quam sequens… »
- IMAGE DU CHRIST BLESSÉE AU BRAS, P.936
- INTERDICTION D'UN SERMENT, « Narravit nobis venerabilis vir Anschetillius… »
- IMAGE QUE LES SARRASINS NE PURENT DÉTRUIRE, P. 1319
- LACTATION DE FULBERT, P.668
- MAGIE NOIRE, P.1228
- PRÊTRE FORNICATEUR, SAUVÉ PAR LA PRIÈRE DE SES AMIS, P.505-36
- PRÊTRE FORNICATEUR SAUVÉ DU DIABLE, P.1094-1478
- CIERGES NON CONSUMÉS, P.683
- JUIF CONVERTI PAR UNE VISION, P.1411
- FEMME DE SOISSONS PARALYSÉE, « Nec istud miraculum silentio tradendum est… » (miracle extrait du recueil d'Hugues Farsit)
- DÉMONS EN FORME DE PORCS, P.566
- VISION D'HUGUES, P.1120
- VISION EUCHARISTIQUE, P.682

Comme l'a montré le père Barré, c'est à cet ensemble qu'il faut rattacher le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais, qui contient de nombreux récits de cette collection, certains groupés au livre VII, lorsqu'il est question de la dormition de la Vierge, les autres dispersés dans l'encyclopédie, insérés dans le texte aux dates pertinentes[94].

C'est du *Speculum historiale* de Vincent, et non directement du *Mariale Magnum* que dérivent les collections contenues dans les manuscrits Reims, Bibl. mun., 1400 (XIIIe), Londres, Brit. Libr., Additional 15723 (XIIIe), Vendôme, Bibl. mun., 185 (entre 1235 et 1247)[95], München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 10156 (XIVe), ainsi que la *Scala Cæli* de Jean Gobi (vers 1323-1330).

Collections multitopiques + Laon

Nous ne connaissons qu'un seul exemple de collection regroupant des miracles multitopiques plus les *Libri de miraculis Sanctae Mariae Laudunensis* d'Hériman de Tournai, le manuscrit de Charleville, Bibl. mun., 168 (XIIIe). Plusieurs cahiers ont été perdus au début de la copie ; mais on a la chance de conserver la fin du texte Hériman (f. 1 actuel). La mutilation est donc très importante, et peut-être avons-nous tort de créer une catégorie « miracles multitopiques + Laon ». C'est sans doute une solution d'attente, faute d'avoir trouvé un manuscrit plus complet (cf. ci-dessous) présentant de grandes similitudes avec celui-ci ; le plus probable est en effet que le manuscrit ait également contenu à l'origine l'œuvre d'Hugues Farsit, voire les miracles de Rocamadour.

Voici la liste des récits qui suivent les miracles de Notre-Dame de Laon :

- FEMME DE ROME, P.483
- IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU, P.1190-1529
- IMAGE PROTÉGÉE DU FEU À REIMS, P.1680-939
- MOINE QUI MANGEAIT LA NOURRITURE DES MALADES, P.1328 et 1143
- JEUNE HOMME QUI CHANTAIT *SALVE SANCTA PARENS*, P.513

Ici s'insère « HM » (manquent simplement le prologue et Hildefonse). Puis viennent quelques miracles de « TS » :

- PIED COUPÉ, P.1609-1422
- MUSE, P.1161
- SYNAGOGUE, P.808

[94] Le père H. Barré donne à l'occasion de cette recherche la liste des miracles mariaux dans l'œuvre de Vincent de Beauvais.

[95] Voir *Bibliotheca hagiographica latina*, entrée 5367, et l'édition Isnard.

- GETHSEMANI, P.858
- PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, P.1210-811
- MOINE IVRE, P.1187
- ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS, P.790
- DUNSTAN, P.1117
- TROIS CHEVALIERS, P.1649-1727
- ABONDANCE, P.120
- CONCEPTION, P.1700
- JUIFS DE TOLÈDE, P.16
- JUITEL, P.234
- MÈRE DE MISÉRICORDE, P.1653
- LACTATION, P.540
- MOINE DE BOURGOGNE, P.1186
- SALUTS ABRÉGÉS, P.1307
- DEUX RIVALES, P.545-1674
- MAGIE NOIRE, P.705 ET 1230
- SAINT BON, BHL 1420
- IMAGE DANS LES LATRINES, P.324-878
- IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME, P.1666
- FEMME DE LAON, P.167

Collections multitopiques + Soissons + Laon

Un recueil réunit, outre les collections multitopiques, les miracles de Soissons d'Hugues Farsit et les miracles de Laon d'Hériman de Tournai : Paris, Bibl. nat., lat. 2873 (début XIIe). En voici l'organisation :

- ANNEAU AU DOIGT, P.746-447
- IMAGE BLESSÉE D'UN CARREAU, P.1190-1529
- IMAGE PROTÉGÉE DU FEU À REIMS, P.1680-939
- JEUNE HOMME QUI CHANTAIT SALVE SANCTA PARENS, P.513
- MOINE QUI MANGEAIT LA NOURRITURE DES MALADES, P.1328-1143

Ici s'insère l'œuvre d'Hériman de Tournai

- HILDEFONSE, P.590
- SACRISTAIN NOYÉ, P.850 (mutilé de la fin)
- LARRON PENDU (manque le début), P.674
- MOINE DE SAINT- PIERRE DE COLOGNE, P.819
- PÈLERIN DE SAINT-JACQUES, P.1150

- PRÊTRE IGNORANT, P.1604
- DEUX FRÈRES DE ROME, P.413
- VILAIN MALHONNÊTE, P.480
- PRIEUR DE SAINT-SAUVEUR DE PAVIE, P.99
- JÉRÔME, P.861
- CORPORAL DE L'ÉCLUSE, P.1616 (miracle mutilé de la fin)
- TROIS CHEVALIERS (miracle incomplet du début), P.1649-1727
- ABONDANCE, P.120
- CONCEPTION, P.1700
- MÈRE DE MISÉRICORDE, P.1048
- JUIFS DE TOLÈDE, P.16-883
- PIED COUPÉ, P.1609-261
- LEURIC, P.1315-1455
- JUITEL, P.911
- IMAGE DANS LES LATRINES, P.324-878
- FEMME DE LAON, P.167
- BOUVIER PUNI, P.795

Ici manque un cahier. On a juste la fin de Théophile, puis la collection d'Hugues Farsit, copiée dans son intégralité. Le compilateur reprend ensuite les miracles multitopiques :

- PUITS DE BETHLEEM, « Dilectissimi est in Bethleem… »
- COLONNES DE CONSTANTINOPLE, variante de P.138
- ÉGLISE ILLUMINÉE, P.710
- FAMINE DE JÉRUSALEM, P.1114
- RELIQUES PROTÉGÉES DU FEU, P.1144

Le manuscrit contient une série de sermons, l'un sur les images du Christ, les autres sur l'Evangile de Luc. Mais il se termine sur des miracles :

- EXCOMMUNIÉ, P.1226-467
- MOINE IVRE, P.1187
- PARTURIENTE DU MONT-SAINT-MICHEL, P.1210-811
- ENFANT DONNÉ PUIS REPRIS, P.790
- DUNSTAN, P.1117
- DUNSTAN (2), P.45
- PÈLERIN SAUVÉ DE LA NOYADE, P.384-417
- SALUTS ABRÉGÉS, P.521
- Visions d'Élisabeth de Schönau

Collections multitopiques + Soissons + Laon + Rocamadour

Nous en arrivons enfin à des recueils extrêmement complets, souvent très soignés, qui contiennent bon nombre des miracles multitopiques, plus les collections locales de Soissons, Laon et Rocamadour[96]. Les trois livres locaux sont toujours insérés dans leur entier, avec une rubrique de début très claire et une table propre. Nous connaissons quatre volumes de ce type, entre lesquels nous ne sommes pas parvenus à établir de ressemblances fortes. Il est pourtant bien difficile de penser qu'il s'agisse de quatre entreprises différentes de compilation. Il pourrait être judicieux de postuler l'existence d'un prototype aujourd'hui perdu à l'ensemble de cette « famille ».

Les quatre recueils sont, par ordre d'ancienneté :

- Namur, Grand séminaire 80 (XIIe), en assez mauvais état et extrêmement mutilé[97]
- Paris, Bibl. nat. , lat. 12593 (début XIIIe), manuscrit originaire de Corbie
- Paris, Bibl. nat., lat. 17491 (XIIIe)
- Paris, Bibl. nat., lat. 2333^A^ (fin XIIIe- début XIVe)

Regrettant le possible manque de lisibilité de notre travail, nous proposons toutefois de donner le contenu des manuscrits sous forme de tableau, en indiquant l'ordre d'apparition des récits. Nous signalons également la présence de textes mariaux non miraculaires.

	Namur	**Lat. 12593**	**Lat. 17491**	**Lat. 2333^A^**
Evangile du Pseudo-Matthieu	1	1		
Œuvre mariale d'Hildefonse[98]		2	3	3

[96] Le livre des miracles de Rocamadour n'est d'ailleurs jamais transmis indépendamment. Les quatre manuscrits relevés dans cette partie sont également les quatre uniques témoins de cette collection locale.

[97] Ce volume a été daté du XIe siècle par le catalogueur ; l'écriture est plus vraisemblablement de la fin du XIIe siècle. Notre décision d'insérer le manuscrit de Namur dans la même catégorie que les trois manuscrits de Paris demande justification. En effet, on ne trouve pas dans le manuscrit actuel la collection de Rocamadour. Mais au sein du corpus miraculaire, on observe une importante lacune d'une cinquantaine de feuillets, ce qui, étant donné le petit module d'écriture, permet de supposer la présence d'une centaine de récits. Comme par ailleurs, le manuscrit contient plusieurs miracles communs avec au moins l'un des manuscrits de Paris, alors qu'ils n'apparaissent pas dans le manuscrit Paris, BnF, latin 2873, et propose, comme ceux-ci, des textes théoriques en tête de collection, nous préférons supposer que c'est bien à ce type de copie qu'il s'apparente.

Miracles de la Sainte Croix	2			
Nativité de la Vierge				4
Prière mariale (litanie d'*Ave*)				6
Abbaye de Belval, P.494			84	
Abbé en mer, P.557		74	45	49
Abbesse grosse, P.562	21	83	42	46
Abondance, P.120	55	26	50	56
Anneau au doigt, P.746-447	23	34	75	81
Annonciation			41	
Antiphonaire "O Maria virgo pia", P.1180		57		
Ave sur la langue, P.564		89		
Bouvier puni, P.354	70	64	46	50
Bouvier puni, P.1316-1468	18	78	71	77
Volonté comptée pour fait, P.632	71	46	59	65
Chevalier sauvé par un manteau d'autel, P.1081		99		
Cinq joies, P.69	32	10	21	24
Clerc de Chartres, P.1358	31	9	20	23
Clerc de Londres, P.1675-750	13		87	
Clerc de Pise, P.757-798			90	96
Clerc de Pise, P.866	44	22		
Clerc enterré au bord d'une rivière, P.71		97		
Clerc enterré au bord d'une rivière, P.1197		96		
Clerc fidèle à Marie et à saint Jean, P.525		106		
Clerc malade, P.199		43	30	33
Clerc marié, P.123-464	19		24	
Clerc riche marié, P.927		65		26
Colonnes, P.135			13	15
Complies, P.1520		55	35	38

[98] Prologue d'Hermann de Laon, puis *Vita sancti Hildefonsi toletani episcopi*, et traité d'Hildefonse *De Virginitate*.

Conception, P.1700	56	25	74	80
Constantinople, P.775		49	6	5
Convers mal enterré, P.1196		95		
Convers mal enterré, P.1378		94		
Corporal de l'Écluse, P.1616	42	20	37	41
Deux frères de Rome, P.413	38	16	26	28
Deux rivales, P.496	65	72	68	74
Deux rivales, P.545-1674				95
Diacre irascible, P.438		91		
Dunstan, P.1117	53	71	67	73
Enfant donné puis repris, P.. 790	52	70	33	36
Enfant qui offrit son pain à l'image, P.1532		48		
Enfant voué au Diable, P.902-638	15	66	27	29
Evêque d'Amiens, P.1615				51
Excommunié, P.1226-467	16	67	28	30
Famine du monastère de Jérusalem, P.1114		62	16	18
Femme de Laon, P.167	69			
Femme de Laon, P.1711			69	75
Femme de Rome, P.483	3		86	89
Gaude Maria		58	18	20
Gethsemani	7	61	61	67
Guérison d'un aveugle romain, P.1707		102		
Hildefonse, P.590	29	7	2	2
Homme arraché à ses ennemis, P.391		100		
Homme sauvé de l'injustice de son seigneur, P.68		101		
Image blessée d'un carreau, P.1190-1529	9	35	76	82
Image crucifiée, « Est civitas que vocatur Byritha… »	58			

Image dans les latrines, P.324-878	68	32	15	11
Image de Reims, P.1680-639	10			
Image détruite par Julien, P.1696			10	
Image du Mont-Saint-Michel, P.491	43	21	38	42
Image du sarrasin, P.236		36	77	83
Image en gage, P.646-559	5	75	34	37
Image qui défendit le samedi Notre Dame, P.1666 et 799	69	59	62	68
Image sauvée du feu, P.325-886		37		85
Impératrice, P.604			88	92
Impératrice de Rome, P.1317-691	4	82		
Jérôme, P.861	41	19		40
Jeune homme qui chantait *Salve Sancta Parens,* P.513	11			
Jeune moine qui offrait son pain, P.1320		105		
Juifs de Tolède, P.16-883	57	28	40	44
Juitel, P.254			49	55
Juitel, P.1326-911			9	17
Juitel, P.1745	59	31		
Lactation, P.461	62	81		
Lactation, P.540				98
Larron pendu, P.674	34	12	48	53
Lettres d'or, P.61		98		
Leuric, P.1315 et 1455		30	60	66
Magie noire, P.1230	66	47	90	94
Église illuminée, P.710			14	16
Mère de miséricorde, P.1048	60	27	47	52
Mère de miséricorde, P.1653			22	25
Messe mariale solennelle, P.1533-1462	20	76	66	72
Miracles de Laon	8	3	78	84

(Hermann)				
Miracles de Rocamadour		5	79	86
Miracles de Soissons (H. Farsit)	72	4	63	69
Moine arraché au Diable, P.62		90		
Moine de Bourgogne, P.791	22	79	43	47
Moine de Bourgogne, P.1186	63			97
Moine de Saint-Pierre de Cologne, P.819	35	13	29	32
Moine ivre, P.1187	51	68		34
Moine luxurieux, P.864		36		84
Moine orgueilleux, P.1103		92		
Moine qui mangeait la nourriture des malades, P.1328-1143	12			
Moine sauvé de la damnation, P.1107		84	91	
Moine visité à l'heure de la mort, P.60		93		
Moniale chassée de son couvent, P.1617		98		
Mort de Julien l'Apostat, P.803		103	6	8
Muriel, P.1293-1092	45	23	39/ 55	61
Muse, P.1161	47	104	12	14
Nativité Notre Dame, P.1614 et 1665		52	11	13
Nonne qui n'eut pas le temps de faire pénitence, P.1307	64	45	93	100
Nonne qui voulait quitter son couvent, P.1622		44	25	27
Novice cistercien, P.1191			72	78
Noviomum, P.860		56		45
Pauvre charitable, P.1651		11		
Oraison Notre-Dame, P.700		38	80	87
Oraison Notre-Dame (2), P.54-454		39	81	88

Parturiente du Mont-Saint-Michel, P.1210-811	50	69	32	35
Parturiente juive, P.1771-1576			92	99
Pauvre charitable, P.1761	33		54	60
Pèlerin de Saint-Jacques, P.1150	36	14		43
Pèlerin sauvé de la noyade, P.417		73	44	48
Pèlerin sauvé de la noyade, P.441	26			
Pied coupé puis rendu, P.1609-261	46	29	51	57
Portrait par saint Luc, P.373		60		
Prêtre ignorant, P.1604	37	15	19	21
Prêtre sauvé d'un jugement inique, P.430		86		
Prieur de Saint-Sauveur de Pavie, P.99	40	18	36	39
Prisonnier libéré, « Audivimus quendam apud hostes… »	49			
Prologue « Ad omnipotentis Dei laudem… »	28		1	
Prologue, « Dominice matris cum nichil fidei sinceritas… »				1
Prologue « Quoniam gloriossissima… »		6	4	
« Probata veterum… », BHL 8125				90
Pucelle d'Arras, P.1050-420	17	77	70	76
Puits de Bethleem, « Est in Bethleem… »	27			
Purification, P.1712		53		12
Reliques		63	17	19
Riche usurier et pauvre veuve, P.556	14			91
Sacristain noyé, P.468	30	8		
Sacristain noyé, P.850			19	22
Sacristain ramené à la vie,		88		

P.821				
Sacristain visité, P.435		42	53	59
Sacristain visité, P.55-1110		87		
Saint Bon, BHL 1420	67		89	93
Saluts abrégés, P.521	6	40	57	63
Sardenay, BHL 5409		51	7	9
Siège de Chartres, P.1710		50	29	31
Siège doré, P.539		85		
Spire, P.1672	73	33	64	70
Synagogue, P.808	48	41	8	10
Teuton guéri, P.477		80	52	58
Théophile, BHL 8121	61	54	83	
Trois chevaliers, P.1649-1727	54	24	56	62
Vilain malhonnête, P.480	39	17	58	64
Vision, P.1534 et 1734			73	79
Vision, "Narrationis nostre causam scire volentibus, Dei dilectione esse…"	24			
Visions d'Élisabeth de Schönau			85	
Vision de Gautier, "Est quidam miles Galterus nomine…"	25			

6- Les rédactions éloignées des origines anglaises

Jusqu'ici, même si nous ne sommes pas parvenue à expliquer la genèse des différents manuscrits, nous pouvons considérer qu'ils sont tous des dérivés d'un même noyau initial. Il nous reste à évoquer brièvement quelques exemplaires dont le contenu a été fortement adapté par le copiste, au point que le lien avec les premières collections anglo-normandes n'apparaît plus clairement. Ils pourront donner un aperçu du devenir d'un genre qui attend encore une étude complète.

On ne s'étonnera pas de voir évoluer le recueil miraculaire vers le manuel de prédication (qu'il nous suffise de rappeler le « *manualem libellum* » décrit plus haut). Nous évoquerons donc en premier lieu des recueils qui résument les légendes mariales, jusqu'à n'en faire qu'un aide mémoire pour le prédicateur, un ensemble

d'*exempla*, dont la spécificité est toutefois d'être consacrés exclusivement à Marie. Nous avons connaissance de divers manuscrits de ce type, Paris, Bibl. nat., lat. 5562 (nous le datons, comme Mussafia, du XIIIe siècle) ou Paris, Bibl. nat., lat. 3338 (fin XIIIe- début XIVe).

Mais l'*abbreviatio* n'a pas le monopole des adaptations de *marialia*. D'une part, on continue à créer des récits longs au-delà de la grande période de production du XIIe siècle, comme le prouve le manuscrit Paris, Bibl. nat., lat. 2941 (XIIIe), *miscellanea* également à destination de prédicateurs, mais où l'on trouve une collection de dix-huit miracles assez développés qui, à notre connaissance, n'apparaissent nulle part ailleurs. En voici les références dans l'index de Poncelet : P.1591, P.416, P.1563, P.675, P.1776, P.1676, P.434, P.1322, P.1777, P.925, P.1173, P.42, P.740, P.1610, P.73. D'autres compilateurs ont choisi de récrire des narrations connues. La trame n'en change pas, mais la réappropriation stylistique est forte, comme dans le manuscrit de la Cornell University (fin XIIIe- début XIVe) édité au début du XXe siècle par T.F. Crane, comprenant vingt-neuf *unica*[99].

Parce qu'elles sont plus connues, nous ne nous attarderons pas sur ce qu'on peut appeler des «réappropriations fortes» des collections antérieures, en particulier sous la plume de Césaire d'Heisterbach (vers 1230), d'Étienne de Bourbon (*Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, vers 1250) , de Jacques de Voragine (*Legenda aurea*, deuxième moitié XIIIe) ou de Jean Herolt (*Promptuarium Discipulis de Miraculis Beatae Mariae Virginis*, XVe s.).

Fait plus rare, mais qui n'en mérite que davantage mention, la rétroversion à partir d'œuvres romanes a donné une grande collection latine dans la péninsule ibérique, celle de Gil de Zamora. L'auteur, sans doute collaborateur des *Cantigas de Santa María*, fut aussi le rédacteur de nombreux miracles latins, dont on pense que ce sont des traductions-adaptations du texte du Roi Savant.

Bien consciente que ce trop rapide panorama ne saurait tenir lieu de la refonte que méritent les travaux d'Adolf Mussafia, nous nous sommes efforcée de donner un aperçu de l'extrême variété du corpus latin, et d'offrir également quelques éléments de repérage pour comprendre à quelles sources ont pu puiser les auteurs vernaculaires.

[99] Manuscrit Ithaca, Cornell University Library, B. 14. Édition T.F. Crane, « Miracles of the Virgin », in *The Romanic Review*, 2 (1911), pp. 235-279.

Annexe 6- Index des manuscrits du corpus[1]

Berkeley, General Library, 106 Ducrot **7**, Schwan ***x***

Fin XIIIe siècle (Paris, vers 1250 (Stones))

Manuscrit en 2 volumes de 191 et 155 ff. de parchemin

Dimensions approximatives (d'après microfilm) : 160 x 240 mm

Copié, pour la partie *Vie des Pères*, sur 3 colonnes de 48 lignes (écriture très dense)

Une lettrine historiée au tout début du texte (Crucifixion) ; le *Lancelot-Graal*, qui suit la *Vie des Pères*, est structuré par de plus nombreuses lettres historiées.

ff. 1r-91v Vie des Pères*, contes I, XI, XXIX-XXXVI, XLI, II-VII, XXXVII, XXIX, XXI, XXXVIII, XIII, XXII, XII, XLII, XIV-XVI, XXXIX, XVII-XVIII, VIII-X, XIX-XX, XXIII-XXVIII, XLIII-L, LII-LX*

ff. 91v-92v Miracle de l'Écuyer qui renia Dieu, « *Or escoutez, por Dieu, bons vers ! / En la contree de Navers… »*

ff. 92v-101r *Gautier de Coinci*, Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1 et I Mir 10, traités comme une seule pièce*

ff. 101r-104r *Jean de la Chapelle,* Conte du Baril*, éd. BATES, 1932*

ff. 104r-104v Neuf joies Notre-Dame*, attribuées à Rutebeuf, éd. MUSTANOJA, 1952*

ff. 104v-111r Passion de Jésus-Christ*, éd. partielle MEYER, 1887*

ff. 111r-116v Vie de sainte Catherine d'Alexandrie, *éd. TRENKLE, 1976*

ff. 117r-fin Lancelot-Graal*, éd. PONCEAU, 1997*

Bibliographie et renvois

GEHRKE Pamela, *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in Its Manuscript Context*, 1993, pp. 86-123

MEYER Paul, « Notices sur quelques manuscrits français de la bibliothèque Phillipps à Cheltenham », in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 34/1 (1891), pp. 149-258, part. pp. 155-167

WOLEDGE Brian, *Bibliographie des romans et nouvelles en prose française antérieurs à 1500*, Genève, 1975 (n° 96)

Vd. pp. 234 sqq.

Berne, Burgerbibliothek, 828 Ducrot ***13***, Schwan ***T***

(ancien Steiger-Mai)

XVe

170 ff de papier

Manuscrit copié sur 2 colonnes de 44 lignes ; plusieurs mains

Les débuts de textes sont marqués par de simples lettrines sur 2 UR ; le codex ne contient aucune miniature

ff. 3r-6r Vita Adae et Evae*, « Cum expulsi fuissent Adam et Eva de paradiso fecerunt thabernaculum et fugerunt septem diebus lugentes et lamentantes in magna tristitia… »*

---

[1] On ne trouvera pas ci-dessous une liste exhaustive des témoins pour l'ensemble du corpus. Pour tous les manuscrits de Gautier de Coinci (et notamment ceux où ne se trouvent que quelques pièces des *Miracles de Nostre Dame*), voir *Gautier de Coinci. Miracles, Manuscripts and Music*, 2006. Quant aux notices brèves que nous proposons, elles mettent l'accent sur le contenu des volumes, au détriment des données codicologiques et des informations sur l'histoire du manuscrit qui n'étaient pas en lien direct avec notre propos. Pour tous les manuscrits vus sur microfilm, en l'absence d'échelle sur la photographie, il peut arriver que nous ne soyons pas en mesure d'indiquer les dimensions. On complètera la bibliographie si nécessaire par les travaux de synthèse d'Arlette DUCROT-GRANDERYE et d'Édouard SCHWAN, ainsi que par l'ouvrage mentionné sur Gautier de Coinci mentionné ci-dessus.

ff. 6r-6v Voie de Paradis (voir POMEL, 2001)
ff. 6v-16r Quinze signes du Jugement Dernier, *« En l'oneur et a la loenge de Jhesucrist premierement… »*
ff. 16r-50r Vie des Pères, *contes I, XI, XXIX, XXX, XXXII-XXXIII, XXXV-XXXVI, XLI, V-VII, XXXVII, XVII*
ff. 50r-52r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 23, I Mir 19, I Mir 22*
ff. 58r-86r Vie des Pères, *contes III, LXVII, L, XXXI, XLII, XXII, XIII, XXIII, XXVI, XLIII, XLV, XLVII*
ff. 86r-91r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 37*
ff. 91r-140v Vie des Pères, *contes XIX, XLIX, LI, XIV, XX, XXIX, XVI, IX-X, XXV, XXVII, XXIV, XXVIII, LIII, LV, LVIII, LX*
ff. 140v-163v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 29, II Mir 9*
ff. 163v-167r Vie des Pères, *conte XVIII*
ff. 167r-167v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 23*
ff. 167v-169r Vie des Pères, *contes LXI, XLI*
ff. 169r-170r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 25*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. pp. 234 sqq.

Besançon, Bibliothèque municipale, 551 Ducrot ***T***

Vers 1260-1270 (iconographie), Sud de la France (Stones)
180 ff. de parchemin (perte de quelques feuillets isolés, entre les ff. 5 et 6, 15 et 16, 32 et 33, 80 et 81, 86 et 87)
345 x 245 mm
186 miniatures pour le seul premier livre ; espaces réservés pour le second

ff. 1r-146r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1-I Mir 13 (anoure), I Mir 16 (acéphale)-II Mir 18*
ff. 146r-147v Miracle des Deux frères de Rome, *« Seignor qui la mere Diex aime… » (unicum)*
ff. 147v-149v Vie des Pères, *contes LXIII, IV (sans le prologue)*
ff. 150r-165v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 28-II Mir 30, II Mir 32-II Dout 34*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
STONES Alison, « Notes on the artistic context of some Gautier de Coinci manuscripts », in *Gautier de Coinci, Miracles, Music and Manuscripts*, 2006, pp. 65-98
Vd. pp. 81, 87, 94, 94, 234 sqq. , 273 ; notes pp. 87, 112

Blois, Bibliothèque municipale, 34 Ducrot ***A***

XIIIe s. ; Soissons / Laon / Noyon (Stones)
273 ff. de parchemin
289 x 200 mm
Copié originellement d'une seule main, sur 2 colonnes de 32 vers chacune ; mais un second copiste a presque systématiquement ajouté des vers à la fin des miracles.
Ne contient aucune enluminure

ff. 1r-273v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1-I Ch 3, I Mir 10-II Ch 7, II Mir 9-II Dout 44*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT

LÅNGFORS Arthur, « Notice sur deux manuscrits des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Neuphilologische Mitteilungen*, 64 (1930), pp. 62-81
Vd. pp. 234 sqq.

Bruxelles, Bibliothèque Royale, 9229-30 Ducrot ***a***, Schwan ***i***

Première moitié XIVe, Paris

190 ff. de parchemin

Les manuscrits aujourd'hui cotés 9225 et 9229-30 ne formaient originairement qu'un volume, avec, en tête, une table unique. Les ff. 2-3 de ce manuscrit unique ont été détachés, complétés des lignes nécessaires du f. 1v, et placés au début du second volume.

315 x 230 mm

Manuscrit copié d'une seule main, sur 3 colonnes de 50 lignes

Enluminé par le Maître de *Fauvel*

Le volume porte des marques de possession[2] des Chartreux de Seelhem (près de Diest, en Brabant) ; il est entré ensuite dans la collection de Philippe le Bon (inventaires de 1467 sqq.)

Premier volume	
ff.2r-234v	*Légendier français (ni méthodique, ni liturgique)*[3]
Second volume	
ff. 4r-52r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, I Mir 10-I Mir 43, II Dout 34*
ff. 52r-53r	Dit de l'Unicorne*, éd. SCHRADER, 1976*
ff. 53r-61v	Vie de sainte Thaïs*, extraite du* Poème moral*, éd. BAYOT, 1929*
ff. 61v-70r	Vie de sainte Euphrosyne*, éd. HILL, 1919-1921*
ff. 70r-71v	Quinze signes du Jugement Dernier*, « Or entendez un trouvement / Qui or est fet nouvelement… »*
ff. 71v-75r	*Huon le Roi de Cambrai,* Regret Notre-Dame*, éd. LÅNGFORS, 1907*
ff. 75v-188r	Vie des Pères*, contes I, III-V, VII-IX, XVI, XXXIX, XXX-XXXVII, XLI, XVII-XVIII, X, XX, XII-XV, XXI, Interpolation B I-X, XXIII, VII-VIII, XIX, XXII, XXIV, XI, XXIX, XI, XXV-XXVI, Appendice (ancien 29), XXVII-XXVIII, XXXVI, XXXVIII, XLII-XLIV, LVI, LXI, LXXII, LXIII-LXXIV, XLV-LIII*
ff. 188r-188v	Miracle de l'Enfant qui offrit son pain au Christ*, « Mal semer fet seur pierre dure / Car ce n'est mie sa nature »*
ff. 188v-188v	Miracle de l'Ermite à qui Dieu changea son pain*, « Cil qui bien voit et le mal prant / C'est a bon droit s'il s'en repent »*

Bibliographie et renvois

GASPAR Camille et LYNA Frédéric, *Les principaux manuscrits à peintures de la Bibliothèque royale de Belgique*, Société française de reproductions de manuscrits à peintures, Paris, 1937

MEYER Paul, « Notice du ms 9225 de la bibliothèque royale de Belgique (légendier français) », in *Romania*, 34 (1905), pp. 24-43

MORAWSKI Josef, « Notice sur deux manuscrits provenant des anciennes librairies de Bourgogne et du Louvre », in *Romania*, 59 (1933), pp. 431-437

OKUBO Masami, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania*, 123 (2005), pp.141-212 et 406-458

ROUSE Richard et Mary, *Manuscripts and their makers. Commercial Book Producers in medieval Paris, 1200-1500*, Londres, 2000

Vd. pp. 112, 133, 139, 151, 234 sqq. , 271, 277, 292, 342, 396 ; notes pp. 81, 87, 161, 359, 409, 419

[2] Armes de Brabant et ex-libris de la Chartreuse, voir Gaspar et Lyna, 1984.

[3] On trouvera la liste exhaustive des chapitres du légendier dans la base de données JONAS (http://jonas.irht.cnrs.fr).

Bruxelles, Bibliothèque Royale, 10747 Ducrot ***B***

vers 1260-1270, Laon
240 ff. de parchemin
240 x 160 mm
Copié par plusieurs copistes sur 2 colonnes de 39 lignes
65 initiales historiées (une au début de chaque miracle)
Le manuscrit apparaît dans l'inventaire 1467-1469 de la librairie des Ducs de Bourgogne.

ff. 1r-109v *Gautier de Coinci*, Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1-II Ch 6, II Ch 36*
ff. 109v-110r *Chanson « Hui enfantez fu li filz Deu », éd. JEANROY-LÅNGFORS, 1965*
ff. 110r-228r *Gautier de Coinci*, Miracles de Nostre Dame, *II Mir 9-II Sal 35 (premier quatrain uniquement)*
f. 228v *Chanson « Bele douce creature Marie mere Ihesu », éd. JÄRNSTRÖM-LÅNGFORS, 1927*
ff. 228v-240r *Robert Grosseteste,* Le Château d'Amour, *éd. MURRAY, 1918*

Bibliographie et renvois
SAVOYE Marie-Laure, « Notice du manuscrit KBR 10747 », in *La Librairie des ducs de Bourgogne*, Turnhout, 2006, vol. III, pp. 178-189
Vd. pp. 88, 107, 112, 138, 234 sqq. , 271, 287, 366, 396 ; notes pp. 81, 87, 139, 141, 366, 409, 419

Cambridge, Fitwilliam Museum, Mac Clean 178 Schwan ***m***

XIVe s.
185 ff. de parchemin
2 colonnes de 40 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-154r Vie des Pères, *contes I-II, V, IV, III, VI-VII, IX-X, XII, XXVIII, XI, XXIX-XXXIII, XXXV-XXXIX, XLI-L, XII, LII-LIII*
ff. 154r-155v Miracle de l'Enfant qui offrit son pain au Christ, *« Mal semer fet seur pierre dure / Car ce n'est mie sa nature »*
ff. 155v-185v Vie des Pères, *contes LV-LXI, LXIV-LXXI, Interpolation A I- A II, LXIII*

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 245 sqq.

Chantilly, Bibliothèque du Château, 475 Ducrot ***b***, Schwan ***v***

Manuscrit hétérogène : XIIIe s. pour les ff. 1 à 26 et 173 à 223 ; XIVe s. pour les ff. 27 à 172
223 ff. de parchemin
231 x 168 mm
Copié sur 2 colonnes de 31 ou 36 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-22v Vie des Pères, *contes I, XI, XXIX-XXXIII*
ff. 22v-26r Conte de l'Ermite et du Jongleur, *« In vitis Patrum un haut livre / Qui les bons essample nous livre… », éd. KARL, 1925*
ff. 27r-101v Vie des Pères, *contes II-V, VIII, XIX-XXVIII, XXXIV-XXXIX, XLI, XLVI, L, LIII, XLIII*
ff. 101v-128r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 15-I Mir 17, I Mir 19, I Mir 21-I Mir 24, I Mir 28, I Mir 25, I Mir 30, I Mir 33, I Mir 37-I Mir 38*
ff. 128r-130r Manière d'entendre la messe, *« Comme on sonne la messe, si doit on penser… », précédée d'une prière latine, « Ave Domine Jhesu Christe… », et conclue par une prière française « Biaus sire Diex tous puissans criieres de toutes choses… » et une prière latine « Ave sanctissima et beatissima Christi caro… »*

ff. 130r-131v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Mir 31*
ff. 131v-165r Vie des Pères*, contes VI-VII, IX-X, XIII-XVI*
ff. 165r-188v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, II Mir 9, II Mir 18-II Mir 21*
ff. 188v-194v Tombeur de Notre-Dame*, éd. LOMMATZSCH, 1920*
ff. 194v-203r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, II Mir 13, II Mir 23*
ff. 204r-205v Dit des outils de l'hôtel*, éd. RAYNAUD, 1899*
ff. 206r-207r Dit *« De l'enfant de noif »*[4]
ff. 207r-208r *Jean de Boves,* Le Vilain de Bailleul
ff. 208r-212v *Eustache d'Amiens,* Le Boucher d'Abbeville
ff. 212v-214r *Rutebeuf,* De la dame qui fit trois tours autour du moûtier
ff. 214r-214v *Jean Durpain,* Évangile aux femmes
ff. 214v-215r *Rutebeuf,* Le pet au vilain
ff. 215r-217r Fabliau du Vilain au buffet
ff. 217v-217v *Dit du cheval à vendre*
ff. 218r-223v Vie de sainte Catherine*, éd. TRENKLE, 1976*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. pp. 234 sqq., 245 sqq.

Códice Rico

Voir San Lorenzo del Escorial, Real Biblioteca, T.j.1 et Florence, Biblioteca Nazionale, Banco Rari 20

Florence, Biblioteca Nazionale, Banco Rari 20 **Códice Rico**, Mettmann ***F***

1270-1280
131 ff. de parchemin (nombreuses lacunes)
450 x 310 mm
Texte copié le plus souvent sur 2 colonnes
Il était prévu d'associer une miniature pleine page (2 miniatures pleine page pour les cantigas 205, 215, 225 etc.) ; mais souvent le dessin est inachevé.
Le codex appartenait initialement à la famille royale de Castille ; après avoir circulé entre plusieurs possesseurs espagnols au XVIIe s., il entre vers 1771 à la Bibliothèque palatine de Florence.

ff. 1r-131v *Alfonso X, Cantigas de Santa María, 246, 201, 224, 286, 205, 254, 256, 283, 298, 292, 296, 226, 408, 309, 313, 207, 294, 288, 306, 239, 265, 324, 321, 322, 323, 240, 285, 303, 310, 253, 253, 253, 204, 202, 216, 305, 261, 293, 274, 273, 320, 297, 362, 259, 257, 312, 271, 291, 318, 238, 311, 245, 241, 267/373, 206, 223, 270, 351, 153, 363, 272, 215, 233, 252, 230, 232, 284, 225, 242, 249, 263, 218, 219, 221, 278, 248, 250, 304, 299, 307, 276, 275, 301, 361, 302, 316, 316, 409, 227, 228, 213, 237, 360, 317, 222, 208, 209, 210/416, 211, 269, 214, 339, 336, 337, 335, 325*

Bibliographie et renvois
Notice et bibliographie exhaustives sur BITAGAP, http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/phhmbp.html (manid 1091)
Alfonso X el Sabio. Cantigas de Santa Maria. Edicion facsimil del codice B.R. 20 de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia. Siglo XIII, Madrid, 1989
Vd. pp. 25, 86, 97, 101, 105, 115, 117, 247 sqq. , 272, 277, 366, 367 ; notes pp. 85, 277, 366

[4] Pour les éditions des fabliaux, voir le *Nouveau recueil complet des fabliaux* de Willem NOOMEN, 1983-1998.

La Haye, Bibliothèque royale, 71 A 24 Ducrot ***d***, Schwan ***k***

vers 1327, Paris
189 ff. de parchemin
Il s'agit du second volume du manuscrit Paris, Bibl. nat., fr. 183 ; l'organisation des deux volumes répond à la même logique que celle des manuscrits Bruxelles, Bibl. roy., 9225 et 9229-30. Les factures des deux copies sont par ailleurs très étroitement apparentées.
430 x 320 mm
Manuscrit copié sur 3 colonnes de 48 vers
Miniatures du Maître de Fauvel pour chaque miracle ou conte.
Manuscrit commandé par Charles IV à Thomas de Maubeuge en 1327 ; il est ensuite passé dans la collection des Princes d'Orange-Nassau à la fin du XVe ou au début du XVIe s.

Premier volume

ff.1r-249v *Légendier français (ni méthodique, ni liturgique)*[5]

Second volume

ff. 1r-52r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, I Mir 10-I Mir 43, II Dout 34*
ff. 52r-53r *Dit de l'Unicorne, éd. SCHRADER, 1976*
ff. 53r-61v *Vie de sainte Thaïs, extraite du* Poème moral*, éd. BAYOT, 1929*
ff. 61v-70v *Vie de sainte Euphrosyne, éd. HILL, 1919-1921*
ff. 70v-72r *Quinze signes du Jugement Dernier, « Or entendez un trouvement / Qui or est fet nouvelement… »*
ff. 72r-75v *Huon le Roi de Cambrai,* Regret Notre-Dame*, éd. LÅNGFORS, 1907*
ff. 75v-188r Vie des Pères*, contes I, III-V, VII-IX, XVI, XXXIX, XXX-XXXVII, XLI, XVII-XVIII, X, XX, XII-XV, XXI, Interpolation B I-X, XXIII, XIX, XXII, XXIV, XI, XXIX, XXV-XXVI, Appendice (ancien 29), XXVII-XXVIII, XXXVIII, XLII-XLIV, LVI- LXI, LXXII, LXIII-LXXIV, XLV-LIII*
ff. 188r-188v *Miracle de l'Enfant qui offrit son pain au Christ, « Mal semer fet seur pierre dure / Car ce n'est mie sa nature »*
ff. 188v-188v *Miracle de l'Ermite à qui Dieu changea son pain, « Cil qui bien voit et le mal prant / C'est a bon droit s'il s'en repent »*

Bibliographie et renvois

Notice IRHT
Notice brève et bibliographie sur le site internet de la Bibliothèque Royale : http://www.kb.nl/manuscripts
MORAWSKI Josef, « Notice sur deux manuscrits provenant des anciennes librairies de Bourgogne et du Louvre », in *Romania*, 59 (1933), pp. 431-437
OKUBO Masami, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania*, 123 (2005), pp.141-212 et 406-458
ROUSE Richard et Mary, *Manuscripts and their makers. Commercial Book Producers in medieval Paris, 1200-1500*, Londres, 2000
Vd. pp. 86-88, 96, 111, 118, 133, 138, 184, 234 sqq., 245 sqq., 268, 271, 292, 342, 360, 395 ; notes pp. 85, 161, 309, 359, 409, 419

Londres, British Library, Additional 17920

XIVe s., peut-être Le Puy-en-Velay
28 ff. de parchemin
370 x 270 mm
2 colonnes de 43 lignes

ff. 2ra-6ra Miracles de Notre-Dame en prose occitane
ff. 6ra-6va Légende du mariage des neuf filles du diable

[5] On trouvera la liste exhaustive des chapitres du légendier dans la base de données JONAS (http://jonas.irht.cnrs.fr).

ff. 6va-19vb Traduction occitane du pseudo-Turpin, éd. PICCAT, 2001
ff. 19vb-28vb Traduction du Libellus de descriptione Hiberniae de Philippe de Slane.

Bibliographie et renvois

Clovis BRUNEL, *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Paris, 1935, n° 13.
Paul MEYER, « Rapport sur une mission littéraire en Angleterre », in *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 2e série, 3 (1866), p. 307.
Paul MEYER, « Notice du manuscrit Rawlinson Poetry 241 Oxford », in *Romania*, 23 (1900), pp. 2-84
Marco PICCAT, *La Versione occitana dello Pseudo Turpino. Ms. Londra B.M. Additional 17920*, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 308, Tübingen, Niemeyer, 2001
Jakob ULRICH, *Les Merveilles de l'Irlande par frère Philippe, texte provençal*, Leipzig, 1892 (Recension très critique par Paul MEYER in *Romania*, 21 (1892), pp. 451-4)
Helen Carolina WUSTEFELD, « Le manuscrit British Library Additional 17920 et son contexte socio-culturel », in *Critique et édition de textes. Actes du XVIIIe Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes (Aix-en-Provence, 29 août-3septembre 1983)*, Aix-en-Provence, Université de Provence, vol. 9, 1986, pp. 99-110.

Vd. p. 26, 231

Londres, British Library, Additional 32678 Schwan ***v***

Fin XIIIe s.
131 ff. de parchemin
2 colonnes de 30 lignes
Initiale historiée au début de chaque conte (certaines ont été découpées)

ff. 1r-131v Vie des Pères, *contes XXXII (acéphale)-XXXVI, III-IV, XVIII, VIII-X, XII, XX, XIII-XVI, XXXIX, XVII, XXIII-XXVII, V, XXVIII, VII, XXXVII, ancien XXIX, XXI, XXXVIII, XLII, XXII*

Bibliographie et renvois

Vd. p. 245 sqq.

Londres, British Library, Additional 38664 Kunstmann ***B***

Milieu XIIIe siècle ; Angleterre
16 ff. de parchemin
228 x 158 mm
2 colonnes de 38 lignes jusqu'au feuillet 8v ; 3 colonnes de 38 lignes également du f. 9r à la fin

ff. 1ra-3ra Vie de sainte Marguerite, *en quatrains de décasyllabes monorimes*
ff. 3rb-16vb *Adgar,* Gracial, *Prologue, miracles I -XV, XLVIII, XLV, XLIII, XXXIX, XXIV, XXV, XXXI*

Bibliographie et renvois

Adgar. Gracial, Édition Pierre KUNSTMANN, Ottawa, 1982, p. 51
La Chanson de Guillaume, Édition Duncan MCMILLAN, Paris, 1949-1950, t. I, p. XIV-XVII
David CLANFIELD, *Edition critique des versions anglo-normandes de la vie de sainte Marguerite d'Autriche*, Paris, 1976
Dominica M. LEGGE, *Anglo-Norman Literature and its background*, Oxford, 1963, p. 190

Vd. pp. 19

Londres, British Library, Egerton 612 Kunstmann ***A***

Début XIIIe s. ; Angleterre
98 ff. de parchemin
186 x 140 mm
2 colonnes de 25 lignes

ff. 1ra-75rb *Adgar,* Gracial, *fragments du miracle IX, puis miracles X à XLVIII, Épilogue*
ff. 75rb-96ra Vie de saint Grégoire, *en vers, éd. BURGIO, 1993*
ff. 96ra-98vb *Adgar,* Gracial, *miracle XLIX*

Bibliographie et renvois

Adgar. Gracial, Édition Pierre KUNSTMANN, 1982, pp. 49-51

La vie de saint Grégoire, Édition Eugenio BURGIO, 1993, pp. XIV-XV
Vd. p. 19

Londres, British Library, Royal 20 B XIV

Début XIVe siècle ; Angleterre
177 ff. de parchemin
278 x 185 mm
2 colonnes ; nombre de lignes variable (entre 35 et 40)

ff. 1ra-52va Manuel des Péchés *de William de Waddington*
ff. 53ra-65vb Miroir de sainte Eglise *d'Edmond d'Abington*
ff. 65vb-68rb Exhortation à l'amour divin
ff. 68va-77rb Roman de Philosophie *de Simon de Freine*
ff. 77va-87rb *Sermon sur la vanité du monde*
ff. 87va-95vb Chastel d'amour *de Robert Grosseteste*
ff. 96ra-102va Roman des Romans
ff. 102vb-170rb Deuxième collection anglo-normande de miracles de la Vierge
ff. 170rb-172vb Évangile *de Nicole Bozon*

Bibliographie et renvois
Les œuvres de Simund de Freine publiées d'après tous les manuscrits connus, Édition John E. Matzke, 1909, p. XII.
La deuxième collection anglo-normande des Miracles de la Sainte Vierge et son original latin, Édition Hilding Kjellman, 1922, pp. XIV-XVII.
Vd. p. 215 sqq.

Londres, Dulwich College, 22 Kunstmann ***C***

Vers 1300 ; Angleterre
89 ff de parchemin
189 x 142 mm (dimensions indiquées sur le microfilm)
Le manuscrit est hétérogène ; pour ce qui est des ff. 86r-89v, la copie est à 2 colonnes de 50 lignes

ff. 1r-28v *Sermons de Gaufridus Babio*
ff. 29r-45v *Elucidarium d'Honoré d'Autun*
ff. 46r-81r *Traité sur la confession de Cadogan de Bangor*
ff. 81v-85v *La Estorie del Evangelie (poème en moyen anglais)*
ff. 86r-89vb *Fragments du prologue et des miracles XXVI et XXXII du Gracial d'Adgar*

Bibliographie et renvois
Vd. p. 19

Madrid, Biblioteca Nacional, 10069 Mettmann ***To***, ancien « Códice de Toledo »

XIIIe s.
160 ff. de parchemin
315 x 217 mm.
Copié sur 2 colonnes de 27 lignes
Aucune illustration

ff. 1-160v *Alphonse X,* Cantigas de Santa María*, table, Prologues A et B, 1-4, 6-7, 17, 8-11, 16, 12-14, 18, 24, 19, 15, 20, 87, 22-23, 26-27, 21, 28, 86, 29, 40, 94, 31, 15, 32-34, 36, 25, 37, 30, 38, 79, 39, 41, 106, 101, 61, 81, 62, 403, 63-64, 78, 69, 115, 43, 42, 44, 46, 50, 47-49, 51, 67, 52-53, 68, 54, 60, 56-58, 255, 59, 404, 132, 66, 405, 70, 105, 91, 45, 317, 92, 55, 74, 65, 73, 80, 71, 35, 103, 98, 362, 104, 125, 84, 75, 422, 401, 411, 415, 413, 417, 419, 423-427, 406, 112, 82, 162, 211, 97, 285, 279, 100, 88-89, 407, 72, 83, 108, 231*

Bibliographie et renvois
Notice et bibliographie exhaustives sur BITAGAP, http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/phhmbp.html (manid 1067)
Vd. p. 247 sqq.

Montpellier, Bibliothèque de l'Ecole de médecine, 347 Schwan ***h***

XIVe s.
64 ff. de parchemin
Copié sur 2 colonnes de 41 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-64v Vie des Pères, *contes I-II, XI, VIII, XXIX, XVI, XXI, XXX, XVII, XXXI-XXXII, XXXIV, XXXIII, XXXVI, XXXV, III-V, XXXIX, VI-VII, XXXVII, ancien XXIX, XXXVIII, XVIII, XLII (anoure)*

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 245 sqq.

Neuchâtel, Bibliothèque publique, 4816 Ducrot ***e***, Schwan ***N***

Début XVe
371 pages de papier
290x210 mm
2 colonnes de 31 lignes d'écriture
Aucune illustration

pp. 1-285 Vie des Pères, *contes I-X, XII-XXVIII, XI, XXIX-XXXIX, XLI*
pp. 285-371 *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 23-I Mir 25, I Mir 27-I Mir 32, I Mir 34-I Mir 36, I Mir 38-I Mir 41, I Mir 44-I Ch 45, I Ch 4, II Pr 1, II Ch 4, II Ch 6, II Ch 2-II Ch 3, II Ch 36*
p. 371 *Chanson « Hui enfantez fu li filz Deu », éd. JEANROY-LÅNGFORS, 1965*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
MATILE G.A., « Contes du XIIe siècle découverts à Neuchâtel », in *Revue suisse*, 2 (1839), pp. 246-250
Vd. pp. 234 sqq.

Oxford, Bodleian Library, Douce 150 Schwan ***U***

Fin XIIIe s.
124 ff. de parchemin (manuscrit acéphale et anoure)
250 x 175 mm.
2 colonnes de 30 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-124v Vie des Pères, *contes II-III, VI-X, XII, XV-XXVIII, XI, XXIX-XXXV, XLII*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. p. 245 sqq.

Oxford, Bodleian Library, Douce 154 Schwan ***V***

XIVe s.
122 ff. de parchemin
256 x 187 mm.
2 colonnes de 40 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-118r Vie des Pères, *contes I, XI, XXIX, II, XXX, XXXVII, XXXI-XXXII, XXXVIII, XXXIII-XXXVI, III-V, VII, VI, XVIII, XLI, XXI, XLII, XII-XVII, XIX-XX, XXII-XXVIII, VIII-X, XXXIX*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. p. 245 sqq.

Oxford, Bodleian Library, Rawlinson F 241

Première moitié du XIVe s. ; Angleterre
136 ff. de parchemin
175 x 145 mm
2 colonnes de 30 lignes
Aucune illustration

pp. 1-19	*Nicole Bozon,* Proverbes de bon enseignement
p. 20	*Poème latin, « Lucius*[6] *est piscis et est tyrannus aquarum »*
pp. 21-37	*Nicole Bozon,* Plainte d'amour
pp. 37-50	*Poème sur l'amour de Dieu et la haine du péché, éd. MEYER, 1900*
pp. 51-77	Dialogue entre saint Julien et son disciple
pp. 77-96-	*Everard de Gateley*, Miracles de Nostre Dame
pp. 96-162	*Extraits du* Manuel des Péchés *de William de Waddington*
pp. 163-189	*Traduction du* Speculum Ecclesiae *d'Edmond de Pontigny*
pp. 196-207	Mariage des neuf filles du diable
pp. 207-211	Dyete pretiouse
pp. 211-246	Petite Philosophie*, éd. TRETHEWEY, 1939*
pp. 246-257	Lunaire de Salomon
pp. 259-271	*Poème sur l'Antechrist et le Jugement dernier*

Bibliographie et renvois
DEAN Ruth et BOULTON Maureen, *Anglo-Norman literature : a guide to texts and manuscripts*, 1999, n° 252, 325, 420, 560, 606, 628, 629, 635, 636, 686, 690
MEYER Paul, « Notice du manuscrit Rawlinson Poetry 241 (Oxford) », in *Romania* 29 (1900), pp. 2-84
Vd. p. 221

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 2115

XVe s.
67 ff. de papier
220 x 150 mm.
Copié à longues lignes (nombre de lignes par page variable, de 21 à 26)
Aucune illustration

ff. 1r-31v	*Enseignement pieux (douze articles de la foi, dix commandements, commentaires du Pater, du Credo et de l'Ave Maria, etc.)*
ff. 32r-34r	Chantepleure
ff. 34r-35r	*Dix commandements en vers*
ff. 35r-38v	*Sept péchés capitaux, en vers, « Ohez tous, bonnes gens, / Que Dieu vous soit gerans… »*
ff. 38v-42v	Livre de la mort*, « Fuyez chetives gens la mort est desliee… »*
ff. 43-43v	*Autre poème sur les dix commandements*
ff. 44r-47v	Voie de Paradis*, « Tous qui en paradis veulles aler manoir… »*
ff. 48r-57v	*Jean de Saint-Quentin,* Dits, *W (De saint Sauveur)*
ff. 59v-66r	Dit des Sages*, « C'est grand vertu de sa langue refraindre… »*
ff. 66r-67r	*Prières Sonet 515, 626*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT

[6] Ailleurs « Luceus est piscis… ».

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3516 Ducrot *17*

2e moitié XIIIe, peut-être 1267-1268 (Stones) ; Thérouanne (calendrier) / Saint-Omer (iconographie)
357 ff. de parchemin
328x245 mm
Le nombre de colonnes et de lignes par feuillet varie d'un texte à l'autre de ce livre recueil ; voir GUGGENBÜHL, 1998
L'enluminure du manuscrit a peut-être été réalisée à l'abbaye Saint-Bertin de Saint-Omer.
Le volume a sans doute été commandé par un bourgeois de Saint-Omer.

Pour le contenu, nous renvoyons à GUGGENBÜHL, 1998. Nous ne mentionnons ici que les miracles de la Vierge.

ff. 130v-131v	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Mir 20*
ff. 132r-132v	*Miracle de l'*Image en gage*, « Signor a Liege la cité / Qui est de grant autorité… »*
ff. 133r-136r	*Miracle de l'*Impératrice*, « Dames qui vostre mariage / Tenés en loi de pucelage… »*
ff. 136r	*Miracle de l'Invention de* Complies*, « Ensi con jou l'ai entendu / Al tans antiu uns preudons fu… »*
ff. 136r-136v	*Miracle du* Bouvier puni*, « En Borgonge la renomee / Laiens parfont en la contree… »*
ff. 137r-139v	*Miracle de la* Femme de Rome*, « […] grant noblece /[…] ert de grant hautece… »*

Bibliographie et renvois

CARERI et aliae, *Album des manuscrits français du XIIIe siècle : mise en page et mise en texte*, Rome, 2001
GUGGENBÜHL Claudia, *Recherches sur la composition et la structure du manuscrit Arsenal 3516*, Tübingen, 1998
Notice IRHT
MORAWSKI Joseph, « Mélanges de littérature pieuse. Troisième article », in *Romania*, 64 (1938), pp. 456-462
VAN DEN ABEELE Baudouin, « Deux manuscrits inconnus du Bestiaire attribué à Pierre de Beauvais », in *Bestiaires médiévaux. Nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles*, Louvain, 2003, pp. 183-199

Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3517-3518 Ducrot ***D***, Schwan ***Q***

2e moitié XIIIe ; Thérouanne / Saint-Omer (Stones)
2 volumes de 186 et 221 feuillets de parchemin (il manque un feuillet dans le second volume entre les ff. 115 et 117)
280 x 197 mm
Copié d'une seule main, sur deux colonnes de 45 lignes
Une miniature au début de chaque livre des *Miracles de Nostre Dame*

Premier volume

ff. 1r-4v	*Chansons et motets latins et français accompagnés de musique*
ff. 5r-6v	Généalogie Notre-Dame
ff. 7r-13r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1 à I Ch 9*
ff. 13v-14v	*Chansons et motets latins et français accompagnés de musique*
ff. 15r-100v	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10 à I Ch 46*
ff. 101v-104r	*Six chansons françaises*
ff. 105r-110v	Nativité Notre-Dame *(attribution contestée à Gautier de Coinci)*
ff. 110v-121	Nativité Jésus-Christ
ff. 121r-131v	*Assomption Notre-Dame, « Ki vieut oïr vers moi se traie… »*
ff. 131v-140	Nativité de Jean-Baptiste
ff. 140r-140v	*Chansons latines*

ff. 140v-144r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Pr 1, II Ch 2, II Ch 4 et II Ch 5*
ff. 144r-145v *Chansons et motets latins et français accompagnés de musique*
ff. 145v-146v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Ch 3, II Ch 8*
ff. 146v-148r *Chansons françaises*
ff. 148r-186v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 9 à II Mir 14*

Second volume

ff. 1r-77v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 15-II Mir 30, II Mir 32-II Mir 36*
ff. 77v-89r *Paraphrase du Psaume* Eructavit, *« Le jour du Noel au matin / Nous dist sainte Yglise en latin… »*
ff. 89r-93r Tombeur de Notre-Dame, *éd. LOMMATZSCH, 1920*
ff. 93r-96r *Miracle du* Prud'homme de Rome, *« On doit moult volentiers oir / Et metre a oevre et retenir… »*
ff. 96r-98v *Miracle de la* Sacristine, *« Gautiers d'Arras qui fist d'Eracle… »*
ff. 98v-116v *Reclus de Molliens,* Miserere
ff. 117r-118v *Motets latins*
f. 119 *Table de la* Vie des Pères
ff. 119r-191v Vie des Pères, *contes I-III, XVII, V-IX, XVI, X-XI, XIX, XXVIII-XXIX, XXVI, XLI, XIII, XXXV, XXI, XXV, XXXVI-XXXVII, XLII, XXIII, XXVII, XXX-XXXI, XXXIV*
ff. 191v-193v *Miracle de la* Volonté comptée pour fait, *« Il fu jadis uns escuiers / Riches d'avoir pouxans et fiers… »*
ff. 193v-199v Vie des Pères, *contes XXXII, XXII*
ff. 200r-203v *Conte de l'*Ermite et du Jongleur, *« In vitis Patrum un haut livre / Qui les bons essample nous livre… », éd. KARL, 1925*
ff. 203v-216r Vie de saint Jean Paulus, *« In vitas patrum un haut livre / Qui les bons estoires nous livre… »*
ff. 216r-221v *Renaut,* Vie de saint Jean Bouche d'Or, *éd. COHEN, 1955*

Bibliographie et renvois

MORAWSKI Joseph, « Mélanges de littérature pieuse. Troisième article », in *Romania*, 64 (1938), pp. 462-465
Notice IRHT
Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3527 Ducrot *f*, Schwan ***D***

XIVe siècle
203 ff. de parchemin
287x210 mm
Copié d'une seule main sur 2 colonnes de 45 lignes
Une initiale historiée au début de chaque conte ou miracle.

ff. 1r-100v Vie des Pères, *contes I-IX, XVI, XXXIX, XXX-XXXVIII, XLI, XVII-XVIII, X, XIX-XX, XXIII, XII-XIV, XXI-XXII, XLII, XXIV-XXVIII, XI, XXIX*
ff. 100v-117v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1-I Mir 10*
ff. 117v-136r *Reclus de Molliens,* Miserere
ff. 136r-154v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 31, I Mir 30, I Mir 27-I Mir 28, I Mir 32, I Mir 34-I Mir 39, I Mir 24*
ff. 155v-169v Vie de saint Grégoire le Grand, *éd. BURGIO, 1993*
ff. 169v-179v Le Conte de Poitiers, *éd. KOENIG, 1937*
ff. 179v-182r *Miracle du* Sacristain noyé, *« D'un moine vous dirai la vie / Soucretain fu d'une abaie… »*

ff. 182r-203 Passion de Jésus, *« Oez moi trestuit doucement… »*

Bibliographie et renvois

Vd. pp. 86, 234 sqq. , 273, 287, 359, 419

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 3641 Schwan ***S***

XIIIe s.

169 ff. de parchemin ; il y a eu une interversion de cahiers, les ff. 122-169 doivent être placés en tête de volume

200 x 140 mm.

Aucune illustration

ff. 122r-169r et 1r-121v Vie des Pères, *table, ccontes XLIII-XLVII, XLIX-LII, I, XI, XXIX-XXX, XXXIX, XXXI-XXXVI, XLI, II-VII, XXXVII, ancien XXIX, XXI, XXXVIII, XLII, XXII, XII-XVIII, VIII-X, XIX, XXIII-XXVI, XXVIII, XXVII*

ff. 169r *Fragment d'un poème, « Li septimes rains de contemplation est defections… »*

Bibliographie et renvois

Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 5204 Ducrot ***g***, Schwan ***d***

XIVe, avant 1373

218 ff. de parchemin, les 2 premiers, foliotés A et B, portant la table. Ce volume est lacunaire ; nous pouvons déduire de ses similitudes de forme et de contenu avec les manuscrits Bruxelles, Bibl. roy., 9225-9230 et avec l'ensemble Paris, Bibl. nat., fr. 183-La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, qu'il était précédé d'un premier volume contenant un légendier.

325 x 250 mm

3 colonnes de 48 lignes

Chaque texte est précédé d'une miniature réalisée par le Maître de Maubeuge.

On ne connaît pas le commanditaire du manuscrit, mais on trouve le volume en 1373 dans l'inventaire de la bibliothèque de Charles V.

ff. 1r-17v Histoire de Jésus jusqu'à la Passion, *« Or entendez si faites pais / De Damedieu et de ses fais… »*

ff. 17v-30v Passion de Jésus, *« Oez moi trestuit doucement… »*

ff. 30v-31v Parabole du mauvais riche, *« Oez seingneurs je vous veil dire… »*

ff. 31v-32r Dit de la corneille, *« Voulez oir merveille / Que fist une corneille… »*

ff. 33r-76v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1, I Mir 10, I Mir 12-I Mir 26, I Mir 28-I Mir 43, II Dout 34*

ff. 77r-78r Dit de l'Unicorne, *éd. SCHRADER, 1976*

ff. 78r-87v Vie de sainte Thaïs, *extraite du* Poème moral, *éd. BAYOT, 1929*

ff. 87v-97r Vie de sainte Euphrosyne, *éd. HILL, 1919-1921*

ff. 97r-98v Quinze signes du Jugement Dernier, *« Or entendez un trouvement / Qui or est fet nouvelement… »*

ff. 98v-100r *Huon le Roi de Cambrai,* Regret Notre-Dame, *éd. LÅNGFORS, 1907*

ff. 101r-194v Vie des Pères, *contes I, III-V, VII-IX, XVI, XXXIX, XXX-XXXVII, XLI, XVIII, XVII, X, XX, XII-XV, XXI, Interpolation B I-X, XXIII, VII-VIII, XIX, XXII, XXIV, XI, XXIX, XI, XXV-XXVI, Appendice (ancien 29), XXVII-XXVIII, XXXVI, XXXVIII, XLII-XLIII, LVI- LXI, LXXII, LXIII-LXXIII*

ff. 194v-196r *Psaumes de la Pénitence, « Dieux en ton jugement ne m'argue pas sire… »*

ff. 196r-211v Vie des Pères, *contes LVII, LXXIV, XLV-LI, LIII*

ff. 211v-212v *Miracle de l'*Enfant qui offrit son pain au Christ*, « Mal semer fet seur pierre dure / Car ce n'est mie sa nature »*

ff. 212v-214r *Miracle de l'*Ermite à qui Dieu changea son pain*, « Cil qui bien voit et le mal prant / C'est a bon droit s'il s'en repent »*

Bibliographie et renvois

MORAWSKI Joseph, « Notice sur deux manuscrits provenant des anciennes librairies de Bourgogne et du Louvre », in *Romania*, 59 (1933), pp. 431-437

OKUBO Masami, « La formation de la collection des miracles de Gautier de Coinci », in *Romania*, 123 (2005), pp. 141-212 et 406-458

ROUSE Mary et Richard, *Manuscripts and their makers. Commercial Book Producers in Medieval Paris 1200-1500*, Londres, 2000

Vd. pp. 81, 88, 94, 95, 133, 151, 245 sqq., 359, 396 ; notes pp. 110, 287, 409

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 5216 Schwan ***R***

XVe s.

136 ff. de parchemin

332 x 244 mm.

Une miniature en tête de chaque texte

Porte les armes de Jean III de Brosse, comte de Penthièvre

ff. 1r-136v Vie des Pères*, contes I, XI, XXIX-XXXVI, XLI, XVII, XXXIX, XVI, XVIII, XIII, V-VII, XXXVII, ancien XXIX, XXI, XXXVIII, XLII, XXII*

Bibliographie et renvois

Notice IRHT

Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 423 Ducrot ***k***

XIVe, première moitié ; région lyonnaise

144 ff. de parchemin

340 x 280 mm

Copié sur 2 colonnes de 52 lignes d'une même main (à l'exception de la table et de deux feuillets ajoutés)

Aucune illustration

ff. 1r-39v *Légendier français de 12 chapitres*[7]

ff. 39v-49v *Robert de Boron,* Merlin *(extrait : le début du roman uniquement)*

ff. 50r-52r Plainte de la Vierge *(2e version)*

ff. 52r-100r Vie des Pères en prose*, interpolée de vies de saints*

ff. 102r-109r *4 miracles de la Vierge de la collection lyonnaise : SAINT BON, IMAGE QUI DÉFENDIT LES SAMEDIS NOTRE-DAME, MUSE, THÉOPHILE*

ff. 109r-130v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Mir 15, I Mir 17, I Mir 28-I Mir 30, I Mir 16, I Mir 11 (version brève), I Mir 12-I Mir 14, I Mir 18-I Mir 21, I Mir 38-I Mir 39, I Mir 25-I Mir 27*

ff. 131r-137r *Sermon sur la pénitence, « De l'aignelet qui por nos… »*

ff. 137r-138v Vie de sainte Agathe

Bibliographie et renvois

Notice IRHT

Vd. p. 26

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 817 Ducrot ***E***

1465

190 ff. de papier

390 x 290 mm

[7] Sur ces 12 vies, ainsi que celles interpolées dans la *Vie des Pères en prose*, voir la base JONAS (jonas.irht.cnrs.fr).

Copié par Marguerite de Chauvigny sur 2 colonnes de 47 à 49 vers
Aucune illustration

ff. 1r-170v	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1, I Mir 10-I Mir 36, I Mir 40-I Ch 46, II Pr 1, II Ch 2, II Mir 9-II Mir 18, II Mir 21-II Mir 30, II Mir 32, II Dout 34-II Sal 35*
ff. 171r-190v	*Gautier de Coinci,* Vie de sainte Christine*, éd. COLLET, 1999*

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 151, 234 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 818 Ducrot *1*

fin XIIIe ; région lyonnaise
310 ff. de parchemin
Copié sur 2 colonnes de 36/37 vers
Une initiale historiée au début de chaque texte

ff. 1r-3r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1*
ff. 3r-4v	*Table du manuscrit (voir l'encadré ci-dessous)*
ff. 4v-13v	*Wace,* Conception Notre-Dame
ff. 13v-17r	*Hermann de Valenciennes,* Assomption Notre-Dame*, éd. SPIELE, 1975*
ff. 17r-20v	Plainte de la Vierge *(2e version)*
ff. 20v-96r	*Miracles de Notre-Dame (voir le détail des motifs en annexe 2)*
ff. 96r-99r	Vie des Pères*, conte IV*
ff. 99r-99v	*Miracles de Notre-Dame (voir le détail des motifs en annexe 2)*
ff. 99v-101r	Vie des Pères*, conte XXXIX*
ff. 101r-103r	*Miracles de Notre-Dame (voir le détail des motifs en annexe 2)*
ff. 103r-121v	Vie des Pères*, contes XIV, XX, XV, XXXVIII, XVIII, XII*
ff. 121v-154r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Mir 19, I Mir 21-I Mir 23, I Mir 26, I Mir 31-I Mir 32, I Mir 34, I Mir 37-I Mir 39, I Mir 41, I Mir 43*
ff. 154r-308r	*Légendier franco-provençal en 34 chapitres, conservant quelques traces d'un modèle méthodique et incluant des saints de culte local (voir la base JONAS)*
ff. 308v-310r	*Prière Sonet 2241*
f. 310r	Âges du monde*, « Li premiers aages del siecle que les genz vivoient tant fu deis Adan dusque a Noe… »*

Bibliographie et renvois
MEYER Paul, « Notice sur le recueil de miracles de la Vierge, renfermé dans le ms BnF, fr. 818 », in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 34/2 (1895)
MEYER Paul, « Légendes hagiographiques en français. II. Légendes en prose », in *Histoire Littéraire de la France*, t. 33 (1906), pp. 378-458
MUSSAFIA Adolf, *Altfranzösische Prosalegenden aus der Hs. Pariser Nationalbibliothek fr. 818*, Vienne, 1895
Notice IRHT
STIMM Helmut, *Altfrankoprovenzalische Ubersetsungen hagiographischer lateinischer Texte aus der Handschrift der Pariser Nationalbibliothek fr. 818*, Wiesbaden, 1955
Vd. pp. 25, 244, 248 sqq. , 269, 274 ; notes pp. 18, 445

Ici comencent li chapitre del Miracles Nostre Dame Sainte Marie (rubriqué)
Ce sunt li chapitre del premier livre Nostre Dame Sainte Marie
De la Conception Nostre Dame
De la Nativité Nostre Dame
De l'Assumpcion Nostre Dame
La lamentacions Nostre Dame Sainte Marie por son fil
La resurreccions Nostre Dame Sainte Marie, si co la reconte sainte Helisabeth ancelle Deu
De quel aage estoit Nostre Dame quant ele concut son douz fil Jhesu Crist
De l'abé qui servit Nostre Dame Sainte Marie et por li recovra sa dignité
Del miracle qui avint a la dolente.

Li chapitre del segont livre (non rubriqué)

De l'arcevesque de Tolete cui la virge Marie dona vestimenz d'esglise
Del clerc qui plonga en mer que Nostre Dame traist a rive
Coment la Virge Marie delivra ce meisme clerc de temptacion de char
De celui qui estoit el fonz de la mer que Nostre Dame en traist en son mantel
De l'abé que la Virge delivra de peril
De celui qui fu espavantez qui se mist de tot en son servise
Coment les hores Nostre Dame furent trovees et establies
De la gonele Nostre Dame
De fame qui avoit perdu le nes de maladie
Coment la virge dist qu'ele estoit mere de misericorde
De les colomes que l'on ne pooit lever
Dels moines que ele secorri el temps de famine
Coment fu apaie la discordi des dous papes
De la fame qui avoit le feu d'enfern en la face
De la fame qui tollie a une autre son mari
De l'esmage qui parla a l'enfant
Del segrestain que la Virge delivra del deable
De segrestain que la Virge fist sevelir
Del clerc que la Virge fit pape
De l'evesque Boniface
Del moine qui escrioit le nom Nostre Dame de diverses colors
Del chevalier cui ele bailla coole
Del mostier que la terre transgloti
De saint Dustan
De l'empereor qui remest en la fosse
Del chevalier qui dist qu'il n'avoit mester de l'aide Nostre Dame
De celui qui ne disoit davant l'image sa complie
Del marcheant et de jueu
Coment la virge Marie rendi la main Johan Damascene
Coment la Virge Marie apparut a saint Bonet esvesque de Clarmont et li dona un vestiment de ciel
Del clerc qui estoit sevelit fors del cimesters que Nostre Dame fist sevelir dedenz le cemesters
Del clerc qui disoit les .v. jois Nostre Dame, cui ele dona paradis
Del povre home qui queroit le pain as huis
Del larron qui fu panduz et la virge le socorut.
Del moine qui morut sanz confession et la Virge le socorut
De celui qui s'ocist por le decivement del deable et la Virge retorna en vie
De le chapellain qui ne savoit fors une messe
De dos freres que la Virge gita de peine
D'un vilain mal enseigné qui engingnoit ses voisins
Del moine cui la Virge gita dessu et le mist en son leu
Del clerc que la Virge fit pape
Del corporal teint et torné en color
De l'image Nostre Dame que li feus n'osa tochier
Del clerc qui par l'amonestement Nostre Dame laisa le siegle
D'une dame que la Virge gari
Coment la Virge Marie chastia les trois chevaliers
De la moine cui Nostre Dame amonesta de dire a trait son salu
Coment la Virge Marie fit la profeme de bien
D'un malade cui la Virge Marie randi le pié qu'il avoit perdu
Del miracle qui aventa le jor de l'Asumpcion Nostre Dame
Del malade cui la Virge Marie rendi sa memelle
De l'image Jhesu Crist qui seoit en foute sa mere et porta garentie oiant toz
D'un chanoine cui la Virge arosa sa boche de son lait
D'un moine a cui la Virge s'aparut

Ici comence li terz livres. Coment Deus deffent lo sande de sa douce mere Marie (rubriqué)

Coment la Virge defendi s'image el temps Juliains lo reneié
De saint Basile et de la mort Julian lo reneié
Coment la Virge reconcilia Theofile a son chier fil
D'un clerc que la Virge gita de peché

D'une pucele a cui la Virge apparut
De celui qui recovra le vooir por la Virge Marie
De la procession la Virge Marie qui est a Costantinople
De l'enfant juif que la Virge Marie garda del feu
De la bone fin d'un moine
De l'image Nostre Dame sainte Marie
Coment la virge torna en vie le clerc qui estoit noiez.
D'un clerc que la Virge fit sevelir
Del moine yvre que la Virge garenti
Del miracle des cyrges
Del malade que la Virge visita
Del moine que la Virge chastia
De la moine que la Virge Marie delivra de pechié
De l'oraison que disoit la moine
Coment la Virge delivra le moine des deables
Del borjois qui ne vout renoier Nostre Dame sainte Marie
De l'image Nostre Seignor que li juis feri
De l'image Jhesu Crist que li juis feri de la lance
De la nature Nostre Seignor Jhesu Crist
Coment la Virge Marie garenti Contantinoble
De saint Odilon abé de Cluigni
De la fame cui la Virge Marie dona enfant et pois quant il fu morz lo li rendi
Del faus marchant qui jura Nostre Dame Sainte Marie
De la secrestainne qui foloie et Nostre Dame sainte Marie la retorna en son office
De l'abaesse qui engroissa et Nostre Dame sainte Marie la delivra
Del clerc qui disoit ades lo salu Nostre Dame sainte Marie
De la dame qui ot enfant de son fil cui ma dame sainte Marie aida

Ici comence li quarz livres. De la premere ymage Nostre Dame sainte Marie (rubriqué)
De l'empereor qui ala outremer et laisa sa fame en la garde de son frere
Del riche home et de la povre fame qui morrurent en un jor
De l'enfant qui bota l'enel el doit l'ymage
De l'enfant cui li deable ravi puis le mist jus par le comant Nostre Dame Sainte Marie
Des V roses qui furent trovees en la boche au moine
De la nonain qui se maria au chevalier que Nostre Dame sainte Marie rapela
Del segrestain que Nostre Dame Sainte Marie visita par sa grace
Del sarrazin qui tint chier l'ymage Nostre Dame sainte Marie
De l'ymage sainte Marie qui se mist contre la saiete
D'un escomenié qui fu assouz per le comandament Nostre Dame sainte Marie
D'une oraison qui est nomee *O intemerata*
De cele meisme oraison et del miracle qui avint par Nostre Dame sainte Marie
Del chevaler conseié par le merite Nostre Dame sainte Marie
De la passion saint Pere et saint Pol apostres
De la passion saint Andrieu l'apostole
De la passion Saint Jaque l'apostole que l'on apelloit frere Nostre Seignor Jhesu Crist
De l'asumpcion saint Johan evangelisti
De la passion saint Jaque frere saint Johan evangelista apostole
De la passion saint Thoma l'apostole
De la passion saint Symont et saint Juda apostoles
De la passion saint Bartholomeu apostole
De la passion saint Matheu l'apostole
De la passion saint Phelipe l'apostole
De la vie saint Marcial evesque et confessor
De la passion saint Christofore martyr
De la passion saint Sebastien martyr
De la passion saint Jorge martyr
De la passion saint Marc evangeliste et martyr
De la passion saint Blaive martir
De la passion saint Adrian martir
Dels miracles a la bieneuree Marie Magdalene
De la passion sainte Eulalie virge

De la passion sainte Eugene virge De la passion sainte Crestine Virge De la passion sainte Euphemie virge De la passion sainte Ayguete virge De la passion sainte Luce virge De l'essauçament de la sainte veraie cruis de Nostron Seignor Jhesu Crist De la passion saint Mamer De la translacion saint Mamer

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 986 Ducrot ***F***

XIIIe s., vers 1260 (Stones), plus un ajout XIVe sur la garde ; Soissons/Laon/Noyon
210 ff. de parchemin
280 x 195mm
Copié sur 2 colonnes de 40 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-209v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1-I Mir 44, II Pr 1, II Mir 9-II Mir 18, II Mir 20-II Mir 30, II Mir 32-II Ch 36*

Bibliographie et renvois
OKUBO Masami, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania*, 123 (2005), pp.141-212 (Première partie) et 406-458 (Seconde partie)
Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1039 Schwan ***B***

XIIIe s.
226 ff. de parchemin (manuscrit incomplet de la fin)
Une miniature au début de chaque conte

ff. 1r-222v Vie des Pères*, contes I-X, XII-XXVIII, XI, XXIX-XXXVIII, XLI-XLII, ancien XXIX, XXXIX, XLIII, XLV-LX*

ff. 222v-226v *Miracle de l'Écuyer qui renia Dieu*, *« Or escoutez, por Dieu, bons vers ! / En la contree de Navers… » (anoure)*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. pp. 22, 118, 133, 245 sqq. , 381 ; note p. 359

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1530 Ducrot ***G***

XIIIe, second quart (Stones) ; Soissons / Laon / Noyon
257 ff. de parchemin
260 x 180mm
Copié sur 2 colonnes de 30 lignes
Une seule lettre historiée au début de la copie

ff. 1r-257v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1-I Mir 27, I Mir 30-I Mir 43, II Mir 30, I Mir 44, II Pr 1-II Ch 4, II Ch 6, II Mir 9-II Mir 26, II Mir 28-II Mir 29*

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1533 Ducrot ***H***

XIIIe s., Paris
266 ff. de parchemin
300 x 209mm
Copié sur 2 colonnes de 40 lignes
Une lettre historiée au début de chaque miracle, réalisée par le Maître de l'Hôpital

ff. 1r-33r Roman de saint Fanuel

ff. 33r-36r Quinze signes du Jugement, *« Oez trestuit communement / Don Nostres Sires nos reprant… »*
ff. 37r-41v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1-I Ch 4, I Ch 7-I Ch 9*
ff. 41v-42r *Chanson Raynaud 1020, « Virge glorieuse / Pure nete et monde… »*
ff. 42r-140r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 10-I Mir 38, I Mir 40-I Mir 44, II Pr 1-II Ch 6, II Ch 36*
ff. 140r-140v *Chanson « Hui enfantez fu li filz Deu », éd. JEANROY-LÅNGFORS, 1965*
ff. 140v-265v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 9-II Mir 18, II Mir 20-II Mir 28, II Mir 30, II Mir 29, II Mir 32-II Sal 35, II Prière 37- II Prière 39*

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 86, 88, 108, 111, 138, 150, 156, 234 sqq. , 269, 284, 359, 383 ; notes pp. 110, 140, 403

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1536 Ducrot ***I***

XIIIe s. ; Arras (Stones)
256 ff. de parchemin (manuscrit incomplet de la fin)
192 x 267 mm
Copié sur 2 colonnes de 37 lignes, sans doute d'une seule main
Le manuscrit était sans doute doté d'initiales historiées, qui ont été découpées.

ff. 2r-169r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1-I Mir 10, I Mir 13-I Mir 20, I Mir 22, I Mir 21, I Mir 23-I Mir 40, I Mir 11-I Mir 12, I Mir 41-I Mir 44, II Pr 1-II Ch 6, II Mir 14, II Mir 17, II Mir 9-II Mir 12, II Mir 18-II Mir 19*
ff. 169r-172v *Miracle* du Prud'homme de Rome, *« On doit moult volentiers oir / Et metre a oevre et retenir… »*
ff. 172v-248v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 20-II Mir 23, II Mir 13, II Mir 24-II Mir 29, II Dout 34-II Ch 36*
ff. 248v-256 *Paraphrase du Psaume* Eructavit, *« Le jour du Noel au matin / Nous dist sainte Yglise en latin… »*

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1544 Schwan ***E***

XIVe s.
113 ff. de parchemin
Une miniature au début de chaque texte.
Le manuscrit a appartenu successivement à Philippe de Béthune et François 1er.

ff. 1r-93r Vie des Pères, *contes I-II, XI, VIII, XXIX, XXI, XXX, IV, XIII, XXXIX, VI, XVI, VII, XXXVII, ancien XXIX, XXXVIII, XVIII, XLII, XII-XIII, XXII, XX, XXIII-XXVIII, Interpolation C I-III, XXXIII*
ff. 93r-94r *Miracle de l'*Ermite qui obéit au diable, *« Il fut un hermite qui demouroit sur une riviere… »*
ff. 94r-94v *Miracle du* Clerc luxurieux, *« L'escript racompte de verité… »*
ff. 95r-97v *Mise en prose du conte du* Baril, *« Il fu jadis un chevallier lequel si estoit moult fier… »*
ff. 97v-99r *Mise en prose du conte du* Crapaud, *« Il fu jadis un varlet qui estoit filz d'un preudomme… »*
ff. 99r-103v Miroir de l'âme chrétienne, *« A l'ouneur et a la louenge de Dieu et de toute la benoiste Trinité… »*
ff. 104r-113v Purgatoire de saint Patrice

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1545 Schwan ***I***

1469 ; Bourgogne (le colophon localise la copie à Fixin, dans le canton de Gevrey-Chambertin)
138 ff. de papier
Copié sur 2 colonnes de 41 lignes
Aucune illustration
Le colophon donne le nom de Guillaume le Moine, notaire.

ff. 1r-120r Vie des Pères, *contes I, III-X, XII-XXVIII, XI, XXIX-XXXIX, XLI-XLII*
ff. 121r-136v Vie de saint Grégoire *en vers, éd. BURGIO, 1993*

Bibliographie et renvois
BURGIO Eugenio, *La vie de saint Grégoire*, Venise, 1993
Notice IRHT
Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1546 Ducrot ***m***, Schwan ***A***

XIIIe s., Paris
221 ff. de parchemin
248 x 170 mm
Copié sur 2 colonnes de 48 lignes (il semble que ce soit la même main qui ait copié la vie de saint Julien et le recueil miraculaire)
Contient deux miniatures, l'une au début de la *Vie des Pères*, l'autre au début de la vie de saint Julien.

ff. 1r-86v Vie des Pères, *contes I-X, XII-XXIV, XI, XXIX, XXXIX, XXV-XXVI, ancien XXIX, XXVII-XXVIII, XXX-XXXIV*
ff. 86v-88v *Miracle de la Volonté comptée pour fait, « Il fu jadis uns escuiers / Riches d'avoir pouxans et fiers… »*
ff. 88v-151r Vie des Pères, *contes XXXVI-XXXVIII, XLI-XLIV, LVI-LXI, LXXII, LXIII-LXVIII, LXX-LXXIV, XLV-LIII*
ff. 151r-152r *Miracle de l'*Enfant qui offrit son pain au Christ, *« Mal semer fet seur pierre dure / Car ce n'est mie sa nature »*
ff. 152r-153v *Miracle de l'*Ermite à qui Dieu changea son pain, *« Cil qui bien voit et le mal prant / C'est a bon droit s'il s'en repent »*
ff. 154r-155v Légende du Bois de la Croix, *« Apres ce qu'Adam fu getez de paradis… », éd. PRANGSMA-HAJENIUS, 1995*
ff. 156r-169r *Enseignement pieux, « Je croi en Dieu le pere tout poissant… »*
ff. 170r-211v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1, I Mir 10, I Mir 13-I Mir 17, I Mir 19, I Mir 21-I Mir 22, I Mir 24-I Mir 37*
ff. 212r-222r Vie de saint Julien l'Hospitalier, *éd. SWAN, 1977*

Bibliographie et renvois
MEYER Paul, « Fragments de manuscrits français. II- Fragments de la Vie des Pères », in *Romania*, 35 (1906)
Notice IRHT
Vd. pp. 234 sqq. , 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1547 Schwan ***K***

XVe s.
265 ff. de papier
280 x 190 mm.

Aucune illustration

ff. 1r-265v Vie des Pères, *contes I-XXV*

Bibliographie et renvois

Notice IRHT

Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1613 Ducrot ***K***, Schwan ***aa***

XIIIe, vers 1250-1260 ; Soissons ou Cambrai (Stones)

183 ff. de parchemin

245 x 175mm

Copié sur 2 colonnes de 32 lignes

Quelques initiales historiées dans les premiers feuillets

ff. 1r-111r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1, I Mir 10, I Mir 12-I Mir 19, I Mir 11, I Mir 20-I Mir 43, II Mir 13*

ff. 111r-116v Vie des Pères, *conte XXVIII*

ff. 116v-145v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 30, II Mir 20, II Mir 14-II Mir 17, II Mir 25, II Mir 19, II Mir 21*

ff. 145v-147r Vie des Pères, *conte XV*

ff. 147r-182 *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 18, II Mir 9*

Bibliographie et renvois

Vd. pp. 94, 111, 272 sqq. , 268 ; note p. 81, 409

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 1807 Ducrot ***n***, Schwan ***p***

XIVe (XIIIe pour Stones) ; Centre ou Est (Stones)

207 ff. de parchemin

195 x 137 mm.

2 colonnes ; nombre de lignes très variable, de 30 à 42 lignes

Aucune illustration

ff. 1r-51v *Gossuin de Metz,* Image du Monde, *2e rédaction*

ff. 51v-68r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1, I Mir 10, I Mir 13-I Mir 15*

ff. 68r-69v Vie des Pères, *conte XV*

ff. 69v-75v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 17, II Mir 29, I Mir 36*

ff. 76r-109r Vie des Pères, *contes XII, XVIII, XIV, XX, IV, X*

ff. 109r-113v *Hélinant de Froidmont,* Vers de la mort

ff. 113v-130v Tornament d'enfer, *« Qui or vodroit vers moi entendre… »*

f. 131r *Prière, « Rois des rois, Diex des Diex qui de ta deité… »*

ff. 131r-131v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, II Prière 39

ff. 131v-142r *Jean de la Chapelle,* Conte du Baril, *éd. BATES, 1932*

ff. 142r-146r Tombeur de Notre-Dame, *éd. LOMMATZSCH, 1920*

ff. 146r-153r Patenostre farcie, *« Au Saint Esperit coment m'entente… »*

ff. 153r-164v Vie de sainte Catherine d'Alexandrie, *éd. TRENKLE, 1976*

ff. 164v-174r Vie de sainte Julienne, *« Diex de touz bienz veille entreduire / Toz ceuz qui liront en cest livre… »*

ff. 174r-176v Trespassement Notre Dame, *« Grant tans apres la passion… »*

ff. 178r-207v *Lucidaire, « Chier frere ouez ma raison… »*

Bibliographie et renvois

Notice IRHT

Vd. pp. 234 sqq. ; note p. 231

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 2094 Schwan ***u***

XIIIe, seconde moitié
Manuscrit hétérogène (50 premiers ff. originellement autonomes), actuellement composé de 221 ff. de parchemin
205 x 155 mm
Copié sur 2 colonnes de 25 à 30 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-50v Vie de saint François d'Assise, *« A la loenge et a l'onor / De Jhesucrist nostre seignor / Et de noz freres la requestre… », éd. PINDER, 1995*
ff. 51r-171v Vie des Pères, *contes XLIII-LXI, LXXIV, LXV-LXX, LXII, Interpolation A II, XXXIV, A III-A XIII*
ff. 172r-193v *Paraphrase du Psaume* Eructavit, *« Une canchon que David fist / Ke Nostre Sire el cuer li mist / Dirai ma dame de Compaigne… », éd. JENKINS, 1909*
ff. 194r-194v *Prière, « La gentil suer le roi de France / Racordez vos vostre creance… »*
ff. 194v-199r Quinze signes du Jugement Dernier, *« Or entendez un trouvement / Qui or est fet nouvelement… »*
ff. 199r-204r Descente de saint Paul aux Enfers, *« Li autre trouveor qui truevent Et a armer lor san espreuvent… »*
ff. 204v-217v Vie de sainte Julienne, *« Or escolteiz bon crestoien Ki or orat si ferat bien… »*
ff. 218r-221r Dit de l'Unicorne, *éd. SCHRADER, 1976*

Bibliographie et renvois
GEHRKE Pamela, *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in Its Manuscript Context*, 1993, pp. 124-160
KUNSTMANN Pierre, *Treize miracles de Notre-Dame, tirés du Ms. B.N. fr. 2094*, Ottawa, 1981
Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 2162 Ducrot *20*

XIIIe s.
136 ff. de parchemin
314 x 149 mm.
2 colonnes de 40 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-77r *Hermann de Valenciennes*, Bible,*éd. SPIELE, 1975*
ff. 77r-80v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 19*
ff. 81r-94r Vie de saint Jean Paulus, *« In vitas patrum un haut livre / Qui les bons estoires nous livre… »*
ff. 94r-96r *Miracle de la* Nonne qui désirait voir Dieu en chair et en os *et est gratifiée de la vision mystique du Christ âgé de trois ans, « Moult volentiers se je savoie… »*
ff. 96r-97r *Miracle de la* Nonne trop belle enlaidie, *« Or m'entendés et clerc et lai / Je vos conterai sans delai / Un miracle de cief en cief… »*
ff. 97r-99v *Miracle de la* Couronne de roses, *« Jadis si com jou ai apris / fu une dame de grant pris… »*
ff. 99v-102r *Miracle du* Fiancé de la Vierge, *« Encor veul mon sens esprouver / en biaus dis et en trover… »*
ff. 102r-103v *Miracle de la* Sacristine, *« Un miracle miervelles gent / doulc et plaisant a toute gent / de la mere Dieu retrairai… »*
ff. 103v-104v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 42 (anoure)*
ff. 105r-107r Dit de l'Unicorne, *éd. SCHRADER, 1976*
ff. 107r-115r Vie de sainte Thaïs, *extraite du* Poème moral, *éd. BAYOT, 1929*

ff. 115r-119r Vie de sainte Marguerite, *« Aprés la sainte passion / Jesuchrist a l'ascencion / Puis qu'il fust au ciel montés… »*
ff. 119r-125v *Silvestre,* Paraphrase du Pater Noster
ff. 125v-133v Vie de saint Alexis, *« Plaist vos a escoter dou saint homme la geste/ La cui vie fu tant et saintisme et oneste… », éd. STEBBINS, 1974*
ff. 133v-136v Ver de Couloigne, *éd. KLEINEIDAM*, 1968

Bibliographie et renvois
GEHRKE Pamela, *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in Its Manuscript Context*, 1993, pp. 30-53

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 2163 Ducrot ***M***

1266, Morigny (région d'Étampes)
227 ff. de parchemin
185 x 130 mm
Copié sur 2 colonnes de 38 à 40 lignes
Les deux miniatures pleine page du début du volume ne sont pas d'origine

ff. 1r-102v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1, I Mir 10-I Mir 32, I Mir 36, I Mir 34-I Mir 44, II Pr 1-II Ch 2*
f. 102v *Reverdie, « Puis que voi la fleur novele… »*
f. 103r *Chanson, « Pour mon chief reconforter pour mon corage esjoir… »*
ff. 103v-224r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 9-II Mir 20, II Mir 22- II Ch 36*
ff. 224r-224v *Chanson « Hui enfantez fu li filz Deu », éd. JEANROY-LÅNGFORS, 1965*
ff. 224v-227r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Prière 37-II Prière 42*

Bibliographie et renvois
OKUBO Masami, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania*, 123 (2005), pp.141-212 (Première partie) et 406-458 (Seconde partie)
Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 2187 Schwan ***q***

XIIIe s.
155 ff. de parchemin
2 colonnes de 31 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-154v Vie des Pères, *contes I-XVII, XX-XXVIII, XIX, XXIX-XXXIX, XLI-XLII, prière*
ff. 154v-155v *Chronologie des rois de France de Clovis à Louis VIII*
f. 155v Mantel mal taillé *(anoure)*

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 2193 Ducrot ***o***

XIIIe
146 ff. de parchemin
210 x 142 mm
Copié sur 2 colonnes de 37 lignes
Pas de miniature, mais une enluminure de la main du Maître du *Méliacin*

ff. 1r-9v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Sal 35-II Ch 36*
ff. 9v-10r *Prière, « A che que je weil commenchier / Sai bien que mes sens est petit… »*
f. 10r *Chanson, « Chanter m'estuet car nel doi contredire… »*
ff. 10r-10v *Chanson, « Bele douche creature Marie / Mere Jhesu douche fu… »*
ff. 10v-11r *Chanson, « De la miex vaillant dont nus chant… »*

ff. 11r-11v *Prière, « Vers Dieu mes fais desirrans sui forment… »*
ff. 11v-12r *Chanson, « Quant je sui plus empeilleuse se vie (sic)… »*
ff. 12r-12v *Chanson, « O quam sancta quam benigna… »*
ff. 12v-17r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, II Pr 1-II Ch 2, I Ch 9, II Ch 4 (lacunaire), II Ch 6*
ff. 17r-18v *« De malitia temporum modernum », Chevalier III, n° 34462*
ff. 18v-21r *Chanson, « Flours ne glais n'oisiaus … »*
ff. 21r-145r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, II Mir 9- II Chast 10, II Mir 13, II Mir 20, II Mir 11, II Mir 18, II Mir 12, II Mir 14, II Mir 19, II Mir 21-II Mir 30, II Mir 32-II Dout 34*
ff. 145r-146r *Chanson, « Pour mon chief reconforter pour mon corage esjoir… »*
ff. 146r-146v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, II Ch 5, II Ch 4*

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 234 sqq. , 366

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 12471 Schwan ***P***

XIIIe (2e moitié, avant 1305) ; Arras
290 ff. de parchemin
264 x 192 mm
Copié sur 1 ou 2 colonnes de 30 lignes, par deux copistes distincts
Une miniature au début de chaque texte

ff. 1r-7v *Alard de Cambrai,* Moralités des philosophes
ff. 7v-11r Débat de l'âme et du corps
ff. 11-16v *Roman du* Vilain n'en gouste
ff. 16v-18r Miracle du Paigneur*, « De cele dame glorieuse / qui si est haute, precieuse… »*
ff. 18r-20v *Huon le Roi de Cambrai,* Ave Maria
ff. 20v-24r *Huon le Roi de Cambrai,* ABC
ff. 24r-27r Dit de l'Unicorne*, éd. SCHRADER, 1976*
ff. 27r-41r *Huon le Roi de Cambrai,* Regret Notre-Dame*, éd. LÅNGFORS, 1907*
ff. 41r-46v Vers de la mort*, « Bien deüssons essample prendre / a nous meïsme sans atendre… »*
ff. 47r-51v Roman du Triacle et du Venin
ff. 51v-73v Vie de saint Alexis*, nombreuses éditions (les deux plus récentes sont EUSEBI, 2000 et PERUGI, 2001)*
ff. 72v-80v *Henri de Valenciennes,* Jugement de Nostre Seigneur
ff. 80v-89r Ver de Couloigne*, éd. KLEINEIDAM*, 1968
ff. 89r-106r *Traduction de la* Formula honestae Vitae *attribuée à Martin de Braga*
ff. 106r-110r *Huon de Saint-Quentin,* Complainte de Jérusalem
ff. 110r-121r *Adam de Suel,* Distica Catonis
ff. 121r-286v Vie des Pères*, contes I, XI, XXIX-XXXVI, XLI, II-VII, XXXVII, ancien XXIX, XXI, XXXVIII, XLII, XXII, XII-XVI, XXXIX, XVII-XVIII, VIII-X, XIX-XX, XXIII-XXVII*

Bibliographie et renvois
CARERI Maria et aliae, *Album de manuscrits français du XIIIe siècle*, Rome, 2001
Les Manuscrits à peintures en France du XIIIe–XIVe s., Exposition à la Bibliothèque Nationale de France, 1955
Notice IRHT
Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibl. nat., fr. 12483 ***Rosarius***

XIVe, 2e quart ; Paris

266 ff. ou lambeaux de ff. conservés (acéphale, anoure, nombreuses mutilations intérieures)
258 x 176 mm (manuscrit trop rogné)
Copié sur 2 colonnes de 44 lignes
Ne contient qu'une miniature au début du second livre.
Le manuscrit porte l'ex-libris du couvent de Poissy

Pour le détail du contenu, voir le descriptif de chaque chapitre à l'Annexe 1 et la notice d'Arthur Långfors.

Bibliographie et renvois

LÅNGFORS Arthur, « Notice du manuscrit français 12483 de la Bibliothèque nationale », in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 39/2, Paris, Imprimerie nationale, 1916, pp. 503-663.

SAVOYE Marie-Laure, « Semis, marcottage et greffe : les techniques de la compilation dans le *Rosarius* », donnée au colloque « Le livre, le texte, le temps : la mise en recueils au XIIIe siècle » (Genève, 16 et 17 novembre 2007), actes à paraître en 2009

Vd. pp. 27, 100, 174, 198 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 12604 Schwan ***R***

XVe (vers 1450)
126 ff. de papier (deux filigranes, l'un proche de Briquet 13036, l'autre de Briquet 14967)
270 x 200 mm.
2 colonnes de 36 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-119r[8] Vie des Pères, *table avec renvoi chiffré au feuillet*[9], *contes I-II, VI, X, XV XXIV, XVIII, XXX, XXVI, XXVIII, XI, XVII, IX, VII, XXXVII, XXXIX, XLI-XLII, XXII-XXIII, XXV, XXXI-XXXVI, XXXVIII, XX-XXI, XXVII, III-V*

ff. 119v-133r Vie de Robert le Diable, *« Ou nom de Jhesucrist / qui est nostres doux peres… »*

Bibliographie et renvois

Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 15110 Ducrot ***x***, Schwan ***s***

XIIIe, 2e moitié
160 ff. de parchemin conservés
187 x 258 mm
Copié sur 3 colonnes de 48 à 50 lignes d'une petite écriture très serrée
Aucune illustration

ff. 1r-10v Vie des Pères, *contes I, XI, XXIX, XXXIV*

ff. 10v-11v *Miracle de la* Volonté comptée pour fait, *« Il fu jadis uns escuiers / Riches d'avoir pouxans et fiers… »*

ff. 11v-55r Vie des Pères, *contes XXXVI, XLI, II-III, V-VII, XXXVII, ancien XXIX, XXI, XLII, XXII, XIII, XVI, XXXIX, XVII-XVIII, VIII, IX, XIX, XXIII, XXV-XXVIII, XLIII, XLV, XLVII, XLIX, LI, LV*

ff. 55r-142v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 10-I Mir 20, I Mir 22, I Mir 21, I Mir 23-I Mir 24, I Mir 27-I Mir 28, I Mir 25-I Mir 26, I Mir 41, I Mir 30-I Mir 33, I Mir 40, I Mir 37-I Mir 39, I Mir 44, I Mir*

[8] Nous utilisons la foliotation ancienne par souci d'harmonie avec la table du volume. La foliotation moderne passe de 25 à 27 et de 75 à 77, sans lacune matérielle ; elle numérote 93 deux folios consécutifs. Quant à la foliotation ancienne, elle passe de XLIX à LX. Aucune des deux foliotations n'est donc parfaitement satisfaisante.

[9] La table n'était initialement prévue que pour la *Vie des Pères* ; elle a été complétée après la copie de *Robert le Diable*.

34-I Mir 35, I Mir 42-I Mir 43, II Mir 9, II Mir 12-II Mir 30, II Mir 32, II Mir 31

ff. 142v-156v Vie des Pères, *contes XV, XIV, IV, Interpolation D*[10], *LXVII-LXIX, LXXI, XLVIII, L, LII, LIX*

ff. 156v-157v *Miracle de l'*Écuyer qui renia Dieu, « *Or escoutez, por Dieu, bons vers ! / En la contree de Navers… »*

ff. 157v-158r Vie des Pères, *conte LIV*

ff. 158r-159r Quinze joies Notre-Dame, *« Sainte pucele gloriouse / Leaus amie Dieu espouse… »*

ff. 159v-160r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Prière 39, II Prière 38*

ff. 160r-160v Vie de sainte Marguerite, *« Sainte Marguerite fui nee en la cite d'Antioche… »*

Bibliographie et renvois

Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 15212 Ducrot *23* Schwan ***c***

XIVe s.

244 ff. de parchemin

175 x 110 mm.

Copié à longues lignes de 27 à 31 lignes

Aucune illustration

ff. 1r-1v Quinze signes du Jugement, *« Sains Jheromes dist que quinze signe avenront devant le jour du jugement… »*

ff. 1v-9r Chronique universelle abrégée, *« Nous trouvons que Adans fu fais… » (9v-15v sont vierges)*

ff. 16r-75r *Reclus de Molliens,* Miserere

ff. 75v-126v *Reclus de Molliens,* Roman de Carité

f. 126v *Prière, « Tres haute dame virge empereriz… »*

ff. 126v-132r *Prière, « O bele dame tres pieue empereis… »*

ff. 132r-145r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 19, I Mir 17*

ff. 145v-149r Vie des Pères, *conte XXXIX*

f. 149v *Prière, « Ave Jhesus Cristus… »*

ff. 150r-161v *Contenance selon les heures, « Li sages dist : en l'amour de Nostre Signeur Jhesu Crist… »*

ff. 161v-169v Vie de sainte Marie Madeleine, *« Haute cose est d'oir et de retenir… »*

ff. 169v-181r Sermon sur l'Assomption, *« Sanctificavit Deus tabernaculum suum… »*

ff. 181r-244r Vie des Pères, *contes XLV, XII, XXVIII, L, XXIII, LIII*

Bibliographie et renvois

Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 17230 Schwan ***t***

XVe s.

153 ff. de parchemin

302 x 255 mm.

2 colonnes de 30 lignes

Aucune illustration

ff. 1r-153v Vie des Pères, *contes I-X, XII-XXVIII, XI, XXIX-XXXV, XXXVII-XXXIX, XLI-XLII, table avec renvoi chiffré au feuillet.*

[10] Morawski ne nomme « Interpolation D » que le premier miracle ; nous ne voyons aucune raison de lui accorder un statut différent de celui des deux autres récits. Nous les nommons donc D 1, D 2 et D 3

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 20040 Schwan ***G***

XIIIe s.
159 ff. de parchemin
240 x 165 mm.
2 colonnes de 36 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-104v	Vie des Pères, *contes I-VIII, XXVIII, X, XII-XIX, XXI-XXVIII, XI, XXIX-XXXVII, XXXIX, XLI-XLII*
ff. 105r-118v	Passion du Christ *en vers*
ff. 118v-121r	Quinze signes du Jugement Dernier
ff. 121r-136r	Sept sages de Rome
f. 136r	*Comput de Fécamp*
ff. 136r-147r	*Henri,* Traité sur les sept péchés capitaux
ff. 147-150	Chastie-Musart
ff. 150r-156v	*Recettes*
f. 157v-159r	*Sermon, « Omnis qui se exaltat humiliabitur… »*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 22928 Ducrot ***L***

Vers 1300 ; Soissons/Laon/ Noyon
325 ff. de parchemin
273 x 195 mm
2 colonnes de 34 lignes
Un récit en images précédant chaque texte (généralement une miniature à six compartiments)

ff. 1r-3r	Généalogie Notre-Dame, *« Ki a voir dire paine met / Folie fait s'il s'entremet… »*
ff. 3r-10r	Nativité Notre-Dame, *« En l'ouneur Dieu et en memoire / De la haute Dame de gloire… »*
ff. 10r-24r	Nativité Jésus Christ, *« Qui vielt oir la verité / De la sainte nativité… »*
ff. 24r-32r	Passion de Jésus Christ, *« Seigneur qui Dieu amez entendez bonnement… »*
ff. 32r-35r	Regret Notre-Dame, *« Mout fu sa mors pesme et oscure / Et la doleurs pesanz et dure… »*
ff. 36r-292r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1-I Mir 44, II Pr 1-II Ch 2, II Ch 4-II Ch 7, I Ch 45-I Ch 46, II Mir 9-II Ch 36*
ff. 292r-299v	*Hermann de Valenciennes,* Assomption Notre-Dame
ff. 300r-325v	*Épître de saint Jérôme sur la virginité, « Qui auques prent et riens ne donne… »*

Bibliographie et renvois
LAPOSTOLLE Christine, « Images et apparitions. Illustrations des *Miracles de Nostre Dame* », in *Médiévales*, 2 (1982), pp. 47-67
OKUBO Masami, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania*, 123 (2005), pp.141-212 (Première partie) et 406-458 (Seconde partie)
Vd. pp. 89, 94, 108, 138, 151, 234 sqq., 274, 286, 360, 366, 395 ; notes pp. 81, 87, 133, 141, 273, 366

Paris, Bibliothèque nationale, fr 23111 Ducrot ***t***, Schwan ***C***

XIIIe s. ; Centre ou Est
332 ff. de parchemin
310 x 225 mm
2 colonnes de 40 lignes
Une lettre historiée au début de la *Vie des Pères*
Ancien manuscrit du Collège de Sorbonne

ff. 1r-1v	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 42 (acéphale)*
ff. 2r-46v	Vie des Pères, *contes I, XI, XXIX, XXXI-XXXII, III-VII, ancien XXIX, XXI, XXIII, XXVI, XXVIII, XXX*
ff. 46v-49r	*Miracle de la* Volonté comptée pour fait, *« Il fu jadis uns escuiers / Riches d'avoir pouxans et fiers… »*
ff. 49r-64v	Vie des Pères, *contes XXXVII, LII, LI, XXXIV, XXXIII*
ff. 64v-79r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 38-I Mir 39*
ff. 70v-124r	Vie des Pères, *contes XVI, XXXIX, XVII-XVIII, VIII-X, XIX, XXIV-XXV, XXVII, XLIII-XLV, XLVII, LIII*
ff. 124r-125v	*Miracle de l'*Enfant qui offrit son pain au Christ, *« Mal semer fet seur pierre dure / Car ce n'est mie sa nature… »*
ff. 125v-155r	Vie des Pères, *contes LV, LVII-LXI, XXII, XLVIII, L-LI, LVI*
ff. 156r-201r	Vie des Pères *en prose, « Sainz Jeroimes nos raconte es vies des sainz peres… »*
ff. 204r-208r	Plainte de la Vierge
ff. 208v-211r	Quinze joies Notre-Dame, *« Tres douce dame glorieuse / Mere de dieu fille et espeuse… »*
ff. 211r-215v	De l'Amour de Jésus Christ, *« Je salu touz cels en Jesucrist qui sevent que soit amors… »*
ff. 216r-235r	*Reclus de Molliens,* Roman de Carité
ff. 235r-256v	*Reclus de Molliens,* Miserere
ff. 256v-316v	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 9-II Chast 10, II Pr 1, II Dout 34 (d'abord en version abrégée puis en version intégrale)*
ff. 317r-320v	*Hélinant de Froidmont,* Vers de la mort
ff. 321v-332r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Sal 35, II Prière 37-II Prière 39, II Prière 42*
ff. 332r-332v	Poème sur les béguins, *« Des preudomes ne di pas fi… »*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 24300 Ducrot ***26***, Schwan ***M***

XIIIe s.
166 ff. de parchemin
280 x 210 mm.
2 colonnes de 35 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-83r	Vie des Pères, *contes I, XI, XXIX, XXXI-XXXVI, XLI, II-VII, XXXVII, ancien XXIX, XXI, XXXVIII, XLII, XXII, XIII-XVI, XXXIX*
ff. 83r-121r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Mir 9-II Chast 10*
ff. 121r-166v	Vie des Pères, *contes XVII-XVIII, VIII-X, XIX-XX, XXIII-XXV, XXVII-XXVIII*

Bibliographie et renvois
Vd. pp. 234 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 24301 Schwan *f*

XIIIe siècle
310 ff. de parchemin
275 x 195 mm.
2 colonnes de 37 lignes
Aucune illustration

pp. 1-262 Vie des Pères, *contes I-XXXIX, XLI-XLII, prière « Ave dame des angeles, Ave roial Marie… »*
pp. 263-265 *Petite chronique des rois de France en vers, éd. JUBINAL, 1839-1842*
pp. 265-299 Passion du Christ *en vers*
pp. 299-475 *Herbert,* Dolopathos, *éd. LECLANCHE, 1997*
pp. 475-620 *Diverses poésies de Robert de Blois*

Bibliographie et renvois
LEMAIRE Jacques, *Biaudouz de Robert de Blois*, Liège, 2008
MIKHAÏLOVA Milena, « Jointures à distance : le cas du manuscrit BnF, f. fr. 24301 », communication au colloque « Le livre, le texte, le temps : la mise en recueils au XIIIe siècle » (Genève, 16 et 17 novembre 2007), actes à paraître en 2009
Vd. pp. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 24432

XIVe, après 1338 (présence du *Dit du roi* de Watriquet de Couvins)
443 ff. de parchemin
310 x 215 mm
2 colonnes de 38 lignes
Aucune illustration

Grand livre bibliothèque. Voici où se trouvent les pièces miraculaires :
ff. 14r-17r *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *A (Respon)*
ff. 36v-42r *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *B (Des trois chanoines)*
ff. 53v-56v *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *C (Des trois pommes)*
ff. 99v-102r *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *D (De la bourjosse de Rome)*
ff. 104v-137r *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *E (Des deux chevaliers), F (De l'enfant rosti), G (Du povre chevalier), H (Du chevalier et de l'ecuyer), I (De la borjoise de Narbonne), J (Du chevalier qui devint ermite), K (Du cordonnier), L (Du petit juitel), M (De l'enfant qui sauva sa mere), N (De l'eau benite et du verger), O (Du riche homme qui jeta le pain a la teste du povre), P (Du chien et du mescreant), Q (De la pecheresse qui estrangla trois enfans)*
ff. 199r-201v *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *R (Merlin Mellot)*
ff. 215v-226v *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *S (Flourence de Romme)*
ff. 231r-241r *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *T (Des annelés)*
ff. 247r-257v *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *U (Du buef)*
ff. 312v-315v *Jean de Saint-Quentin,* Dits, *V (De la beguine)*
ff. 315v-316v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Mir 21*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. p. 254 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 24758 Schwan ***a***

XIVe s.
120 ff. de parchemin
225 x 160 mm.

2 colonnes de 40 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-120v Vie des Pères *(versions très remaniées, les prologues sont souvent absents), contes I-II, XI, VIII, XXIX, XXI, XXX-XXXVI, LII, III-VII, XXXVII, ancien XXIX, XXXVIII, XLII, XII-XV, IX, XIX, X, XXII, XX, XXIII, XXV-XXVII, XVII-XVIII*

Renvois
Vd. p. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 24759 Schwan ***b***

XIVe s.
156 ff. de parchemin
235 x 170 mm.
2 colonnes de 30 lignes
Une unique miniature au début du recueil

ff. 1-156 Vie des Pères, *contes I-VI, VIII, XIV, VII, IX-X, XII-XIII, XV-XXVIII, XI, XXIX-XXXIX, XLII, XLI (anoure)*

Renvois
Vd. p. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 25438 Schwan ***H***

XIIIe s.
202 ff. de parchemin
215 x 155 mm.
Copié sur 2 colonnes de 32 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-139r Vie des Pères, *contes I-X, XII-XXVIII, XI, XXX-XXXIX, XLI-XLII*
ff. 140r-161v *Traduction française du* Liber Jacobi
ff. 161v-164v *Vie de saint Eutrope de Saintes*
ff. 164v-202v *Chronique du pseudo-Turpin, septième version (prose bourguignonne)*

Bibliographie et renvois
Notice IRHT
Vd. p. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 25439 Schwan ***L***

XIIIe s.
224 ff. de parchemin
180 x 115 mm.
Aucune illustration

ff. 1r-91v *Hermann de Valenciennes,* Roman de Dieu et de sa Mere
ff. 91v-100r *Hermann de Valenciennes,* Assomption Notre-Dame
ff. 100r-138v Vengeance Notre Seigneur
ff. 138v-183v *Contes de la* Vie des Pères, *groupés sous le titre « Romans de la Vie des Peres », contes I, XI, XXIX-XXXIII, XVIII (ff. 184-188r vierges)*
ff. 188v-193v *Wace,* Assomption Notre-Dame
ff. 194r-224r *Poème sur la confession, « Se Deux me vuet donner sa grace… »*

Bibliographie et renvois
MEYER Paul, « Notice du manuscrit de la Bibliothèque nationale fr. 25439 », in *Bulletin de la Société des Anciens Textes Français*, 25 (1899), pp. 37-63
Vd. p. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 25440 Schwan ***F***

XIVe s.
253 ff. de parchemin
220 x 165 mm.
Mise en page très rare pour ce corpus : 1 colonne, 20 lignes. Format, mise en page, décor évoquent le livre d'Heures plus que le recueil de contes.
Quelques miniatures dans les premiers feuillets du manuscrit.

ff. 1r-268v	Vie des Pères, *contes I-II, XI, VIII, XXIX, XXI, XXX, III-V, XIII, XXXIX, VI, XVI, XXXVII, ancien XXIX, XXXVIII, XVIII, XLII, XII-XIII, XXII, XX, XXIII-XXVIII, Interpolation C I-CIII*
ff. 269r-273r	*Miracle de l'*Ermite qui obéit au diable, *« Il fut un hermite qui demouroit sur une riviere… »*
ff. 273r-274v	*Miracle du* Clerc luxurieux, *« L'escript racompte de verité… »*
ff. 274v-279v	*Mise en prose du conte du* Baril, *« Il fu jadis un chevallier lequel si estoit moult fier… »*
ff. 279v-252v	*Mise en prose du conte du* Crapaud, *« Il fu jadis un varlet qui estoit filz d'un preudomme… »*
f. 253r	*Épilogue en vers*

Renvois
Vd. p. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, fr. 25532 Ducrot ***N***

1260-1270 ; Soissons/Laon/Noyon
336 ff. de parchemin
250 x 178 mm.
Copié sur 2 colonnes contenant le plus souvent 40 lignes
Une miniature au début de chaque texte
Le manuscrit était au Moyen Âge à Saint-Médard de Soissons, sans qu'on puisse affirmer qu'il y ait été copié.

ff. 1r-4r[11]	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *I Ch 3-I Ch 9*
ff. 4r-5r	*Table ancienne avec renvoi chiffré aux chapitres (c'est une main moderne qui a noté les renvois aux numéros de feuillets)*
f. 6v	*Généalogie de la Vierge, en latin*
ff. 7r-109r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame[12], *I Pr 1, I Mir 10-I Mir 32, I Mir 34-II Ch 4, II Ch 6-II Ch 7*
f. 109r	*Chansons à la Vierge, « Pour Dieu traez vos en la car, voz n'amez mie… », « Toutes les eures que je pens a li… », « Douce dame car m'amez… »*
ff. 109rb-227r	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame, *II Ch 8-II Mir 21, II Mir 23, II Mir 22, II Mir 24-II Mir 30, II Mir 32-II Prière 38*
ff. 227r-233r	Nativité Notre-Dame
ff. 233r-244v	Assomption Notre-Dame, *« Qui vieut oïr vers moi se traie… »*
ff. 244v-265r	Évangile de l'Enfance
ff. 265r-268r	*Miracle de la* Sainte Dent de Jésus
ff. 268v-281v	Paraphrase de l'Eructavit
ff. 281v-294r	Vie de saint Julien l'Hospitalier, *éd. SWAN, 1977*
ff. 294r-298v	Vie de sainte Marie-Madeleine, *« Aprés ce que Nostre Sire Jhesus Cris qui est moiens de Dieu et de homme… »*

[11] Un ternion a été ajouté au début du volume (ff. 1-6 actuels)
[12] Le texte est accompagné de nombreuses annotations marginales.

ff. 298v-303r Vie de saint Gilles *par Wauchier de Denain*
ff. 303r-306r Invention de la Croix, *« A cc et XXXIII ans du regnement du vaillant empereor de Rome coutiveor de Dieu Constentin, el siste an de son regnement, estoient maintes gens assembles… »*
ff. 306r-311r Vie de sainte Marthe, *« La beneoite et honoree hostesse Nostre Seignor Jhesucrist sainte Marthe fu nee de Bethanie d'un chastel pres de Jherusalem… »*
ff. 311r-318v Purgatoire de saint Patrice, *« En cel tens que seinz Patrices li grans preschoit en Yrlande la parole de Dieu Nostre Seigneur conferma son preschement par tres glorieux miracles… »*
ff. 318v-320r De l'Antéchrist, *« Vous devez savoir premierement que Antecrist est apelez pour ce que il sera en toutes choses contraires a Jhesucrist… »*
ff. 320r-331r *Wace,* Conception Notre-Dame
ff. 331v-335v Cour de Paradis, *« Or me gart Diex que ne mesdie / Quar talant m'est pris que je die / De dieu qui tout le mont forma… »*

Bibliographie et renvois
OKUBO Masami, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania*, 123 (2005), pp.141-212 (Première partie) et 406-458 (Seconde partie)
Vd. pp. 88, 95, 108, 110, 138, 151, 245 sqq., 272, 278, 395 ; notes pp. 81, 87, 139, 409

Paris, Bibliothèque nationale, nouv. acq. fr. 6835 Schwan ***g***

XIVe siècle
Le manuscrit est la réunion de deux blocs autonomes, à peu près contemporaines : après 4 gardes modernes portant annotations, puis des fiches montées sur onglets avec le contenu détaillé du manuscrit d'une main moderne, viennent un premier bloc[13] de 100 feuillets plus une garde ancienne (la *Vie des Pères*) et un bloc de 90 feuillets (le *Tombel de Chartrose*).
200 x 300
2 colonnes de 43 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-53vb Vie des Pères, *contes I, XI, XXIX-XXX, XXXIV, XXXIII, XXXVI, XXXV, XLI, XVII, XXXIX, XVIII, XIII, V, VII, XXXVII, ancien XXIX, XVI, XXI, XXXVIII, XLII, XXII, II, VIII*
ff. 53vb-59ra *Thibaut de Vernon,* Miracle du Chevalier amoureux, *« Vilains est cil qui set le bien… »*
ff. 59rb-99rb Vie des Pères, *contes XIX-XX, XXIII, XXVI, XXVIII, XV, XIV, XII, X, XXXII, III-IV, VI*

Renvois
Vd. p. 245 sqq.

Paris, Bibliothèque nationale, nouv. acq. fr. 13521 Ducrot ***q***, Schwan ***l***, Grand Recueil La Clayette[14]
XIIIe s.
419 de parchemin
267 x 185 mm
2 colonnes ; le nombre de lignes oscille, pour les ff. contenant la *Vie des Pères*, entre 32 et 44 lignes
Une miniature au début de chaque texte

[13] Nous n'indiquons ci-dessous le détail du contenu que pour ce premier bloc.
[14] Nous n'indiquons pour ce grand livre recueil que les œuvres qui nous intéressent directement ; on se reportera à la bibliographie pour en connaître le contenu exhaustif.

pp. 241-469 Vie des Pères, *contes I-X, XII-XIV, XVI-XVIII, XX, XXII, XXI, XXIII-XXV, XXVII-XXVIII, XXX-XXXI, XI, XXXIII, XXXVIII, XXXVII, XXXVI, XLII, XXIX*

pp. 470-474 *Miracle de la* Volonté comptée pour fait, *« Il fu jadis uns escuiers / Riches d'avoir pouxans et fiers… »*

pp. 474-495 Vie des Pères, *contes XXXIV, XXXIX, XLI, XV*

pp. 808-809 *Gautier de Coinci*, Miracles de Nostre Dame, *I Mir 11 (version brève), I Mir 13-I Mir 14, I Mir 16-I Mir 18, I Mir 21-I Mir 24*

Bibliographie et renvois

SOLENTE Suzanne, « Le grand recueil La Clayette à la Bibliothèque Nationale », in *Scriptorium*, 7 (1953), pp. 226-234

Notice IRHT

Vd. p. 278

Paris, Bibliothèque nationale, nouv. acq. fr. 24541 Ducrot ***S***, « Manuscrit de Soissons »

Vers 1320-1330

245 ff. de parchemin

335 x 225 mm

2 colonnes

Chaque texte est précédé d'une miniature de la main de Jean Pucelle ou d'un artiste de son atelier.

Le codex a selon toute vraisemblance été commandé par Jeanne de Bourgogne, épouse de Philippe VI de Valois.

ff. 2r-7v *Gautier de Coinci*, Miracles de Nostre Dame, *I Pr 1-I Ch 9*

ff. 7v-8v *Prière « Ave gloriosa virginum regina », attribuée à Philippe de Grève*

ff. 8v-245v *Gautier de Coinci*, Miracles de Nostre Dame[15], *I Mir 10-I Mir 43, II Dout 34, I Ch 4-I Ch 5, II Ch 2, I Ch 3, II Ch 36, I Mir 44, II Pr 1-II Mir 30, II Mir 32-II Prière 42*

Bibliographie et renvois

Chefs-d'oeuvre des peintres-enlumineurs de Jean de Berry et de l'école de Bourges, Hôtel Cujas, 23 juin-4 septembre 1951, Jean FAVIÈRE et Jean PORCHER, avant-propos de Julien CAIN, Musées de Bourges, 1951p. 33-34 n° 10

Les Manuscrits à peintures en France du XIIIe–XIVe s., Exposition à la Bibliothèque Nationale de France, 1955, catalogue préfacé par André MALRAUX, p. 55-56, n° 113 et pl. XV

Les fastes du gothique : le siècle de Charles V. Galeries nationales du Grand Palais, 9 octobre 1981-1er février 1982, Réunion des Musées Nationaux, 1981, n° 241

BLACK Nancy, « Images of the Virgin Mary in the Soissons manuscript (Paris, BNF, nouv. acq. fr. 24541), in *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, Turnhout, 2006, pp. 253-277

DELISLE Léopold, notice publiée dans les *Recherches sur la librairie de Charles V*, Paris, 1907, t.1, pp. 285-305, et reprise par Arlette DUCROT-GRANDERYE, *Étude sur les* Miracles de Nostre Dame *de Gautier de Coinci*, Helsinki, 1932

MÉRINDOL (de) Christian, « Le livre peint à la fin du Moyen Age, support privilégié d'une politique dynastique, familiale ou personnelle. Les *Miracles de Notre-Dame* (B.N., n.a.fr. 24541) et le *Livre d'heures de Pierre II de Bretagne* (B.N., lat. 1159) », in *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle*, Louvain-la-Neuve, 1995, pp. 499-514

AVRIL François, *L'enluminure à la cour de France au XIVe siècle*, Paris, 1978, pp. 20 et 35, n° V et pl. 13A-B

Vd. pp. 20, 87, 108, 138, 151, 234 sqq. , 272, 292, 395 ; notes p. 81, 887, 137, 141, 409, 419

Paris, Bibliothèque nationale, nouv. acq. lat. 503

1ère moitié XIVe s., Vénétie

144 ff. de parchemin[16]

Aucune illustration

[15] Le texte est accompagné de nombreuses annotations marginales.

[16] Nous n'avons vu le manuscrit que sur microfilm.

ff. 1r-48v *Récit en latin des différends entre Frédéric Barberousse et la Papauté ; Paix de Venise*
ff. 48v-60r Navigation de saint Brendan *(latin)*
ff. 60v-62v *Miracle latin de la Vierge et prière*
ff. 62v-64r *Prière à Marie-Madeleine (italien), « O Magdalena ardente de la divina amanca… »*
ff. 64r-64v *Sept remèdes contre la tentation*
ff.64v-67r *Sermon de saint Anselme*
ff. 67r-137r Miracoli della Vergine
ff. 137r-144 Évangile de Nicodème

Bibliographie et renvois

OMONT Henri, « Nouvelles acquisistions du Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale pendant l'année 1891-1892 », in *Bibibliothèque de l'École des Chartes*, 53 (1892), pp. 333-382, part. pp. 337-338

Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 586 Ducrot ***r***, Schwan ***e***

fin XIIIe s, Île de France (ROUSE, 2000 proposent Paris, vers 1300)
203 ff. de parchemin
287 x 200
Copié sur 2 colonnes de 35 à 37 lignes par un copiste qui se nomme au f. 203v Nicolas Servus Amoris
Aucune illustration, mais des lettrines richement ornées

ff. 1r-64r *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1 (abrégé), I Mir 10-I Mir 11 (version brève), I Mir 12-I Mir 18, I Mir 21-I Mir 36, I Mir 38-I Mir 43*
ff. 64r-78r Vie des Pères*, contes XIV-XV, XVIII, XX*
ff. 78r-83v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, II Dout 34*
ff. 83v-203v Vie des Pères*, contes I-X, XII-XIII, XVI-XVII, XIX, XXI-XXVIII, XI, XXIX, XXX-XXXIX, XLI-XLII*

Bibliographie et renvois

Notice IRHT
OKUBO Masami, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania*, 123 (2005), pp.141-212 (Première partie) et 406-458 (Seconde partie)
ROUSE Richard et Mary, *Manuscripts and their makers. Commercial Book Producers in medieval Paris, 1200-1500*, Londres, 2000
Vd. p. 234 sqq.

Saint Petersbourg, National Library of Russia, fr. f. v. XIV. 9 Ducrot ***R***

Vers 1260-1270, Soissons-Laon-Noyon (Stones, 2006)
285 ff. de parchemin
275 x 190 mm
2 colonnes de 42 lignes
Chaque miracle est précédé d'une miniature à 4 ou 6 compartiments

ff. 1r-2v Généalogie Notre-Dame*, « Ki a voir dire paine met / Folie fait s'il s'entremet… »*
ff. 3r-8v Nativité Notre-Dame*, « En l'ouneur Dieu et en memoire / De la haute Dame de gloire… »*
ff. 8v-19v Nativité Jésus Christ*, « Qui vielt oir la verité / De la sainte nativité… »*
ff. 20r-31r Assomption Notre-Dame*, « Qui vieut oïr vers moi se traie… »*
ff.31r-39v Nativité de saint Jean-Baptiste*, « Ki a voir dire met s'entente Il n'est mie mestiers qu'il mente… »*

ff. 40r-258v *Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Pr 1-II Chast 10, II Mir 13-II Mir 20, II Mir 22-II Mir 23, II Mir 25-II Sal 35*[17]*, II Ch 36*
ff. 258v-261v *Miracle de la* Sainte Dent de Jésus
ff. 262r-264r Regret *Notre-Dame*
ff. 264r-277v Paraphrase de l'Eructavit
ff. 277v-285 *Comment Marie fut confiée à saint Jean*

Bibliographie et renvois
MOKRETSOVA I.P., ROMANOVA, V.L., *Les manuscrits enluminés français du XIIIe siècle dans les collections soviétiques, 1270-1300*, Moscou, 1984, pp. 102-147
VORONOVA Tamara, STERLIGOV Andréï, *Les manuscrits enluminés occidentaux, VIIIe-XVIe siècles*, édition française Londres, 2003, planches 44-51
Vd. pp. 81, 89, 94, 96, 97,, 139, 151, 234 sqq. , 273, 278, 286 ; notes p. 81, 87

San Lorenzo del Escorial, Real Biblioteca, B.i.2 Mettmann ***E***, Códice de los Músicos

après 1280
361 ff. de parchemin
402 x 274 mm
2 colonnes de 40 lignes
Le manuscrit tire son nom de la présence au début de chaque *cantiga de loor* d'une miniature représentant des musiciens ; en revanche, il n contient pas de miniature narrative.

ff. 1-361v *Alfonso X*, Cantigas de Santa María*, 410-422, table, prologue B, 1-402*

Bibliographie et renvois
Notice et bibliographie exhaustives sur BITAGAP, http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/phhmbp.html (manid 1087)

San Lorenzo del Escorial, Real Biblioteca, T.j.1 Mettmann ***T***, Códice Rico Escorial

vers 1278
256 ff. de parchemin
485 x 326
Copié sur 2 colonnes de 44 lignes
Le manuscrit porte une très riche enluminure : une miniature pleine page à six compartiments pour les cantigas 1 à 4 et 6 à 10 de chaque dizaine, une double page à douze compartiments pour les cantigas 5.
Ce codex est le premier volume du Códice Rico, le second étant actuellement conservé à Florence.

ff. 1-256 *Alfonso X*, Cantigas de Santa María*, table, prologue B, 1-4, 15, 6-14, 5, 16-39, 41-69, 80, 71-79, 70, 81-149, 152-184, 187, 185, 186, 188-195*

Bibliographie et renvois
Notice et bibliographie exhaustives sur BITAGAP, http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/phhmbp.html (manid 1491)
El « Códice Rico » de las Cantigas de Alfonso X, el Sabio. Ms T.I.1. de la Biblioteca de El Escorial, Madrid, 1979
Vd. pp. 25, 97, 104, 106, 114, 119, 137, 139, 175, 184, 247 sqq. , 280, 325, 361, 366, 394 ; notes pp. 25, 85, , 108, 139, 141, 277, 321, 362, 366

Santo Domingo de Silos, Archivo, 93 Dutton ***I***, Códice Ibarreta

Copie réalisée au 18e siècle par des frères du monastère de San Millán de la Cogolla à partir des manuscrits ***Q*** (perdu) et ***F***

ff. 1r-31v Vida de San Millán
ff. 32r-45r Vida de Santa Oria

[17] Entre la première strophe et le reste de ce poème est copiée la prière *O beata et intemerata*.

ff. 45r-54v Vida de San Lorenzo
ff. 55r-73v Sacrificio de la Misa
ff. 73v-82v Duelo de la Virgen
ff. 83r-84v Himnos
ff. 84v-97v Loores de la Virgen
ff. 97v-102r Signos que aparecerán antes del Juicio
ff. 102r-152v Milagros de Nuestra Señora

Bibliographie et renvois

Notice et bibliographie exhaustives sur BITAGAP, http://sunsite.berkeley.edu/Philobiblon/phhmbp.html (manid 2856)

WHITEHILL Walter Muir, « The manuscripts of Santo Domingo de Silos. À la recherche du temps perdu », in *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel*, 1976

Tours, Bibliothèque municipale, 948 Ducrot *s*

début XIVe
130 ff. de parchemin
188 x 132 mm
Copié sur une seule colonne de 27 lignes
Aucune illustration

ff. 1r-33v	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Mir 10, I Mir 13, I Mir 14-I Mir 15*
ff. 34r-38r	Vie des Pères*, conte XV*
ff. 38r-102v	*Gautier de Coinci,* Miracles de Nostre Dame*, I Mir 17, II Mir 29, I Mir 36, I Mir 34, I Mir 32, I Mir 38-I Mir 39, II Mir 30, I Mir 16, I Mir 24, I Mir 23, I Mir 31, I Mir 27*
ff. 102v-119r	*Marie de France,* Purgatoire de saint Patrice
ff. 119r-119v	*Chanson mariale, « Virge glorieuse / Pure nete et monde… »*
ff. 119v-120r	*Chanson mariale « La virge en cuy j'ay m'esperance / Volo laudare carmine… », éd. MEYER, 1891*
ff. 120r-122v	*Clopin,* Dispute de la Synagogue et de l'Église*, éd. SERPER, 1964*
ff. 122v-125v	Vie de sainte Catherine*, « Por amor Dieu, vos pri, genz bone et bele »*

Bibliographie et renvois

MEYER Paul, « Chanson à la Vierge en vers français et latins alternés », in *Romania*, 20 (1891), pp. 281-284

SERPER Arié, « Le Débat entre Synagogue et l'Eglise au XIIIe siècle », in *Revue des Études juives*, 123 (1964), pp. 307-333

Bibliographie

Cette bibliographie ne saurait être une bibliographie exhaustive, ni quant aux études sur la littérature mariale, ni quant à la spiritualité et la théologie médiévale.

Nous proposons une bibliographie ordonnée ; un index (pp. 971 sqq.) facilitera le repérage des ouvrages. Les articles extraits d'ouvrages collectifs ou fascicules de périodiques intéressant dans leur ensemble notre étude n'ont pas fait l'objet d'une entrée propre. On se reportera donc aux paginations données en cours d'étude.

Corpus[1]

Anthologies

1. BERETTA Carlo (éd.), *Miracoli della Vergine. Testi volgari medievali*, introduction de Cesare SEGRE, Einaudi, Torino, 1999, XX-1295 pages

2. BURGIO Eugenio (éd.), *Racconti di immagini. Trentotto capitoli sui poteri della rappresentazione nel Medioevo occidentale*, Gli Orsatti. Testi dell'Altro Medioevo, Dell'Orso, Alessandria, 2001, 540 pages

Adgar

3. *KUNSTMANN Pierre (éd.), *Adgar. Le Gracial*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982, 399 pages

4. NEUHAUS Karl (éd.), *Adgar's Marienlegenden nach den Londoner Handschrift Egerton 612*, Altfranzösische Bibliothek, IX, Henninger, Heilbronn, 1886, 259 pages

Gautier de Coinci

5. BOMAN Erik (éd.), *Deux miracles de Gautier de Coinci publiés d'après tous les manuscrits connus avec introduction, notes et glossaire*, Droz, Genève-Paris, 1935, CXX + 87 pages

6. DUCROT-GRANDERYE Arlette P. (éd.), *Étude sur les Miracles Nostre Dame de Gautier de Coinci. Description et classement sommaire des manuscrits. Notice bibliographique. Édition des miracles « D'un chevalier a cui sa volenté fu contee por fait après sa mort » et « Coment Nostre Dame desfendi la cité de Constentinnoble » d'après tous les manuscrits connus*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 1932, Helsinki, 286 pages

7. GARNIER Annette (éd.), *Le Miracle de Théophile ou comment Théophile vint à pénitence*, Textes et Traductions, n° 6, Classiques français du Moyen Âge, Champion, Paris, 1998, 236 pages

8. HAKAMIES Reino (éd.), *Deux miracles de Gautier de Coinci. D'un vilain qui fut sauvé pour ce qu'il ne faisoit uevre le samedi et du cierge que Nostre Dame de Rochemadour envoia seur la vïele au jougleor qui vïeloit et chantoit devant s'ymage, publiés d'après 5 manuscrits*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Série B, 113, Helsinki, 1958, 92 pages

9. JONAS Pol (éd.), *C'est d'un moine qui vout retolir a une nonne une ymage de Nostre Dame que il li avoit aportee de Jherusalem*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, série B, 113/2, Helsinki, 1959, 113 pages

10. *KOENIG Victor Frederic (éd.), *Les Miracles de Nostre Dame par Gautier de Coinci*, I, Textes Littéraires Français, 64, Droz, Genève, 1955 ; II, TLF, 95, 1961 ; III, TLF, 131, 1966 ; IV, TLF, 176, 1970

[1] Les éditions de référence sont précédées d'une astérisque.

11. Von KRAEMER Erik (éd.), *Du clerc qui fame espousa et puis la lessa. Miracle de Gautier de Coinci, publié d'après quinze manuscrits*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, série B, 66/2, Helsinki, 1950, 140 pages

12. Von KRAEMER Erik (éd.), *De la bonne enpereris qui garda loiaument sen mariage. Miracle mis en vers par Gautier de Coinci*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, série B, tome 82/2, Helsinki, 1953, 288 pages

13. Von KRAEMER Erik (éd.), *Huit miracles de Gautier de Coinci, édités d'après le manuscrit de Léningrad (Bibl. pub., fr. F. v. XIV, 9)*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, série B, tome 119, Helsinki, 1960, 210 pages

14. LÅNGFORS Arthur, *Miracles de Gautier de Coinci extraits du manuscrit de l'Ermitage*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B. XXXIV, Helsinki, 1937, LVI + 389 pages

15. LOZINSKI Grégoire, *De saint Bon, évêque de Clermont. Miracle versifié par Gautier de Coinci. Édition critique d'après tous les manuscrits connus*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B. XL/1, Helsinki, 1938, 133 pages

16. NURMELA Tauno (éd.), *Le Sermon en vers de la Chasteé as Nonains de Gautier de Coinci, publié d'après tous les manuscrits connus*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, série B, tome 38, Helsinki, 1937, 226 pages.

17. POQUET Alexandre-Eusèbe (éd.), *Les Miracles de la Sainte Vierge traduits et mis en vers par Gautier de Coincy*, Paris, Parmantier, 1857, reprint Genève, Slatkine, 1972

18. RANKKA Erik (éd.), *Deux miracles de la Sainte Vierge par Gautier de Coinci*, Almqvist & Wiksells, Uppsala, 1955, 205 pages.

19. VILAMO-PENTTI Eva (éd.), *De Sainte Léocade au tans que sainz Hyldefonsus estoit arcevesques de Tholete cui Nostre Dame donna l'aube de prelaz. Miracle versifié par Gautier de Coinci*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, série B, tome 67/2, Helsinki, 1950, 277 pages

20. VAANANEN Veiko (éd.), *Gloses marginales des Miracles de Gautier de Coinci*, in *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, B. LIII, Helsinki, 1945, 84 pages

21. VAANANEN Veiko (éd.), *D'une fame de Laon qui estoit jugie a ardoir que Nostre Dame delivra. Miracle versifié par Gautier de Coinci*, in *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, B. LXVIII, Helsinki, 1951, 88 pages.

Vie des Pères

22. BORNAS Goran (éd.), *Trois contes français du XIIIe siècle tirés du recueil des Vies des Pères*, Études romanes de Lund, XV, Gleerup, Lund, 1968, 242 pages

23. CHAURAND Jacques (éd.), *Fou. Dixième conte de la Vie des Pères*, Publications romanes et françaises, 117, Genève, 1971, VIII + 255 pages

24. * KUNSTMANN Pierre (éd.), *Treize miracles de Notre-Dame, tirés du Ms. B.N. fr. 2094*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1981, 140 pages

25. * LECOY Félix (éd), *La Vie des Pères*, 3 vol., Société des Anciens Textes Français, Picard, Paris, 1987-1999

26. MÉON Dominique-Martin (éd.), *Nouveau recueil de fabliaux et contes inédits des poètes français des XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles*, Chasseriau, Paris, 1823 (Slatkine Reprints, Genève, 1976),

2 tomes, 500 et 482 pages

Deuxième collection anglo-normande

27. KJELLMAN Hilding (éd.), *Une version anglo-normande inédite du Miracle de S. Théophile, avec un appendice : le Miracle de la Femme enceinte retirée de la mer par la Sainte Vierge*, Studier in modern språkvetenskap, Uppsala, 1914, 45 pages

28. * KJELLMAN Hilding (éd.), *La Deuxième collection anglo-normande des Miracles de la Sainte Vierge et son original latin, avec les miracles correspondants des manuscrits fr. 375 et 818 de la Bibliothèque nationale*, Champion-Akademiska Bokhanden, Paris-Uppsala, 1922, 368 pages

29. WOLTER Eugen (éd.), *Der Judenknabe. 5 Griechische, 14 Lateinische und 8 Französische Texte*, Bibliotheca Normannica, II, Niemeyer, Halle, 1879, 128 pages

Gonzalo de Berceo[2]

30. URIA Isabel (coord.) *Obra completa*, éditions de Brian DUTTON, Aldo RUFFINATTO, Pompilio TESAURO, Isabel URÍA, Claudio GARCIA TURZA, G. ORDUNA, N. SALVADOR, P.M. CATEDRA, M. GARCIA ; introductions de Emilio ALARCOS LLORACH, Manuel ALVAR LOPEZ, Victor GARCIA DE LA CONCHA, José FRADEJAS LEBRERO, Madrid, 1992, 1091 pages

31. *DUTTON Brian (éd.), *Gonzalo de Berceo. Obras completas II. Los Milagros de Nuestra Señora,* Tamesis Books, Londres, 1971, 266 pages

32. DUTTON Brian (éd.), *Gonzalo de Berceo. Obras completas III. El Duelo de la Virgen. Los Himnos. Los Loores de Nuestra Señora. Los Signos del Juicio Final*, Tamesis Books, Londres, 1975, 163 pages

33. DUTTON Brian (éd.), *Gonzalo de Berceo. Obras completas V. El sacrificio de la misa. La Vida de Santa Oria. El Martirio de San Lorenzo*, Tamesis Books, London, 1981, 208 pages

Alphonse X, le Sage

34. CUETO Leopoldo del, Marqués de Valmar (dir.), *Cantigas de Santa Maria de don Alfonso el Sabio*, Real Academia Española, Madrid, 1889, 2 volumes

35. FIDALGO FRANCISCO Elvira et al. (éd.), *As Cantigas de Loor de Santa María (edición e comentario)*, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, Santiago de Compostela, 2004, 452 pages

36. METTMANN Walter (éd.), *Alfonso el Sabio. Cantigas de Santa María*, Universidade de Coimbra, Coimbra, 4 volumes, 1959-1972

37. * METTMANN Walter (éd.), *Alfonso el Sabio. Cantigas de Santa María*, Castalia, Madrid, 3 volumes, 1986-1989

Collection lyonnaise

Voir ci-dessus KJELLMAN, 1922, n° 28

Collection en prose provençale

38. CLARK Robert L.A. (éd.), *Les Miracles de la Vierge en langue d'oc (Brit. Libr., ms. Add. 17920)*, s.l.s.d. (voir note 114, p. 26)

[2] La liste ci-dessous n'est pas exhaustive

39. MUSSAFIA Adolf, « Sui Miracles de Nostre Dame en provençal », in *Romania*, 9 (1880), pp. 300-301

40. *ULRICH Jakob (éd.), « Miracles de Nostre Dame en provençal », in *Romania*, 8 (1879), pp. 12-28

Jean de Saint-Quentin

41. *MUNK OLSEN Birger (éd.), *Dits en quatrains d'alexandrins monorimes de Jehan de Saint-Quentin*, Société des Anciens Textes Français, Picard, Paris, 1978, 365 pages

Rosarius

42. BARTSCH Karl, « Geistliche Umdichtung weltlicher Lieder », in *Zeitschrift für romanische philologie*, 8 (1885), pp. 570-585

43. BUZZETTI GALLARATI Silvia (éd.), *Le testament Maistre Jehan de Meun : un caso letterario*, Dell'Orso, Alessandria, 1989, 259 pages

44. DOSS-QUINBY Eglal, GRIMBERT Joan Tasker, PFEFFER Wendy, AUBREY Élisabeth (éd.), *Songs of the Women Trouvères*, Yale University Press, New Haven, 2001, 283 pages

45. FIERO Gloria, PFEFFER Wendy et ALLAIN Mathe (éd.), *Three Medieval Views of Women. La contenance des Fames. Le Bien des Fames. Le Blasme des Fames*, Yale University Press, New Haven, 1989, 168 pages

46. JEANROY Alfred, « Une nouvelle plainte de la Vierge au pied de la croix », in *Romania* 23 (1894), pp. 576-581

47. JEANROY Alfred, « Les chansons pieuses du ms fr. 12483 de la Bibl. nationale », in *Mélanges de philologie romane et d'histoire littéraire offerts à M. Maurice Wilmotte à l'occasion de son 25e anniversaire d'enseignement*, Champion, Paris, 1910, pp. 245-266

48. JUBINAL Achille, *Nouveau recueil de contes, dits, fabliaux et autres pièces inédites des XIIIe, XIVe et XVe siècles pour faire suite aux collections de Legrand d'Aussy, Barbazan et Méon*, Pannier, Paris, 1839-1842, 2 volumes

49. Von KRAEMER Erik (éd.), *Les quinze signes du Jugement dernier. Poème anonyme de la fin du XIIe ou du début du XIIIe siècle*, Commentationes Humanarum Litterarum, 38/2, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1966, 109 pages

50. KUNSTMANN Pierre (éd.), *Miracles de Notre-Dame, tirés du* Rosarius *(Paris, ms. B.N. fr. 12483)*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1991, 302 pages

51. MEYER Paul, « Chanson à la Vierge en vers français et latins alternés », in *Romania*, 20 (1891), pp. 281-284

52. MORAWSKI Joseph (éd.), *Les Diz et proverbes des sages (Proverbes as philosophes)*, Bibliothèque de la Faculté des Lettres, Presses Universitaires de France, 1924, 170 pages

53. PFEFFER Wendy, « Le Dit des monstiers », in *Speculum*, 73 (1998), pp. 80-114

54. RAYNAUD Gaston, « Poème moralisé sur les propriétés des choses », in *Romania* 14 (1885), pp. 442-484

55. SANDQVIST Sven (éd.), *Le bestiaire et le lapidaire du Rosarius (B.N.f.fr. 12483)*, Études romanes de Lund, 55, Lund University Press, Lund, 1996, 240 pages

56. SAVOIE Mary Alberta (éd.), *A 'Plantaire' in honor of the blessed Virgin Mary taken from a French manuscript of the XIVe century*, The Catholic University of America, Washington, 1933, 211 pages

57. SCHELER Auguste (éd.), *Dits et contes de Baudouin de Condé et de son fils Jean de Condé*, Devaux, Bruxelles, 1866-1867

58. SCHELER Auguste, *Dits de Watriquet de Couvin*, Devaux, Bruxelles, 1868

59. WULFF Frederick Amadeus et WALBERG Emmanuel, *Les Vers de la Mort par Hélinant moine de Froidmont*, Société des Anciens Textes Français, Firmin-Didot, Paris, 1905

60. ZETTERBERG Anders (éd.), *Les propriétés des choses selon le Rosarius (B.N.f. fr. 12483)*, édition revue et complétée par Sven SANDQVIST, Études romanes de Lund, 52, Lund University Press, Lund, 1994, 224 pages

Miracoli della Vergine

61. *LEVI Ezio (éd.), *Il libro dei Cinquanta miracoli della Vergine*, Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua, Romagnoli dall Acqua, Bologne, 1917, CLXXI + 183 pages

Recueils latins

62. [CÉSAIRE D'HEISTERBACH] STRANGE Joseph (éd.), *Caesarii Heisterbacensis monachi ordinis cisterciensis Dialogus miraculorum*, Heberle, 1851-1857, 3 volumes disponibles en mode image et en mode texte sur le site du Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (http://www.gahom.ehess.fr)

63. [COLLECTION DITE DE POTHO] PEZ Bernard (éd.), *Liber de Miraculis sanctae Dei Genitricis Mariae*, Vienne, 1731, édition reprise par Thomas Frederick CRANE, Cornell University studies in Romance languages and literature, Ithaca, 1925, XXVI-162 pages

64. [ÉTIENNE DE BOURBON] BERLIOZ Jacques et EICHENLAUB Jean-Luc (éd.), *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus. Prologus. Prima pars. De Dono Timoris*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, CXXIV, Brepols, Turnhout, 2002, 638 pages

65. [ÉTIENNE DE BOURBON] BERLIOZ Jacques (éd.), *Stephani de Borbone Tractatus de diversis materiis predicabilibus. Tertia pars*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, CXXIV B, Brepols, Turnhout, 2006, 684 pages

66. [ÉTIENNE DE BOURBON] LECOY DE LA MARCHE Albert, *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon*, Renouard, Paris, 1877, 468 pages

67. [GÉRAUT DE FRACHET] REICHERT Benoît-Marie (éd.), *Fratris Gerardi de Fracheto O.P. Vitae Fratrum ordinis Praedicatorum necnon Cronica ordinis ab anno MCCIII usque ad MCCLIV*, Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, Rome, 1897, 362 pages

68. [GUIBERT DE NOGENT] LABANDE Edmond-René (éd.), *Guibert de Nogent. Autobiographie* (texte latin avec traduction française), Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge, Les Belles Lettres, Paris, 1981, XXXVII-496 pages

69. [GUILLAUME DE MALMESBURY] CANAL José-María (éd.), *El libro "De Laudibus et miraculis sanctae Mariae »*, Ephemerides Mariologicae, Rome, 1968, 184 pages

70. [HÉRIMAN DE TOURNAI] SAINT-DENIS Alain (éd.), *Hériman de Tournai. Les Miracles de sainte Marie de Laon*, Sources d'Histoire Médiévale, 36, CNRS Éditions, Paris, 2008, 301 pages

71. [HUGUES FARSIT] *Miracula s. Mariae Suessionensis*, in *PL*, CLXXIX, col. 1777-1800

72. [JACOBUS DE VORAGINE] MAGGIONI Giovanni Paolo, *Jacopo da Varazze. Legenda aurea*, Millennio Medievale 6, Testi 3, Sismel, Edizioni del Galluzzo, Florence, 1998, 2 tomes, LXVI-1366 pages

73. [JACOBUS DE VORAGINE] BOUREAU Alain (dir), *La Légende dorée*, préface de Jacques LE GOFF, édition d'Alain BOUREAU et Dominique GOULLET, avec la collaboration de Pascal COLLOMB, Laurence MOULINIER et Stefano MULA, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2004, 1549 pages

74. [JUAN GIL DE ZAMORA] FITA Fidel, « Cincuenta leyendas por Gil de Zamora, combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio », in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 7 (1885), pp. 54-144 ; id., « Treinta leyendas por Gil de Zamora », in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 13 (1888), pp. 187-223

75. [*MARIALE]* NEUHAUS Carl (éd.), *Die Lateinischen Vorlagen zu den alt-französischen Adgar'schen Marien-Legenden*, Henninger,Heilbronn, s.d.

76. [*MIRACULA SANCTE MARIE RUPE AMATORIS*] *Les miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XIIe siècle*, texte et traduction d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale avec une introduction et des notes historiques et géographiques par Edmond ALBE, introduction et complément de notes par Jean ROCACHER, préface Régine PERNOUD, Le Pérégrinateur, Toulouse, 1996, 311 pages

77. [NIGELLUS DE LONGO CAMPO] ZIOLKOWSKI Jan, *Nigellus of Canterbury. Miracles of the virgin Mary, in verse. Miracula sancte Dei genitricis Virginis Marie*, Toronto medieval latin texts, Pontifical institute of mediaeval studies, Toronto, 1986, 101 pages

78. [VINCENT DE BEAUVAIS] DRAELANTS Isabelle (dir), *Speculum maius*, édition électronique en cours http://atilf.atilf.fr/bichard/

Autres textes antiques et médiévaux

79. [ADENET LE ROI] HENRY Albert (éd.), *Les Œuvres d'Adenet le Roi. t. III. Les Enfances Ogier*, De Tempel, Bruges, 1956, 383 pages

80. [ADVOCACIONES DE LA VIRGEN] SINUÉS RUIZ Atanasio, « Advocaciones de la Virgen », in *Analecta sacra tarraconensia*, 21 (1948), pp. 1-34

81. [AMÉDÉE DE LAUSANNE] DESHUSSES Jean, osb (éd.), *Huit homélies mariales*, introduction et notes par le chanoine G. BAVAUD, traduction par Anthoine DUMAS, osb, Sources chrétiennes, 72, Cerf, Paris, 1960, 241 pages

82. [ANSELME DE CANTORBÉRY] SCHMITT Franciscus Salesius, osb (éd.), *Liber de conceptu virginali et de originali peccato*, in *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, II, Nelson, Edimbourg, 1946, pp. 135-174

83. [ARNAUD DE BONNEVAL] *De laudibus B. Mariae Virginis*, in PL, vol. CLXXXIX, col. 1725-1734

84. [*ASPREMONT*] BRANDIN Louis (éd.), *Aspremont*, Classiques français du Moyen Âge, 19 et 25, Paris, Champion, 1922, XI-204 et 210 pages

85. [AUGUSTIN D'HIPPONE] MOREAU Madeleine (éd.), *De Doctrina christiana*, annotation et notes complémentaires d'Isabelle BOCHET et Goulven MADEC, Bibliothèque augustinienne,

11/2, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1997, 626 pages

86. [AUGUSTIN D'HIPPONE] AGAËSSE P. et SOLIGNAC A. (éd.), *De Genesi ad litteram*, Bibliothèque augustinienne, 48 et 49, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1972

87. [AUGUSTIN D'HIPPONE] BERROUARD Marie-François (éd.), *In Ioannis Evangelium Tractatus*, Bibliothèque augustinienne, 71 à 75, Institut d'études augustiniennes, Paris, 1969-2003

88. [BERNARD DE CLAIRVAUX] LECLERCQ J., TALBOT C.H., ROCHAIS H.M. (éd.), *Sancti Bernardi Opera*, Editiones cistercienses,Rome, 1957-1977, 9 volumes

89. [BERNARD DE CLAIRVAUX, trad. française médiévale] GREGORY Stewart (éd.), *La Traduction en prose française du 12e siècle des* Sermones in Cantica *de saint Bernard*, Études de langue et littérature françaises, n° 84, Rodopi, Amsterdam, 1994, 502 pages

90. [BIBLE] WEBER Robert (éd.), *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 4e éd., 1994, 1980 pages

91. [BONVESIN DA LA RIVA] GÖKÇEN Adnan M. (éd.), *I volgari di Bonvesin da la Riva. Testi del manuscrito berlinese*, Studies in Italian Culture, Peter Lang, New York, 1996, LVII + 218 pages

92. [CANTIGAS D'AMOR ET D'AMIGO] BREA Mercedes (dir.), *Lírica profana galego-portuguesa. Corpus completo das cantigas medievais, con estudio biográfico, análise retórica e bibliografía específica*, Centro de Investigacións lingüísticas e literarias, Santiago de Compostela, 1996, 2 tomes, 1071 pages

93. [CHANSONS] JÄRNSTRÖM Edward et LÅNGFORS Arthur (éd.), *Recueil de chansons pieuses du XIIIe siècle. II*, Annales Academiae scientiarum fennicae, série B, tome XX, Helsinki, 1927, 213 pages

94. [CHANSONS] JEANROY Alfred et LÅNGFORS Arthur (éd.), *Chansons satiriques et bachiques du XIIIe siècle*, Classiques français du Moyen Âge, 23, Champion, Paris, 1965, XIV-143 pages

95. [CHÂTELAIN DE COUCY] LEROND Alain (éd.), *Chansons attribuées au Chastelain de Couci (fin du XIIe- début du XIIIe siècle)*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Rennes, 7, Presses Universitaires de France, Paris, 1964, 255 pages

96. [*CONTE DE POITIERS*] KOENIG Frédéric (éd.), *Le conte de Poitiers, roman du treizième siècle*, Droz, Paris, 1937, XXIII-63 pages

97. [*DISPUTE DE LA SYNAGOGUE ET DE L'ÉGLISE*] SERPER Arié, « Le Débat entre Synagogue et l'Eglise au XIIIe siècle », in *Revue des Études juives*, 123 (1964), pp. 307-333

98. [*DIT DES OUTILS DE L'HÔTEL*] RAYNAUD Gaston, « Le Dit des outils de l'Hôtel », in *Romania*, 28 (1899), pp. 49-60

99. [*ESTOIRE DEL SAINT GRAAL*] PONCEAU Jean-Paul, *L'Estoire del saint Graal*, Classiques français du Moyen Âge, 120-121, Champion, Paris, 1997

100. [ÉLISABETH DE SCHÖNAU] ROTH Friedrich Wilhelm Ernst (éd.), *Die Visionen und Briefe der hl. Élisabeth, sowie die Schriften der Aebte Ekbert und Emecho von Schönau*, Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienserorden, Brünn, 1886, 549 pages

101. [GACE BRULÉ] HUET Gédéon (éd.), *Chansons de Gace Brulé*, Société des Anciens Textes français, Firmin Didot, Paris, 1902, 159 pages

102. [GAUTIER DE COINCI] COLLET Olivier, *Gautier de Coinci. La Vie de sainte Christine*, Textes Littéraires Français, 510, Droz, Genève, 1999

103. [GERBERT DE MONTREUIL] WILLIAMS Mary (éd.), *Gerbert de Montreuil. La Continuation de Perceval*¸ Classiques français du Moyen Âge, t. 28 et 50, Champion, Paris, 1922 et 25, 215 et 219 pages ; édition Marguerite OSWALD, t. 101, 1975, 169 pages

104. [*GRANDE PRIÈRE DE NOTRE DAME*] LISTER John Thomas(éd.), « La grans proiere Nostre Dame », in *The Romanic* Review, 19 (1928), pp. 115-126

105. [GRÉGOIRE LE GRAND] EWALD Paul, HARTMANN Ludwig (éd.), *Epistola Sereno episcopo massiliensi*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Epistolarum tomus II, Berlin, Weidmann, 1957, pp. 269-272

106. [GRÉGOIRE LE GRAND] EWALD Paul, HARTMANN Ludwig (éd.), *Epistola Secundino servo Dei inclauso*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Epistolarum tomus II, Berlin, Weidmann, 1957, pp. 142-149

107. [HUON LE ROI DE CAMBRAI] LÅNGFORS Arthur (éd.), *Li Regrés Nostre Dame par Huon le Roi de Cambrai*, Helsinki, 1907, CXLVIII-212 pages

108. [HYMNES LATINES] DREVES Guido Maria, BLUME Clemens, MARRIOTT BANNISTER Henry (éd.), *Analecta hymnica*, 55 volumes, Leipzig, 1886-1922

109. [JEAN DAMASCÈNE] *Le Visage de l'Invisible*. Traduction française des textes de Jean Damascène sur les images, par Anne-Lise DARRAS-WORMS, introduction théologique de Christoph SCHÖNBORN (O.P.), introduction historique, notes, bibliographie, guide thématique et glossaire de Marie-Hélène CONGOURDEAU, Collection Les Pères dans la foi, n° 57, Migne, Paris, 1994, 189 pages

110. [JEAN DE LA CHAPELLE] BATES Robert Chapman (éd.), *Le Conte dou barril, poème du 13e siècle par Jouhan de La Chapele de Blois*, Yale University Press, New Haven, 1932, 250 pages

111. [JEAN LE MARCHANT] KUNSTMANN Pierre (éd.), *Jean le Marchant. Miracles de Nostre Dame de Chartres*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973, 293 pages

112. [JEAN RENART] SWEETSER Franklin (éd.), *Jean Renart. L'Escoufle. Roman d'aventure. Nouvelle édition d'après le manuscrit 6565 de la Bibliothèque de l'Arsenal*, Textes littéraires français, 211, Droz, Genève, 1974, 413 pages

113. [LAMBERT LE BÈGUE] SINCLAIR Keith V., « Les manuscrits du Psautier de Lambert le Bègue », in *Romania*, 86 (1965), pp. 22-47

114. [*LÉGENDE DU BOIS DE LA CROIX*] PRANGSMA-HAJENIUS Angélique, *La légende du bois de la croix dans la littérture française médiévale*, Van Gorcum, Assen, 1995, XIII-435 pages

115. [*LÉGENDIER FRANCO-PROVENÇAL*] MUSSAFIA Adolf, *Altfranzösische Prosalegenden aus der Hs. Pariser Nationalbibliothek fr. 818*, Braumüller, Vienne, 1895

116. [*LÉGENDIER FRANCO-PROVENÇAL*] STIMM Helmut, *Altfrankoprovenzalische Ubersetsungen hagiographischer lateinischer Texte aus der Handschrift der Pariser Nationalbibliothek fr. 818*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Wiesbaden, 1955

117. [MIRACLES DE NOTRE DAME PAR PERSONNAGES] PARIS Gaston, ROBERT Ulysse (éd.), *Miracles de Nostre Dame par personnages, publiés d'apèrs le manuscrit de la Bibliothèque Nationale*, Société des Anciens Textes Français, Firmin Didot, Paris, 8 tomes, 1876-1893

118. [NEUF JOIES NOTRE-DAME] MUSTANOJA Tauno, *Les Neuf Joies Nostre Dame, a poem attributed to Rutebeuf*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B. LXXIII/4, Helsinki, 1952, 90 pages

119. [*PARAPHRASE DU PSAUME ERUCTAVIT*] JENKINS Thomas Atkinson, *An old french metrical paraphrase of Psalm XLIV*, Gesellschaft für romanische Literatur, 20, Niemeyer, Göttingen, 1909

120. [PASCHASE RADBERT] BEDA Paul, osb (éd.), *De Corpore et Sanguine Domini. Cum appendice, Epistola ad Fredugardum*, Corpus Christianorum Continuatio medievalis, XVI, Brepols, Turnholt, 1969, 251 pages

121. [PASCHASE RADBERT] RIPBERGER Albert (éd.), *De Assumptione sanctae Mariae virginis*, Corpus Christianorum Continuatio medievalis, LVI C, Brepols, Turnhout, 1985, 172 pages

122. [PIERRE ABÉLARD] BOYER Blanche B., MCKEON Richard (éd.),*Sic et non*, University of Chicago Press, Chicago, 1977, VII-774 pages

123. [PIERRE LE VÉNÉRABLE] BOUTHILLIER Denise (éd.), *Petri Cluniacensis abbatis De miraculis, libri duo*, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, LXXXIII, Brepols, Turnhout, 1988, 187 pages

124. [*PIRAME ET TISBÉ*] BRANCIFORTI Francesco (éd.), *Piramus et Tisbé*, Biblioteca dell'Archivum romanicum, 57, Olschki, Florence, 1959, 309 pages

125. [POÉSIE ITALIENNE] CONTINI Gianfranco (éd.), *Poeti del Duecento*, La Letteratura italiana, Ricciardi, Milan-Naples, 1960

126. [POÉSIE OCCITANE] OROZ ARIZCUREN Francisco J. (éd.), *La Lírica religiosa en la literatura provenzal antigua*, préface de Martin DE RIQUER, Pampelune, 1972, 498 pages

127. [PRIÈRES OCCITANES] KASTNER Léon-Émile, « Prières à la Vierge en provençal », in *Revue des langues romanes*, 50 (1907), pp. 222-236

128. [PSEUDO-TURPIN] PICCAT Marco (éd.), *La versione occitana dello Pseudo-Turpino. Ms Londra, BM, Additional 17920*, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, Niemeyer,Tübingen, 2001, V + 211 pages

129. [RADBOD DE TOURNAI] *Sermo de Annuntiatione beatae Mariae virginis*, in *PL*, vol. CL, col. 1527-1534, Paris, 1853

130. [RAMON LLULL] BATLLORI Miguel, CALDENTEY Miguel (éd.), *Obras literarias. Libro de caballería. Blanquerna. Félix. Poesías*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1948

131. [ROBERT GROSSETESTE] MURRAY Jessie (éd.), *Le château d'amour de Robert Grosseteste, évêque de Lincoln*, Champion, Paris, 1918, 183 pages

132. [*ROMAN DU LIS*] OSTRANDER F.C. (éd.), *Li Romans dou Lis*, Columbia University Press, New York, 1915, 154 pages

133. [RUTEBEUF] FRANK Grace (éd.), *Miracle de Théophile*, seconde édition, Classiques français du Moyen Âge, 49, Champion, Paris, 1949, 45 pages

134. [RUTEBEUF] ZINK Michel (éd.), *Rutebeuf. Œuvres complètes*, Lettres Gothiques, Le Livre de Poche, 4560, Paris, 2003, 1056 pages

135. [SIGEBERT DE GEMBLOUX] BETHMANN Ludwig Conrad (éd.), *Chronographia*, in *MGH*,

Scriptores VI, pp. 268-374, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1980 (reproduction anastatique de l'édition de Hanovre, 1844)

136. [THOMAS] BAUMGNARTNER Emmanuèle, SHORT Ian (éd. et trad.), *Thomas. Le roman de Tristan. Suivi de la Folie Tristan de Berne et la Folie Tristan d'Oxford*, d'après l'édition de Félix LECOY, Champion Classiques, Moyen Âge, 1, Champion, Paris, 2003, 447 pages

137. [THOMAS D'AQUIN] ALARCÓN Enrique (dir.), *Opera omnia*, Fondation Thomas d'Aquin, Pampelune, http://www.corpusthomisticum.org

138. [*TOMBEUR DE NOTRE-DAME*] LOMMATZSCH Erhard (éd.), *Del Tumbeor Nostre Dame*, Weidmann, Berlin, 1920, 52 pages

139. [*VIE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE*] PINDER Janice, *The Life of Saint Francis of Assisi (Paris, Bibl. Nat. MS fonds français 2094). A Critical Edition*, Rome, 1995

140. [*VIE DE SAINT GRÉGOIRE*] BURGIO Eugenio (éd.), *La Vie de saint Grégoire*, Cafoscarina, Venise, 1993, 295 pages

141. [*VIE DE SAINT JULIEN L'HOSPITALIER*] SWAN Carolyn (éd.), *The Old French Prose Legend of saint Julian*, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 160, Niemeyer, Tübingen, 1977

142. [*VIE DE SAINTE CATHERINE*] TRENKLE Mary Patricia, *A critical edition of Le Vie me damne sainte Kateline vierge, manuscrit 10295-304, Bibliothèque Royale, Bruxelles, a Versed Old French Passion of saint Catherine of Alexandria, known as anonymous version*, Thèse de l'Université d'Alabama, 1976

Dictionnaires, études linguistiques, ouvrages de référence

143. *Conseils pour l'édition des textes médiévaux. Fascicule I. Conseils généraux*, Comité des travaux historiques et scientifiques, École Nationale des Chartes, Paris, 2001, 175 pages

144. *Conseils pour l'édition des textes médiévaux. Fascicule III. Textes littéraires*, Pascale BOURGAIN et Françoise VIELLIARD, Comité des travaux historiques et scientifiques, École Nationale des Chartes, Paris, 2002, 253 pages

145. *Dictionnaire du Moyen Âge*, sous la direction de Claude GAUVARD, Alain de LIBERA, Michel ZINK, Quadrige, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, 1548 pages

146. *Dictionnaire des Lettres françaises. Le Moyen Âge*, sous la direction de Geneviève HASENOHR et Michel ZINK, Encyclopédies d'Aujourd'hui, Le Livre de Poche, 1992

147. ALONSO Martin, *Diccionario medieval español*, Universidad Pontificia, Salamanque, 1986

148. ALVAR Carlos, ASPERTI Stefano, BERTOLUCCI Valeria, *L'area iberica*, Storia delle letterature medievali romanzi, Manuali Laterza, 109, Editori Laterza, Rome, 1999, 519 pages

149. BALDINGER Kurt (dir.), *Dictionnaire étymologique de l'ancien français*, Presses de l'Université Laval, Niemeyer, Tübingen, 1974- ; les premières livraisons, à partir de la lettre G, datent de 1974 ; le dictionnaire en est actuellement à *jornel*

150. BOERIO Giuseppe, *Dizionario del dialetto veneziano*, Cecchini, Venise, 1876 (réimpression anastatique Giunti, Florence, 1993)

151. BOITANI Piero, MANCINI, Mario, VÀRVARO Alberto (dir.), *Lo Spazio letterario del Medioevo*, 5 volumes, Salerno Editrice, Rome, 1999-2005

152. DEAN Ruth et BOULTON Maureen, *Anglo-Norman literature : a guide to texts and manuscripts*, Occasional Publications Series, 3, Anglo-Norman Texts Society, Londres, 1999, XVIII-553 pages

153. DEES Anthonij, *Atlas des formes et constructions des chartes françaises du XIIIe siècle*, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 178, Niemeyer, Tübingen, 1980, 371 pages

154. DEES Anthonij, *Atlas des formes linguistiques des textes littéraires de l'ancien français*, Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie, 212, Niemeyer, Tübingen, 1987, 684 pages

155. DU CANGE Charles du Fresne, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, augmenté des apports des Bénédictins de Saint-Maur, de Pierre CARPENTIER, Léopold FABRE et Louis HENSCHEL, Paris, 1883-1887, réimpression phototypique Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1953, 10 tomes en 5 volumes. Le *Glossarium* est en cours de refonte par le Comité Du Cange ; le premier fascicule du *Novum Glossarium*, couvrant la lettre L, est paru en 1957, le dernier, paru en 2007, allait jusqu'à *Plaka*.

156. FLÛTRE Louis-Fernand, « Notes sur le vocabulaire des *Faits des Romains* », in *Romania*, 65 (1939), pp. 478-536

157. GLARE P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 1983

158. GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, 1881-1902, Nouveau tirage 10 tomes, Librairie des Sciences et des Arts, Paris, 1937-1938

159. LEGGE M. Dominica, *Anglo-Norman Literature and its background*, Clarendon Press, Oxford, 1963, 389 pages

160. LEVY Emil, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch, Berichtigungen und Ergänzungen zu Raynouards « Lexique roman »*, 8 volumes, Reisland, Leipzig, 1894-1924

161. MÜLLER Bodo (dir.), *Diccionario del español medieval*, sous la direction de, *in fieri* (25 fascicules à ce jour, jusqu'à *allende*), Carl Winter Verlag, Heidelberg, 1987-2005

162. PHILIPON Édouard, « Morphologie du dialecte lyonnais », in *Romania* 30 (1901), pp. 213-294

163. RAYNOUARD François-Just-Marie, *Lexique roman ou dictionnaire de la langue des troubadours, comparée avec les autres langues de l'Euope latine*, 6 volumes, Silvestre, Paris, 1838-1844

164. ROTHWELL William (dir.), *Anglo-norman Dictionary, Second Edition*, Publications of the Modern Research Association, volume 17 (lettres A-E), Maney Publishing, Londres, 2005 ; voir également la version électronique, incluant l'ensemble des entrées, http://www.anglo-norman.net/

165. STIMM Helmut, « Mots francoprovençaux dans le Mariale du ms Bibl. nat. fr. 818 », in *Mélanges de linguistique et de philologie romanes offerts à Monseigneur Pierre Gardette*, Strasbourg, 1966, pp. 439-448

166. TOBLER Adolf, LOMMATZSCH Erhard et alii, *Altfranzösisches Wörterbuch*, 11 volumes, 1915-2002

167. *Trésor de la langue française*, consulté en sa version électronique sur le site du laboratoire d'Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française (www.atilf.fr)

168. WARTBURG v. Walther, *Französische Etymologisches Wörterbuch. Eine Darstellung des galloromanischen Sprachschatzes*, 162 fascicules à ce jour, 1922-

Travaux sur la genèse et la structure des collections miraculaires

169. *Biblioteca Agiografica Italiana (BAI). Repertorio dei testi e manoscritti, secoli XIII-XV*, a cura di Jacques DALARUN e Lino LEONARDI, e di Maria Teresa DINALE, Beatrice FEDI, Giovanna FROSINI *et al.*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2003, 2 volumes et un CD-ROM

170. BÉTÉROUS Paule Vincenette, *Les Collections de miracles en gallo et ibéro-roman au XIII*e *siècle*, Marian Library Studies. A new series, vol. 15-16, University of Dayton, Ohio, 1983-1984, 733 pages

171. BARRÉ Henri, « L'énigme du *Mariale Magnum* », in *Ephemerides Mariologicae* 16 (1966), pp. 265-288

172. BARRÉ Henri, « Un plaidoyer monastique pour le samedi marial », in *Revue bénédictine*, 77 (1967), pp. 375-399

173. BAYO Juan Carlos, « Las colecciones universales de milagros de la Virgen hasta Gonzalo de Berceo », in *Bulletin of Spanish Studies*, 81 (2004), pp. 849-71

174. GRIPKEY Mary Vincentine, « Mary Legends in Italian Manuscripts in the Major Libraries of Italy », in *Medieval Studies*, 14 (1952), pp. 9-47 et 15 (1953), pp. 14-46

175. JENNINGS J.C., « The origins of the 'Elements Series' of the Miracles of the Virgin », in *Medieval and Renaissance studies*, 6 (1968), pp. 84-93

176. KINKADE Richard, « A new latin source for Berceo's *Milagros*: MS 110 of Madrid's Biblioteca nacional », in *Romance Philology*, 25 (1971), pp. 188-192

177. LAMBOT Cyrille (Dom), « L'homélie du Ps.-Jérôme sur l'Assomption et l'évangile de la Nativité de Marie d'après une lettre inédite d'Hincmar », in *Revue bénédictine*, 46 (1934), pp. 265-282

178. MEYER Paul, « Notice sur le recueil de miracles de la Vierge, renfermé dans le ms BnF, fr. 818 », in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, 34/2 (1895)

179. MEYER Paul, « Fragments de manuscrits français », in *Romania*, 35 (1906), pp. 22-67

180. MORAWSKI Joseph, « Mélanges de littérature pieuse », 4 articles, in *Romania*, 61 (1935), pp. 145-209 et 316-350, 64 (1938), pp. 454-488, et 66 (1940-1941), pp. 505-529

181. MUSSAFIA Adolf, « Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden » I, in *Sitzungsberichte der phil-hist. Classe der kais. Akademie der Wissenschaften* 113 (1887), 80 pages ; II, *ib.*, 115 (1888), 88 pages ; III, *ib.* 119 (1889), 66 pages ; IV, *ib.*,123 (1891), 85 pages ; V, *ib.*, 139 (1898), 74 pages

182. PONCELET Albert, « Initia miraculorum beatae Virginis Mariae », in *Analecta bollandiana*, 22 (1902), pp. 241-360

183. SOUTHERN Richard W, « The Origins of the Miracles of the Virgin », in *Medieval and renaissance studies*, 4 (1958), pp. 176-216

184. THOMPSON Stith, *Motif-Index of Folk-Literature. A classification of narrative elements in*

folktales, ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jest-books and local legends, 6 volumes, Bloomington, Londres, 1975

185. TUBACH Frederic C., *Index exemplorum. A Handbook of medieval religious tales*, Fellow Folklore Communications, 204, Helsinki, 1969

Commentaires et études sur la littérature mariale romane

186. ACKERMAN Jane E., « The theme of Mary's power in the *Milagros de Nuestra Señora* », in *Journal of hispanic philology*, 8/1 (1983), pp. 17-31

187. AGUADO BLEYE Pedro, *Santa María de Salas en el Siglo XIII. Estudio sobre algunas Cantigas de Alfonso el Sabio*, Bilbao, 1916

188. AHSMANN Hubert Pierre Jean Marie, *Le culte de la sainte Vierge et la littérature française du Moyen Âge*, Dekker et Van de Vegt, Utrecht-Nimègue, 1930, 158 pages

189. ARCANGELI MARENZI Maria Laura, *Aspetti del tema della Vergine nella letteratura francese del medioevo*, Libreria universitaria editrice, Venise, 1968, 294 pages

190. ARTILES Joaquín, *Los recursos literarios de Berceo*, Gredos, Madrid, 1968, 269 pages

191. BALAGUER SÁNCHEZ Federico, « Santa María de Salas : sus problemas históricos », in *Argensola. Revista de Ciencias sociales del Instituto de estudios altoaragoneses*, 31 (1957), pp. 203-232

192. BALLESTEROS BERETTA Antonio, avec la coll. de Miguel RODRIGUEZ LLOPIS, *Alfonso X*, , Édition commémorative du 7e centenaire de la mort d'Alphonse X le Sage, El Albir, Barcelone, 1984, 1285 pages

193. BAMBECK Manfred, « Zur altchristlichen Vorgeschischte der Metapher 'Ohren des Herzens' im *Marques de Rome* und in der *Sainte Leocade* des Gautier de Coincy », in *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 77 (1967), pp. 23-29 ; réimprimé dans *Wiesel und Werwolf. Typologische Streifzüge durch das romanische Mittelalter und die Renaissance*, recueil aux soins de Friedrich WOLFZETTEL et Hans-Joachim LOTZ, Frantz Steiner Verlag, Stuttgart, 1990, pp. 1-7

194. BAMBECK Manfred, « Weidenbaum und Welt. Ein symboltheologisches Motiv in Gautier de Coincis *Theophilusmirakel* und in seinem *Christinenleben*, im *Romans de miserere* und im *Romans de Carité* des Renclus de Moiliens und im *Pelerinage de la vie humaine* des Guillaume de Deguilleville », in *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 88 (1978), pp. 195-212 ; réimprimé dans *Wiesel und Werwolf*, *op. cit.*, pp. 113-130

195. BARAUT I OBIOLS Cebrià, « Les Cantigues d'Alfons el Savi i el primitiviu Liber Miraculorum de Nostra Dona de Montserrat », in *Estudis Romanics*, 2 (1949-1950), pp. 79-92

196. BARTHA Jennie K., « Four lexical notes on Berceo's Milagros de Nuestra Senora », in *Romance philology*, 37/1 (1983), pp. 56-62

197. BAUM Paul Franklin, « The young man betrothed to a statue », in *Publications of modern language Association*, 34 (1919), pp. 523-579

198. BEAUSSART François-Jérôme, « D'un clerc grief malade que Nostre Dame sana. Réflexions sur un miracle », in *Médiévales*, 2 (1982), pp. 34-46

199. BEAUSSART François-Jérôme, *Sémiotique du corps dans les* Miracles de Nostre Dame *de Gautier de Coinci* », Thèse de Troisième cycle, Paris VIII, 1984

200. BEAUSSART François-Jérôme, « Visionnaires et apparitions dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Romance Philology*, 43 (1989), pp. 241-257

201. BEAUSSART François-Jérôme, « Visions célestes et diablerie dans deux miracles de Gautier de Coinci », dans *Speculum Medii Aevi*, 2/1 (1996), pp. 1-15

202. BEAUSSART François-Jérôme, « Figures féminines dans la littérature mariale (XIIe- XIIIe) », in *Le Moyen Âge*, 104 (1998), pp. 435-459

203. BEAUSSART François-Jérôme, « L'auteur et son projet dans la littérature mariale narrative aux XIIe et XIIIe siècles », in *L' « effet auteur » au Moyen Âge. Actes du colloque d'Amiens, mars 2001*, sous la direction de Danielle BUSCHINGER, Médiévales 26, Université de Picardie, Amiens, 2003, pp. 1-11

204. BECKER Heinrich, *Die Aufassung der Jungfrau Maria in der altfranzösischen Literatur*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen philosophischen Fakultät der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen, 1905

205. BECKER Richard, *Gonzalo de Berceo. « Los Milagros » und ihre Grundlagen*, Universitäts Buchdruckerei, Heitz-Strasbourg, 1910, 95 pages

206. BENITO RUANO Eloy, "El monje y el pajarillo", in *Medievalismo*, 4/4 (1994), pp. 309-314

207. BENOÎT Jean-Louis, *L'Art littéraire dans les* Miracles de Nostre Dame *de Gautier de Coinci*, Presses universitaires du Septentrion, Lille, 1998, 619 pages

208. BENOÎT Jean-Louis, « La Vierge, le Miroir et le Poème, médiation et incarnation dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Pris-ma*, 17/2 (2001), pp. 145-158

209. BÉTÉROUS Paule Vincenette, « Contribution à l'étude de la sensibilité, de la fin du XIIe au début du XIVe siècle, à travers les collections de miracles mariaux en langue vulgaire de la Romania », in *Mélanges de Philologie et de Toponymie offerts à Henri Guiter*, Perpignan, 1981, pp. 431-449

210. BÉTÉROUS Paule Vincenette, « Marialisation et fortune littéraire de motifs folkloriques dans le conte de sotériologie mariale. Le cas du manuscrit 5 des Archives capitulaires de Lérida » in *Marche romane*, 33 (1983), pp. 27-38

211. BETTI Maria Pia, *Rimario e lessico in rima delle Cantigas de Santa María di Alfonso X di Castiglia,* introduction de Valeria BERTOLUCCI PIZZORUSSO, Biblioteca degli studi mediolatini e volgari, Nuova Serie, XV, Pacini editore, Pise, 1997. Contient une bibliographie exhaustive jusqu'à 1997 sur la versification des *Cantigas de Santa María*

212. BIGLIERI Anibal Alejandro, *Los Milagros de Nuestra Seora de Gonzalo de Berceo y la elaboración artistica de las fuentes latinas* », PhD de l'Université de Syracuse, 1982, accessible en ligne http://kwul.kwu.ac.kr/oversea/41_8301625.PDF

213. BLACK Nancy, « Transcription of the latin glosses accompanying Gautier de Coinci's Miracle of the Empress of Rome », in *Text: an Interdisciplinary annual of textual studies*, 104 (2002), pp. 91-108

214. BLACK Nancy, *Medieval narratives of accused queens*, University Press of Florida, Gainesville, 2003, XVIII-261 pages

215. BLUMENFELD-KOSINSKI Renate, « Sexual and textual violence in the *Femme d'Arras*, miracle by Gautier de Coinci », in *Translatio Studii: Essays by his Students in Honor of Karl D. Uitti*

for his Sixty-Fifth Birthday, sous la direction de l'auteur, Faux titre, 179, Rodopi, Amsterdam et Atlanta, 2000, pp. 51-64

216. BODENHEIMER Marie-Odile, *Contribution à l'étude de l'art et du style de Gautier de Coinci*, Thèse de Troisième Cycle sous la direction de Gaston ZINK, Université Paris IV, 1985

217. BODENHEIMER Marie-Odile, « La description du surnaturel dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Bien dire et bien aprandre*, 11 (1993), p. 69-80

218. BORELAND Helen, « Typology in Berceo's milagros : the judiezno and the abadesa preada », in *Bulletin of hispanic studies*, 60/1 (1983), pp. 15-29

219. BRETEL Pierre, « Moines et religieux dans les contes de la *Vie des Pères* », in *De Sens rassis, Essays in Honor of Rupert T. Pickens,* sous la direction de Keith BUSBY, Bernard GUIDOT and Logan E. WHALEN, Faux Titre, 259, Rodopi, Amsterdam, 2005, pp. 35-50

220. BURKARD, Richard, « 'Comme musars bien m'amusai'. The frustrated yearning of Gautier de Coincy's Theophilus figure », in *Romanische Forschungen*, 97 (1985), pp. 402-411

221. BURKARD Richard, « Berceo's source for the Milagro of the shiprecked pilgrim: a contrivance on an unused tale in Thott 128 ? », in *Romance notes*, 33/3 (1993), pp. 249-252

222. CÁRDENAS Anthony J., CRADDOCK Jerry R., DE MARCO Barbara, « A Decade of Alfonsine Studies: Working Notes and Bibliography », in *Romance Philology*, 49 (1995-96), pp. 192-244

223. CASH Annette Grant, « Holy Mary intervenes for the clergy in the *Cantigas de Santa María* de Alfonso X and in the *Milagros* of Berceo: observations concerning the implicit audience », in *Bulletin of the Cantigueiros de Santa María*, 8 (1996), pp. 3-13

224. CASTETS Ferdinand, « *Li Romans dou Lis.* Panégyrique de la Vierge en vers du XIIIe siècle », in *Revue des Langues romanes*, 60 (1918), pp. 5-56

225. CAZANAVE Caroline, « Comment Notre Dame défendit la cité de Constantinople. Quelques aspects de l'adaptation poétique chez Gautier de Coinci », in *Bagatelles pour l'éternité. L'art du bref en littérature*, sous la direction de Philippe BARON et Anne MANTERO, Annales littéraires de Franche-Comté, 692; Centre de recherches Jacques Petit, 93, Presses universitaires franc-comtoises, Besançon, 2000, p. 45-85

226. CAZELLES Brigitte, *La Faiblesse chez Gautier de Coinci*, Stanford French and Italian Studies, 14, Anma Libri, 1978, 180 pages

227. CAZELLES Brigitte, « Le Cercle maudit », in *Stanford French Review*, 20 (1986), pp. 259-280

228. CHAILLEY Jacques, *Les Chansons à la Vierge de Gautier de Coinci (1177 [78]-1236). Édition musicale critique avec introduction et commentaires*, Heugel, Paris, 1959, 192 pages

229. CHAVES Maité et LABARTA DE CHAVES Teresa, « Influencia de las artes visuales en la caracterización de la Virgen en los *Milagros de Nuestra Señora* », in *Berceo*, 94-95 (1978), pp. 89-96

230. CINGOLANI Stefano Maria, « Gautier de Coincy e Guittone d'Arezzo », in *Cultura neolatina*, 46 (1986), pp. 57-60 ; article repris dans les *Miscellanea di Studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Mucchi Editore, Modène, 1989, t. 2, pp. 451-454

231. COLLET Olivier, *Glossaire et index critiques des œuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci*, Publications romanes et françaises, 227, Droz, Genève, 2000, CX-594 pages

232. COLLET Olivier, « Gautier de Coinci. Les œuvres d'attribution incertaine », in *Romania*, 121 (2003), pp. 43-98

233. COLOMBANI Dominique, « La liturgie dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci, in *Mosaïc*, 12 (1979), pp. 33-54

234. COLOMBANI Dominique, « La prière du coeur dans *les Miracles de Nostre-Dame* de Gautier de Coinci », in *La Prière au Moyen Âge*, *Senefiance*, 10 (1981), p. 73-90

235. CONNOLLY Jane E., « Marian intervention and hagiographic models in the Tale of the Chaste Wife : Text and Context », in *« Quien hubiese tal ventura ». Medieval hispanic studies in honour of Alan Deyermond*, sous la direction d'Andrew M. BERESFORD, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, Londres, 1997, pp. 35-44

236. CORTI Francisco, « Reflexiones sobre la narrativa visual y su retorica en las Cantigas de Santa Maria », in *La corónica*, 32/4 (2006), pp. 93-111

237. DAHAN Gilbert, « Les Juifs dans les *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Archives juives*, 16 (1980) pp. 41-49 et 59-68

238. DE GAIFFIER Baudoin, « Les reliques de l'abbaye de San Millán de la Cogolla au XIIe siècle », in *Analecta bollandiana* 53 (1933), pp. 90-100

239. DE GAIFFIER Baudouin, « Les sources latines d'un miracle de Gautier de Coincy. L'apparition de sainte Léocadie a s. Ildefonse », in *Analecta bollandiana*, 71 (1953), pp. 100-132

240. DEVOTO Daniel, « Tres notas sobre Berceo y la literatura eclesiastica espanola » in *Bulletin Hispanique*, 70 /3-4 (1968), pp. 261-299

241. DEYERMOND Alan, « Observaciones sobre las técnicas literarias de los *Loores de Nuestra Señora* », in *Actas de la tres jornadas de estudios berceanos*, sous la direction de Claudio GARCÍA TURZA, Logroño, 1981, pp. 57-62

242. DRAYSON Élisabeth, « Some possible sources for the introduction to Berceo's Milagros de Nuestra Senora », in *Medium Aevum*, 50/2 (1981), pp. 274-283

243. DRZEWICKA Anna, « La fonction des emprunts à la poésie profane dans les chansons mariales de Gautier de Coinci», in *Le Moyen Âge*, 91 (1985), pp. 179-200

244. DRZEWICKA Anna, « Le livre ou la voix ? Le *moi* poétique dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Le Moyen Âge*, 96 (1990), pp. 245-263

245. DRZEWICKA Anna, « Gautier de Coincy et la *povre fame* », in *Convergences médiévales. Épopée, lyrique, roman. Mélanges offerts à Madeleine Tyssens*, sous la direction de Nadine HENRARD, Paola MORENO et Martine THIRY-STASSIN, Bibliothèque du Moyen Âge, 19, De Boeck Université, Bruxelles, 2001, pp. 149-160

246. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ Ana, TREVIÑO GAJARDO Pilar, « Tradición del texto y tradición de la imagen en las Cantigas de Santa Maria », in *Reales Sitios*, 164 (2005), pp. 2-17

247. DUFOURNET Jean, GAUCHER Élisabeth, GROS Gérard, « "Por ses myracles biau rimer": étude sur le projet hagiographique de Gautier de Coinci », *Revue des sciences humaines*, 251 (1998), p. 73-87

248. DUTTON Brian, « French influences in the spanish *Mester de Clerecia* » in *Medieval Studies in Honour of Robert White Linker*, Castalia, Madrid, 1973, pp. 73-93

249. EBEL Uda, *Das altromanische Mirakel. Ursprung und Geschichte einer literarischen Gattung*, Carl Winter, Heidelberg, 1965, 144 pages

250. MONDEJAR José, MONTOYA MARTÍNEZ Jesús (dir.), *Estudios alfonsíes : lexicografía, lírica, estética y politica de Alfonso el Sabio. Jornadas de estudios alfonsíes (VII centenario de la muerte de Alfonso X, 1284-1984)*, Universidad de Granada, 1985, 208 pages

251. FAUCHEUX Claude, « Remarques sur le bestiaire du Rosarius et son auteur », in *Atti del XIV Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza. Napoli 15-20 aprile 1974*, Naples et Amsterdam, 1981, pp. 433-443

252. FERREIRA Manuel Pedro, « The stemma of the Marian cantigas : philological and musical evidence », in *Bulletin of the Cantigueiros*, 5 (1993), pp. 49-84

253. FERREIRO ALEMPARTE Jaime, « Las versiones latines de la leyenda de San Ildefonso y su reflejo en Berceo », in *Boletín de la Real Academia Española*, 50/190 (1970), pp. 233-276

254. FIDALGO FRANCISCO Elvira, « De los modos de narrar (Miracle II, 18 ; Cantiga 25 ; Milagro 23) », in *Actes du XXe Congrès International de Linguistique et Philologie romanes, Zürich, 1992 V, Section VII*, Francke Verlag, Tübingen, 1993, pp. 267-276

255. FLORY David A., *Marian Representations in the Miracle Tales of Thirteenth-Century Spain ans France*, Catholic University of America Press, Washington, 2000, XIX-156 pages

256. FOURNÈS Ghislaine, « L'efflorescence salvatrice du jardin marial dans le Códice Rico des Cantigas de Santa María d'Alphonse le Sage », in *Le jardin, figures et métamorphoses*, sous la direction de Anne-Marie BRENOT., Bernard COTTRET, Éditions universitaires de Dijon, 2005, pp. 79-85

257. GALDERISI Claudio, « Le récit du mariage avec la statue. Résurgences et modalités narratives », in *Romania*, 119 (2001), pp. 170-195

258. GALDERISI Claudio, « Ange écrivain vs Ermite lecteur : un récit de la *Vie des Pères* entre incongru et perfection », in *Le Moyen Français*, 48 (2002), pp. 25-35

259. GALDERISI Claudio, « Le "crâne qui parle" : du motif aux récits. Vertu chrétienne et vertu poétique », in *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 46 (2003), pp. 213-231

260. GARCÍA AVILÉS Alejandro, « Imágenes vivientes : idolatría y herejía en las *Cantigas* de Alfonso X », in *Goya*, 321 (2007), pp. 324-342

261. GARCÍA DE LA FUENTE Olegario, *El Latin bíblico y el español medieval hasta el 1300. Vol. 1 : Gonzalo de Berceo*, Instituto de estudios riojanos, Logroño, 1991, 376 pages

262. GARCÍA TURZA Claudio, *La tradición manuscrita de Berceo con un estudio filológico particular del ms. 1533 de la Biblioteca nacional de Madrid*, Centro de estudios de Gonzalo de Berceo, Logroño, 1979, 356 pages

263. GARIANO Carmelo, *Analisis estético de los Milagros de Nuestra Señora*, Gredos, 1971, 234 pages

264. GARNIER Annette, *Péché, pénitence et rédemption chez Gautier de Coinci*, Thèse de doctorat sous la direction de Geneviève HASENOHR, Paris IV, 1994

265. GARNIER Annette, « Autour de la mort. Temps de la dilation et Purgatoire dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Le Moyen Âge*, 94 (1988), pp. 183-202

266. GARNIER Annette, « Postures de prières. 'Prendre vainnes' chez Gautier de Coinci » dans *Ces mots qui sont nos mots. Mélanges d'Histoire de la langue française, de Dialectologie et d'Onomastique offerts au Professeur Jacques Chaurand*, textes réunis par Michel TAMINE, Institut Charles Bruneau, Charleville-Mézières, 1995, pages 3-17

267. GARNIER Annette, « Écrire selon Gauthier de Coinci » in *Le Moyen Âge*, 110 (2004), pp. 513-537

268. GERLI Michael, « La tipología bíblica y la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* » in *Bulletin of hispanic studies*, 62/1 (1985), pp. 7-14

269. GIMÉNEZ RESANO Gaudioso, *El mester poético de Gonzalo de Berceo*, Instituto de estudios riojanos, Centro de estudios Gonzalo de Berceo, Logroño, 1976

270. GIMÉNEZ RESANO Gaudioso, « Como vulgariza Berceo sus fuentes latinas », in *Berceo*, 94-95 (1978), pp. 17-27

271. GIRÓN NEGRÓN Luis Manuel, « 'El canto del ave : música y éxtasis en la Cantiga de Santa María 103 », in *Literatura y espiritualidad. Actas del Seminario Internacional*, sous la direction de María Pilar MANERO SOROLLA, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelone, 2003, pp. 35-59

272. GREENIA George D., « The politics of piety : manuscript illumination and narration in the *Cantigas de Santa María* », in *Hispanic review*, 61/3 (1993), pp. 325-344

273. GRIEVE Patricia Ellen, « The spectacle of memory : Mary in Gonzalo de Berceo's Milagros de Nuestra Senora », in *Modern Language Notes*, 108/2 (1993), pp. 214-219

274. GROS Gérard, « Au jardin des images mariales : aspects du plantaire moralisé dans la poésie religieuse du XIVe siècle », in *Vergers et jardins dans l'univers médiéval*, *Senefiance*, 28 (1990), pp. 139-153

275. GROS Gérard, « Du sommaire encyclopédique à la compilation mariale. Étude sur la moralisation des choses dans le *Rosarius* », in *Le divin : discours encyclopédiques. Actes du colloque de Mortagne-au-Perche, 3-4 avril 1993*, réunis et édités par Denis HÜE, Cahiers Diderot, 6, Paradigme, Caen-Orléans, 1994, pp. 181-200

276. GROS Gérard, « Vierge de lumière et *Miserere* chez le Reclus de Molliens », in *Pris-ma*, 17/1 (2001), pp. 73-89

277. GROSSEL Marie-Geneviève, « Prologues et épilogues dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Bien dire et bien aprandre*, 19 (2001), pp. 111-112

278. GROSSEL Marie-Geneviève, « Comparaison entre l'écriture de *La chanson de Florence de Rome* et le *Miracle de l'Impératrice* de Gautier de Coinci », in *L'épique médiéval et le mélange des genres*, sous la direction de Caroline CAZANAVE, Presses universitaires de Franche-Comté (Littéraires), Besançon, 2005, pp. 105-120

279. GUIETTE Robert, *La Légende de la Sacristine. Étude de littérature comparée*, Champion, Paris, 1927

280. GUIETTE Robert, *Forme et Senefiance*, Études médiévales recueillies par Jean DUFOURNET, Marcel DE GRÈVE et Hermann BRAET, Genève, Droz, 1978, 278 pages

281. HELLER Sandra, « The characterization of the Virgin Mary in four thirteenth-century narrative collections of miracles », in *Dissertations Abstracts International*, 36/4 (1975), n° 2190

282. HENRY Albert, « Le vin dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci », in *Et c'est la fin pour quoy nous sommes ensemble, Mélanges offerts à Jean Dufournet*, Champion, Paris, 1993, t. 2, pp. 727-737

283. HUBERT Jean, « Le miracle de Déols et la trêve conclue en 1187 entre les rois de France et d'Angleterre », in *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 96 (1935), pp. 285-296

284. HUNT Tony, « Monachus curialis. Gautier de Coinci and courtoisie », in *Courtly Literature and Clerical Culture. Höfische Literatur und Klerikerkultur. Littérature courtoise et culture cléricale*, sous la direction de Christoph HUBER et Henrike LAHNEMANN, Attempto, Tübingen, 2002, pp. 121-135

285. HUNT Tony, *Miraculous Rhymes : The Writing of Gautier de Coinci*, Gallica 8, Brewer, Cambridge, 2007, 212 pages

286. IBÁÑEZ RODRÍGUEZ Miguel, *Gonzalo de Berceo y las literaturas transpirenaicas : lectura cortés de su obra mariana*, Consejería de Cultura, Deportes y Juventud, Logroño, 1995, 290 pages

287. IBÁÑEZ RODRÍGUEZ Miguel, « *Le Gracial* de Adgar y los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo : estudio comparativo", in *Cuadernos de Investigación Filológica*, 23-24 (1997-1998), pp. 163-183

288. JACKSON Deirdre Élisabeth, *Saint and Simulacra: Images of the Virgin in the Cantigas de Santa María of Alfonso X of Castile (1252-1284)*, PhD thesis, University of London, 2 vols, Londres, 2002

289. KELLER John Esten, « The enigma of Berceo's Milagro XXV », in *Symposium*, *Quarterly Journal in Modern Foreign Literature*, 29/4 (1975), pp. 361-370

290. KJELLMAN Hilding, « Sur deux épisodes de Gautier de Coincy », in *Romania*, 47 (1921), pp. 588-594

291. KOENIG Frederic, « Two Problems in Old French Textual Criticism : Gautier de Coinci », in *Romance Philology*, 20 (1966-7), pp. 187-190

292. KOENIG Victor Frederic, « Sur une prétendue reverdie de Gautier de Coinci », in *Romania*, 99 (1978), pp. 255-263

293. KRAUSE Kathy, STONES Alison (dir.), *Gautier de Coinci. Miracles, Music and Manuscripts*, Medieval Texts and Cultures of Northern Europe, Brepols, Turnhout, 2006, 487 pages

294. KUNSTMANN Pierre, « La légende de saint Thomas et du prêtre qui ne connaissait qu'une messe », in *Romania* 92 (1971), pp. 99-117

295. LÅNGFORS Arthur, « Mélanges de poésie lyrique française », 2e et 3e articles sur Gautier de Coinci », in *Romania*, 53 (1927), pp. 474-538 et 56 (1930), pp. 33-79

296. LÅNGFORS Arthur, « Mots rares chez Gautier de Coinci », in *Romania*, 59 (1933), pp. 481-496

297. LÅNGFORS Arthur, « Étienne de Fougères et Gautier de Coinci », in *Neuphilologische Mitteilungen*, 46 (1945), pp. 113-122

298. LARMAT Jean, « Prières au cours de tempêtes en mer », in *La Prière au Moyen Âge*, *Senefiance*, 10 (1981), pp. 347-360

299. LARMAT Jean, « Les métaphores dans quatre éloges de Notre Dame du XIIIe siècle ou de la liberté du poète », in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, 51 (1985), pp. 273-286

300. LARMAT Jean, « Paganisme, incroyance, hérésies et déviances dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles », in *Razo*, 8 (1988), pp. 75-86

301. LECOY Félix, « À propos du conte 56 de la Vie des Pères, 'Âme en gage' », in *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil*, SEDES, Paris, 1973, pp. 451-459

302. LEMARTINEL Jean, « Notes sur les Milagros de Berceo », in *Les Langues néo-latines*, 69 (1975), pp. 31-39

303. LOMMATZSCH Erhard, *Gautier de Coincy als Satiriker*, Niemeyer, Halle, 1913, 123 pages

304. MARCHAND James W., BALDWIN Spurgeon W., « Singers of the Virgin in thirteenth century Spain », in *Bulletin of Hispanic Studies*, 71/2 (1994), pp. 169-184

305. MARSHALL J.H., « Gautier de Coinci, imitateur de Guilhem de Cabestanh », in *Romania*, 98 (1977), pp. 245-249

306. MARTIN Roger, *The influence of the exegetical tradition of the Song of Songs on the Introducción to the Milagros de Nuestra Señora of Gonzalo de Berceo*, présentation in *Dissertations Abstracts International*, 35/8 (1975), n° 5354

307. MARULLO Teresa, « Osservazioni sulle Cantigas di Alfonso X e sui Miracles de Gautier de Coinci », in *Archivum romanicum*, 18 (1934), pp 495-539

308. MATSUMURA Takeshi, « Sur le texte de la *Vie des Pères* », in *Revue de linguistique romane*, 66 (2002), pages 65-78

309. MENÉNDEZ PELÁEZ Jesús, « La tradición mariológica en Berceo », in *Actas de la tres jornadas de estudios berceanos*, sous la direction de Claudio GARCÍA TURZA, Logroño, 1981, pp. 113-128

310. METTMANN Walter, « A Collection of Miracles from Italy as a Possible Source of the Cantigas de Santa Maria », in *Bulletin of the Cantigueiros de Santa María*, 1 (1987-88), pp. 75-82

311. MINERVINI Laura, « Leggende dei cristiani nelle letterature romanze del medioevo », in *Romance Philology*, 49 (1995), pp. 1-12

312. MONTOYA MARTÍNEZ Jesús, « El milagro de Teofilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio. Estudio comparativo », in *Berceo*, 87 (1974), pp. 151-185

313. MONTOYA MARTÍNEZ Jesús, « Un incidente fronterizo en las *Cantigas de Santa María* », in *Boletín de la Universidad de Granada*, 112 (1975-1976), pp. 5-13

314. MONTOYA MARTÍNEZ Jesús, *Las colecciones de milagros milagros en la Edad Media. El milagro literario*, Granada, 1981, 272 pages

315. MONTOYA MARTÍNEZ Jesús, « El burgués de Bizancio en Gonzalo de Berceo », in *Anuario de estudios medievales*, 15 (1985), pp. 139-149

316. MONTOYA MARTÍNEZ Jesús, « El prólogo de Gonzalo de Berceo al libro de los *Milagros de Nuestra Señora* », in *La Coronica,* 13/2 (1985), pp. 175-189

317. MORAWSKI J et WYREMBERG A, *Les légendes du fiancé de la Vierge*, Poznan, 1934

318. MORENO BERNAL Jesús, « Versiones latinas y romances del Milagro del caballero devoto », in *Revista de Filología Románica*, 21 (2004), pp. 171-85

319. MURJANOFF Michael, « Fragment d'une nouvelle version du miracle de la Vierge, le Sacristain noyé », in *Romania*, 86 (1965), pp. 254-260

320. MUSSAFIA Adolf, *Über die von Gautier de Coincy benützten Quellen*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, Band XLIV, Wien, 1894, 58 pages

321. O'CALLAGHAN Joseph F., *Alfonso X and the* Cantigas de Santa María. *A Poetic Biography*, The Medieval Mediterranean, 16, Brill, Leiden, 1998, XVIII-254 pages

322. OKUBO Masami, « Autour de la *Nativité Nostre Dame* et de son attribution à Gautier de Coinci », in *Romania*, 121 (2003), pp. 348-381

323. OKUBO Masami, « La formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Romania*, 123 (2005), pp.141-212 (Première partie) et 406-458 (Seconde partie)

324. PARKINSON Stephen (dir.), *Cobras e Son. Papers on the Text, Music and Manuscripts of the 'Cantigas de Santa María'*, Legenda, European Humanities Research Centre, University of Oxford, 2000, 246 pages

325. PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO María Isabel, « La imagen de la Virgen María en las *Cantigas* de Alfonso X », in *En la España medieval*, 15 (1992), pp. 297-320

326. PINTO-MATHIEU Élisabeth, « De l'Haleine au monastère, cheminements d'un conte », in *Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees*, *Hommage à Francis Dubost,* sous la direction de Francis GINGRAS, Françoise LAURENT, Frédérique LE NAN et Jean-René VALETTE, Champion, Paris, 2005, pp. 497-507

327. RAYNAUD Gaston, « Le miracle de Sardenai », in *Romania*, 11, 1882, pp. 519-537 ; article complémentaire in *Romania*, 14 (1885), pp. 82-93

328. RÉGNIER-BOHLER Danielle, « Rimer le conte : la 'Bele Senefiance' de Jehan de Saint-Quentin », in *Le Moyen Français*, 29 (1991), *La rime et la raison. Actes du colloque international. Université Mc Gill, Montréal, 1-2 octobre 1990*, publiés par Giuseppe DI STEFANO et Rose M. BIDLER, pp. 81-97

329. REINHARD John R., « Bread offered to the Child-Christ », in *Publications of the Modern Language Association of America*, 40 (1925), pp. 93-97

330. ROSSI Luciano, « Realtà e finzione narrativa in due testi alfonsini : la cantiga della 'badessa incinta' e il 'congedo' del Re », in *Il racconto nel medioevo romanzo. Atti del Convegno di Filologia Romanza, Bologna, 23-24 Ottobre 2000*, *Quaderni di filologia romanza*, 15 (2001), pp. 79-98

331. SÁNCHEZ AMEIJEIRAS Rocío, « 'Ymagines sanctae', Fray Juan Gil de Zamora y la teoría de la imagen sagrada en las Cantigas de Santa María », in *Homenaje a José García Oro*, sous la direction de Miguel ROMANÍ MARTÍNEZ et María Angeles NOVOA GÓMEZ, Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 515-526.

332. SAUGNIEUX Joël, « La tradition mariale et les Milagros de Berceo », in *Lettres romanes*, 31/1 (1977), pp. 32-65

333. SAUGNIEUX Joël, « Culture populaire et culture savante dans l'œuvre de Berceo (problèmes de méthode) », in *Berceo* 94-95 (1978), pp. 65-84

334. SAUGNIEUX Joël, *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Diputación provincial, Instituto de estudios riojanos, Logronõ, 1982, 175 pages

335. SAVOYE Marie-Laure, « A la fin de cest livre, je vous salue Marie », in *La Lettre dans la littérature romane du Moyen Âge*, études réunies par Sylvie Lefèvre, Orléans, Paradigme, 2008, pp. 77-101

336. SCHEIDEGGER Jean, « Animalité et sainteté. Le rôle de l'animal dans les contes de la première *Vie des Pères* », in *Micrologus*, 8 (2000), pp. 411-428

337. SCHIAVO, G., « Fede e Superstizione nell'antica poesia francese », première partie, in *Zeitschrift für romanische Philologie*, 14 (1890), pp. 89-127

338. SCHINZ Albert, « L'art dans les *Contes dévots* de Gautier de Coincy », in *Publications of the Modern Language Association of America*, 22 (1907), pp. 465-520

339. SCHWAN Édouard, « La Vie des Anciens Pères », in *Romania*, 13 (1884), pp. 233-263

340. SELÁF Levente, *Chanter plus haut. La chanson religieuse vernaculaire au Moyen Âge (essai de contextualisation*), Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 87, Champion, Paris, 2008, 650 pages

341. SNOW Joseph, *The Poetry of Alfonso X, el Sabio, a critical bibliography*, Research bibliographies and checklists, 19, Grant and Cutler, Londres, 1978, 140 pages. On peut compléter cette bibliographie par celle donnée sur le site du Centre for the Study of the *Cantigas de Santa Maria* of Oxford University (http://csm.mml.ox.ac.uk/) ; le site procure en particulier une bibliographie spécifique à chaque cantiga.

342. SWITTEN Margaret, « Borrowing, citation, and authorship in Gautier de Coinci's *Miracles de Nostre Dame* », in *The Medieval Author in Medieval French Literature*, éd. Virginie GREENE, Studies in Arthurian and Courtly Cultures, Palgrave MacMillan, New York, 2006, p. 29-59

343. TUDOR Adrian, « Preaching, storytelling, and the performance of short pious narratives », in *Performing Medieval Narrative*, éd. Evelyn BIRGE VITZ, Nancy FREEMAN REGALADO et Marilyn LAWRENCE, Cambridge, Brewer, 2005, pp. 141-153

344. TUDOR Adrian, « Érémitisme et solitude dans la première *Vie des Pères* », in *Le Moyen Âge*, 112 (2006), pp. 43-61

345. ULI BALLAZ Alejandro, « ¿ Es original de Berceo la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* ? », in *Berceo*, 86 (1974), pp. 93-117

346. VAN DEYCK Rika, « Comment interpréter le vers 498 du 'Miracle de l'Impératrice de Rome' de Gautier de Coinci », in *Romanica Gandensia*, 16, 1976, pp. 163-173

347. VELAY VALLANTIN Catherine, *L'histoire des contes*, Fayard, Paris, 1992, 359 pages

348. VERRIER Paul, « La 'Chanson de Nostre Dame' de Gautier de Coinci »,in *Romania* 59 (1933), pp. 497-519

349. VIANELLO BONIFACIO Mariella, « Temi e motivi nelle chansons di Gautier de Coinci », in

Studi francesi, 27 (1983), p. 458-470

350. WALLENSKÖLD Axel, *Le conte de la femme chaste convoitée par son beau-frère*, Acta societatis scientiarum Fennicae, 34, Helsinki, 1907, 172 pages

Études littéraires autres

351. AUERBACH Erich, « Dante's prayer to the Virgin (Paradiso, XXXIII) and earlier eulogies », in *Romance Philology*, 3 (1949-1950), pp. 1-26

352. BALDELLI Ignazio, « Visione, immaginazione e fantasia nella *Vita Nuova* », in *I Sogni nel medioevo. Seminario internazionale. Roma, 2-4 ottobre 1983*, sous la direction de Tullio GREGORY, Lessico Intelletuale Europeo, 35, Rome, 1985, pp. 1-10

353. BARBIERI Luca, « Qui a tué Ajax, fils de Télamon ? De la double mort d'un héros et d'autres incohérences dans la tradition troyenne », in *Cultura neolatina*, 123 (2005), pp. 321-359

354. BAUMGARTNER Emmanuèle, « Le temps des automates », in *Le Nombre du Temps. En hommage à Paul Zumthor*, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 12, Champion, Paris, 1988, pp. 15-21

355. BERTOLUCCI Valeria, « Amor dipinto. Icone della rivelazione amorosa nel *Lancelot en prose* », in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant' anni dalla sua laurea*, Mucchi, Modène, 1989, pp. 131-156

356. BREA Mercedes, « *Dona* e *Senhor* nas Cantigas de amor », in *Estudios románicos*, 4 (1987-1989), Homenaje al profesor Luis Rubio, t. I, pp. 149-170

357. CERQUIGLINI Jacqueline, « Le dit », in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, sous la direction de Hans Robert JAUSS et Erich KELLER, Carl Winter, Heidelberg, t. 8/1 (1988), pp. 86-94

358. CLARK Anne L., *Élisabeth of Schönau : a twelfth-century Visionary*, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1992, 211 pages

359. DUBOST Francis, « La pensée de l'impensable dans la fiction médiévale », in *Écriture et modes de pensée au Moyen Âge (VIIIe-XVe siècles)*, sous la direction de Dominique BOUTET et Laurence HARF-LANCNER, Presses de l'Ecole Normale Supérieure, Paris, 1993, pp. 47-68

360. FARAL Edmond, *Les Arts poétiques du XIIe et du XIIIe siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Paris, Champion, 1923, 384 pages

361. LEGGE M. Dominica, *Anglo-Norman in the cloisters*, Edimbourg University Press, 1950, VIII-147 pages

362. LÉONARD Monique, *Le Dit et sa technique littéraire des origines à 1340*, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, 38, Champion, Paris, 1996

363. LÓPEZ ESTRADA Francisco, *Introducción a la literatura medieval española*, Biblioteca romano-hispánica, Editorial Gredos, Madrid, 1983

364. MICHA Alexandre, « 'Senefiance' de quelques épreuves dans le *Lancelot* », in *Studies in medieval french language an literature presented to Brian Woledge*, sous la direction de Sally BURCH NORTH , Publications romanes et françaises, 180, Droz, Genève, 1987, pp. 103-110

365. MALATO Enrico, *Storia della letteratura italiana*, 5 volumes, Salerno Editrice, Rome, 1995-

1997

366. NEWMAN Barbara, *God and the Goddesses. Vision, Poetry and Belief in the Middle Ages*, The Middle Ages Series, University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 2003, XIII-446 pages

367. PAYEN Jean-Charles, « Lai, fabliau, exemplum, roman court : pour une typologie du récit bref aux XIIe et XIIIe siècles », in *Le récit bref au Moyen Âge. Actes du colloque des 27, 28 et 29 avril 1979*, sous la direction de Danielle BUSCHINGER, Université de Picardie, Amiens, 1979, pp. 7-23

368. PINTO-MATHIEU Élisabeth, « Trois vies de pécheresses repenties : les saintes Marie l'Egyptienne, Marie-Madeleine et Thaïs », in *Revue des Sciences Humaines*, 251 (1998), pp. 89-109

369. POMEL Fabienne, *Les Voies de l'Au-delà et l'essor de l'allégorie au Moyen Âge*, Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge, Champion, Paris, 2001, 649 pages

370. ROACH William, « Eucharistic tradition in the *Perlesvaus* », in *Zeitschrift für romanische Philologie*, 59 (1939), pp. 10-56

371. RYCHNER Jean, *La narration des sentiments, des pensées et des discours dans quelques œuvres des XIIe et XIIIe siècles*, Publications romanes et françaises, 192, Droz, Genève, 1990, 472 pages

372. STANESCO Michel, « 'Entre sommeillant et esveillé' : un jeu d'errance du chevalier médiéval », in *Le Moyen Âge*, 90 (1984), pp.401-432

373. TILLIETTE Jean-Yves, « Le Poète lucifère. Le lexique de la lumière dans la *Poetria nova* de Geoffroy de Vinsauf », in *Pris-ma*, 19 (2003), pp. 137-145

374. WOLFZETTEL Friedrich, « *D'un raggio gentile amoroso d'i vostri occhi mi venne uno splendore* : Feu, lumière et épiphanie. Pour un paradigme particulier de la poésie italienne médiévale », in *Pris-ma*, 18 (2002), pp. 197-218

375. ZILTENER Werner, *Repertorium der Gleichnisse und bildhaften Vergleich der okzitanischen und französischen Versliteratur*, Francke Verlag, Berne, 1989

376. ZINK Michel, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Perspectives littéraires, Presses Universitaires de France, Paris, 2003, 342 pages

Théologie et spiritualité

377. *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXVe Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public.*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1995, 330 pages.

378. ADNÈS Pierre, art. « Visions », in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, XVI, Beauchesne, Paris, 1993, col. 949-1002

379. BARNAY Sylvie, « Du diable à la Vierge, magie et mariophanie à la fin du Moyen Âge », in *Magie et illusion au Moyen Âge, Senefiance*, 42 (1999), pp. 22-32

380. BARNAY Sylvie, *Le Ciel sur la Terre. Les Apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, Préface de Jean DELUMEAU, Cerf, Paris, 1999, 239 pages

381. BARRÉ Henri, « Saint Bernard, docteur marial », in *Saint Bernard Théologien. Actes du congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953*, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 9 (1953), pp. 92-113

382. BARRÉ Henri, « Dans la lumière de saint Bernard », in *Lumen Vitae*, 8 (1953), pp. 175-183

383. BARRÉ Henri, « La nouvelle Eve dans la pensée médiévale », in *Études mariales*, 14 (1956), pp. 1-26

384. BARRÉ Henri, « La maternité spirituelle de Marie dans la pensée médiévale », in *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 16 (1959), pp. 87-118

385. BARRÉ Henri, « Saint Bernard et le 'Salve Regina' », in *Marianum*, 26 (1964), pp. 208-216

386. BARRÉ Henri, « L'intercession de la Vierge aux débuts du Moyen Âge occidental », in *Études mariales*, 23 (1966), pp. 77-104

387. BÄUMER Remigius, SCHEFFCZYK Leo (dir.), *Marienlexikon*, 6 volumes, Klosterverlag, St. Ottilien, 1988-1994

388. BAYNES Norman Hepburn, « The finding of the Virgin's Robe », in *Byzantine studies and other essays*, University of London, 1955, XII + 392 pages

389. BEINERT Wolfgang, PETRI Heinrich (dir.), *Handbuch der Marienkunde*, 2 volumes, Pustet, Regensburg, 1996-1997

390. BORGEAUD Philippe, *La Mère des dieux. De Cybèle à Marie*, Seuil, Paris, 1996, 261 pages

391. BOULNOIS Olivier, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIe siècles)*, Des Travaux , Seuil, Paris, 2008, 496 pages

392. BOUREAU Alain, *Satan hérétique. La naissance de la démonologie dans l'Europe médiévale (1260-1350)*, Odile Jacob, Paris, 2004, 319 pages

393. BRASSEUR Annette, *Uirgo parens. Le destin d'une épigramme latine des premiers siècles de notre ère*, Publications romanes et françaises, 240, Droz, Genève, 2006, 140 pages

394. CAMERON Averil, « The Virgin's Robe : an episode in the history of early seventh-century Constantinople », in *Byzantion*, 49 (1979), pp. 42-56

395. CANAL José-María, *Salve Regina Misericordiae*, Rome, 1963

396. CHOLLET A., article « Culte », in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome III, deuxième partie, colonnes 2405-2427, Letouzey et Ané, Paris, 1938

397. CAROZZI Claude, *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà, d'après la littérature latine (Ve- XIIIe siècles)*, Collection de l'École française de Rome, 189, Rome, 1994, 711 pages

398. CARROLL Michael P., « Visions of the Virgin Mary : the Effect of Family Structures on Marian Apparitions », in *Journal of the scientific study of religion*, 22/3 (1983), pp. 205-221

399. COLETTE Marie-Noël, « Le *Salve Regina* en Aquitaine au XIIème siècle : l'auteur du *Salve* », in *Cantus Planus. Papers read at the fourth meeting, Pecs, Hungary, 3-8 September 1990*, Budapest, 1992, pp. 521-547

400. DEONNA Waldemar, « La légende de Pero et de Micon et l'allaitement symbolique », in *Deux études de symbolisme religieux*, Bruxelles, 1955

401. DINZELBACHER Peter, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters, Band 23, Anton Hiersemann, Stuttgart, 1981, 288 pages

402. DU MANOIR Hubert (dir.), *Maria. Études sur la sainte Vierge*, Beauchesne, Paris, 1966, huit

volumes. Nous intéressent ici plus particulièrement les tomes I (924 pages) et II (1003 pages)

403. DUVAL André, article « Rosaire », in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, t. XIII, Beauchesne, Paris, 1988, col. 937-980

404. FREEDBERG David, « Images dans les rêves », in *Crises de l'image religieuse*, sous la direction d'Olivier CHRISTIN et Dario GAMBONI, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1999, pp. 33-53

405. GEAGEA Nilo, « Venerazione mariana dei musulmani nel Medioevo », in *Virgo Liber Verbi. Miscellanea di Studi in onore di P. Giuseppe M. Besutti*, sous la direction d'Ignazio M. CALABUIG, Marianum, Rome, 1991, pp. 239-254

406. IOGNA-PRAT Dominique, PALAZZO Éric, RUSSO Daniel (dir.), *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, Beauchesne, Paris, 1996, 623 pages

407. JAVELET Robert, *Image et ressemblance au XIIe siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, Letouzey et Ané, Paris, 1967, 2 volumes, XXIII + 467 et XL + 383 pages

408. LAMY Marielle, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XIIe-XVe siècles)* , Études augustiniennes, Série Moyen Âge et Temps modernes, n° 35, Institut d'études augustiniennes, Paris, 2000, 676 pages

409. LECLERCQ Jean (Dom), *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, 3e édition, Cerf, Paris, 1990 (1ère édition 1957), 271 pages

410. LECOUTEUX Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Imago, Paris, 1ère édition 1986, 2e édition 1996, 253 pages

411. LECOUTEUX Claude, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Âge. Histoire du double*, Imago, 1992, 227 pages

412. MICHEL A., article « Miracle », in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome X, deuxième partie, colonnes 1798-1859, Letouzey et Ané, Paris, 1929

413. MICHEL A., article « Gloire », in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome VI, deuxième partie, colonnes 1386-1432, Letouzey et Ané, Paris, 1939

414. SIGAL Pierre-André, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle*, Histoire, Cerf, Paris, 1985, 349 pages

415. SIGNORI Gabriella, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Thorbecke, Sigmaringen, 1995, 336 pages

416. SÖLL Georg, « Die Bedeuntung der Marientitel für die Entwicklung der Marienverehrung », in *Virgo Liber Verbi. Miscellanea di Studi in onore di P. Giuseppe M. Besutti*, sous la direction d'Ignazio M. CALABUIG, Marianum, Rome, 1991, pp. 229-238

417. SZÖVERFFY Joseph, *Marianische Motivik der Hymnen : ein Beitrag zur Geschichte der Marianischen Lyrik im Mittelalter*, Medieval Classics, 18, Classical Folia Editions, Leyde, 1985, 382 pages

418. THÉREL Marie-Louise, *À l'origine du décor du portail occidental de Notre-Dame de Senlis : Le triomphe de la Vierge Église*, Collection Documents, études et répertoires, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, C.N.R.S. Éditions, Paris, 1984, 374 pages

419. TIHON Paul, article « Grâce », in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Beauchesne, Paris, 1967, t. VI, col. 701-750

420. TROTTMANN Christian, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 289, Rome, 1995, 899 pages

421. VAUCHEZ André, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 241, Palais Farnèse, Rome, 1981, X-765 pages

422. VAUCHEZ André, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Collection Histoire, Albin Michel, Paris, 1999, 277 pages

423. VINCENT Catherine, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse en Occident du XIIIe siècle au début du XVIe siècle*, Histoire religieuse de la France, 24, Cerf, Paris, 2004, 693 pages

Histoire sociale et culturelle

424. AGAMBEN Giorgio, *Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale*, traduction française d'Yves HERSANT, Rivages, Payot, Paris, 1994 (édition originale, Turin, 1977)

425. COUNET Jean-Michel, « Les fondements de l'esthétique de la lumière au Moyen Âge. Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Nicolas de Cues lecteurs de Denys. », in *Pris-ma*, 19 (2003), pp. 63-75

426. DE BRUYNE Edgar, *Études d'ésthétique médiévale*, 3 volumes, De Tempel, Bruges, 1946

427. ECO Umberto, *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin*, traduction française, Paris, 1993 (édition originale Milan, 1970)

428. ECO Umberto, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, traduction française, Paris, 1997 (édition originale Milan, 1987)

429. FRITZ Jean-Marie, *Paysages sonores du Moyen Âge, le versant épistémologique*, Sciences, Techniques et civilisations du Moyen Âge à l'aube des Lumières, Champion, Paris, 2000, 478 pages

430. JORET Charles, *La Rose dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Histoire, légendes et symbolisme*, Bouillon, Paris, 1892, 483 pages

431. MICHEL Francisque, *Recherches sur la fabrication, le commerce et l'usage des étoffes de soie, or et argent et autres tissus précieux en Occident, principalement en France pendant le Moyen Âge*, Paris, Crapelet, 1851, 2 tomes

432. SCHMITT Jean-Claude, *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, 1990, 438 pages

433. TROTTMANN Christian, VASILIU Anca (dir.), *Du visible à l'intelligible. Lumières et ténèbres de l'Antiquité à la Renaissance*, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Le Savoir de Mantice, Honoré Champion, Paris, 2004, 401 pages

Les images, théorie et pratique

434. *La Visione e lo sguardo nel Medio Evo*, *Micrologus* 5 (1997) et 6 (1998), Sismel, Edizioni del Galluzzo, Florence

435. *Vedere l'invisibile. Nicea e lo statuto dell'Immagine*, introduction de Luigi RUSSO, traduction

de l'horos du concile par Claudio GERBINO, notes de Claudio GERBINO et Mario RE, articles de Maria ANDALORO, Mario RE et Crispino VALENZIANO, Aesthetica edizioni, Palerme, 1997, 214 pages

436. BASCHET Jérôme, SCHMITT Jean-Claude (dir.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Actes du Sixième « International Workshop on Medieval Societies », Centre Ettore Majorana (Erice, Sicile, 17-23 octobre 1992), Cahiers du Léopard d'Or, 5, Paris, 1996, 310 pages

437. BELTING Hans, L'*image et son public au Moyen Âge*, Édition originale Berlin, 1981, Traduction française, Gérard Monfort, Paris, 1998, 283 pages

438. BELTING Hans, *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, traduction française Cerf, Paris, 1998, 790 pages

439. BELTING-IHM Christa, *« Sub matris tutela ». Untersuschungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna*, Carl Winter, Heidelberg, 1976, 88 pages

440. BESANÇON Alain, *L'Image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, L'Esprit de la Cité, Fayard, 1994, 526 pages

441. BOESPFLUG François, LOSSKY Nicolas (dir.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986*, Cerf, Paris, 1987, 528 pages

442. CAMILLE Michael, *The Gothic idol. Idelology and Image-making in Medieval Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, XXXII + 407 pages

443. CAMILLE Michael, « Word, Text, Image and the early Church Fathers in the Egino Codex », in *Testo e immagine nell'alto medioevo*, 15-21 avril 1993, Spolete, Centro per lo studio del alto medioevo, 1994, pp. 65-94

444. CONKLIN AKBARI Suzanne, « Medieval optics in Guillaume de Lorris' *Roman de la Rose* », in *Medievalia et Humanistica*, n.s.21, (1994), pp. 1-15

445. CHASE Michael, « Porphyre et Augustin : des trois sortes de 'visions' au corps de résurrection », in *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 51/2 (2005), pp. 233-256

446. CROMBIE Alistair Cameron, *Histoire des Sciences. De saint Augustin à Galilée, 400-1650*, Édition française établie par l'auteur, traduction de l'anglais par Jacques D'HERMIES, Presses universitaires de France, Paris, 1959, 325 pages pour le tome I

447. CROMBIE Alistair Cameron, *Science, optics and music in medieval and early modern thought*, The Hambledon Press, Londres et Ronceverte, 1990, 474 pages

448. DUNAND Françoise, SPIESER Jean-Michel, WIRTH Jean (dir.), *L'Image et la production du sacré. Actes du colloque de Strasbourg (20-21 janvier 1988) organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg II, groupe « Théorie et pratique de l'image cultuelle »*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1991, 273 pages

449. ERLANDE-BRANDENBURG Alain, « La sculpture à Paris au milieu du XIIIe siècle », in *Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Île de France*, 97 (1970), pp. 31-41

450. ERLANDE-BRANDENBURG Alain, *De pierre, d'or et de feu. La création artistique au Moyen Âge, IVe-XIIIe siècle*, Fayard, 1999, 350 pages

451. FEDERICI VESCOVINI Graziella, « Alhazen, lo spazio percettivo del De aspectibus e l'mmaginativa », in *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani. Atti del Convegno Internazionale, Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Educazione e dei Processi Culturali e Formativi, 18-20 settembre 2003*, sous la direction de Graziella FEDERICI VESCOVINI, Valeria SORGE et Carlo VINTI, Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, Textes et Études du Moyen Age, 30, Brepols, Turnhout, pp. 79-122

452. FORSYTH Ilene H., *The Throne of Wisdom. Wood sculptures of the Madonna in romanesque France*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1972, XVIII-226 pages, 64 planches

453. GARNIER François, *Le langage de l'image au Moyen Âge, vol. 1 Signification et symbolique*, *vol. 2 Grammaire des gestes*, Le Léopard d'Or, Paris, 1982-1989

454. GAUTHIER Marie-Madeleine, « Images de la Mère de Dieu dans la décoration de l'autel », in *Le décor des églises en France méridionale*, *Cahiers de Fanjeaux*, 28 (1993), pp. 87-137

455. GIORDANI Roberto, « Riflessioni sulla decorazione absidale della basilica di san Giovanni in Laterano », in *Rivista di archeologia cristiana*, 70 (1994), pp. 271-311

456. GRUMEL V., article « Images (culte des) », in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome VII/1, colonnes 786-844, Letouzey et Ané, Paris, 1927

457. HECK Christian, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen âge : une histoire de la quête du ciel*, Champs, Flammarion, Paris, 1999, 365 pages

458. HUBERT Jean et Marie-Clotilde, « Piété chrétienne ou paganisme? Les statues-reliquaires de l'Europe" in *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo : espansione e resistenze. Settimane di studio dell centro italiano di studi sull'alto medioevo XXVIII*, Spolète, 1982, pp. 35-275

459. LADNER Gerhart B., « The concept of the image in the greek fathers and the byzantine iconoclastic controversy », in *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 1-34

460. LAURENTIN René et OURSEL Raymond, *Vierges romanes. Les Vierges assises*, Les Travaux des mois, 32, Zodiaque, La Pierre qui vire, 1988, 110 pages

461. LECERCLE François, *Le Signe et la Relique. Les théologies de l'image à la Renaissance*, Thèse pour le doctorat d'état, sous la direction de Henri WEBER, Université Paul Valéry, Montpellier, Septembre 1987

462. LECLERCQ Henri, article « Images (culte et querelle des) », dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome VII, première partie, col. 180-302, sous la direction de Fernand CABROL et Henri LECLERCQ, Paris, Letouzey et Ané, 1926

463. LEONARDI Claudio *et al.*, *Maria vergine, Madre, Regina. Le miniature medievali e rinascimentali*, Centro Tebaldi, Milan, 2000, 2 vol., XXI-489 et XI-178 pages

464. LINDBERG David C., *Theories of vision from Al-Kindi to Kepler*, University of Chicago Press, 1976, 324 pages

465. MÂLE Émile, *L'art religieux de la fin du Moyen Âge en France*, Armand Colin, Paris, 1995 (première édition 1908), 570 pages

466. MÂLE Émile, *L'Art religieux du XIIe s. en France*, Armand Colin, Paris, 1998 (première édition 1922), 526 pages

467. MIQUEL Pierre, article « Images (Culte des) », dans le *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, t. VII, col. 1503-1519, Beauchesne, Paris, 1971

468. OBRIST Barbara, « Image et prophétie au XIIe siècle : Hugues de Saint-Victor et Joachim de Flore », in *Mélanges de l'École française de Rome*, 98 (1986), pp. 35-63

469. PARAVICINI-BAGLIANI Agostino, STABILE Giorgio (dir.), *Träume im Mittelalter. Ikonologische Studien*, Belser, Stuttgart-Zürich, 1989, 260 pages

470. PARK David Allen, *The Fire within the eye: a historical essay on the nature and meaning of light*, Princeton University Press, 1997, 377 pages

471. RECHT Roland et DIDIER Robert, « Paris, Prague, Cologne et la sculpture de la seconde moitié du XIVe siècle. À propos de l'exposition des Parler à Cologne », in *Bulletin monumental*, 138/1 (1980), pp. 173-219

472. RINGBOM Sixten, « Images de dévotion et dévotions imaginatives. Notes sur le rôle de l'art dans la piété du Moyen Âge », in *Gazette des Beaux Arts* (mars 1969) ; republié en traduction française dans le recueil *Les images de dévotion, XIIe- XVe siècle*, Gérard Montfort, Paris, 1995, pp. 7-40

473. ROHAULT DE FLEURY Charles, *La sainte Vierge : Études archéologiques et iconographiques*, Poussielgue, Paris, 1878, 2 tomes

474. RONCHI Vasco, *Histoire de la lumière*, traduit de l'italien par Juliette TATON, Armand Colin, Paris, 1956, 291 pages

475. RUSSO Daniel, *Marie, Vierge à l'Enfant et Mère de Dieu. Recherches sur la formation et les développements de l'iconographie mariale en Occident, du IIIe siècle au milieu du XIIIe siècle*, Thèse d'Habilitation à Diriger les Recherches, Université de Paris Sorbonne, 1997

476. SABBE Etienne., « Le culte marial et la genèse de la sculpture médiévale », in *Revue belge d'archéologie et d'histoire de l'art*, 20 (1951), pp. 101-125

477. SAHAS Daniel J., *Icon and Logos. Sources in Eighth-Century Iconoclasm*, University of Toronto Press, Toronto, 1986, 216 pages

478. SCHILLER Gertrud, *Ikonographie der christlichen Kunst*, 5 tomes, Mohn, Gütersloh, 1966-1991, (volume 4/2 consacré entièrement à Marie)

479. SCHMITT Jean-Claude, « Écriture et image : les avatars médiévaux du modèle grégorien », in *Littérales* 4 (1988) (Actes du colloque Théories et pratiques de l'écriture au Moyen Âge, Palais du Luxembourg-Sénat, 5 et 6 mars 1987, présentés par Emmanuèle BAUMGARTNER et Christiane MARCHELLO-NIZIA, Centre de recherches du département de français de Paris X-Nanterre et Centre Espace-Temps-Histoire de l'E.N.S. Fontenay-Saint-Cloud), pp. 119-154

480. SCHMITT Jean-Claude, « La culture de l'*imago* », in *Images médiévales*, Annales, Histoire, Sciences Sociales, 51/1, Armand Colin, Paris, 1996, pp. 3-36

481. SCHMITT Jean-Claude, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris, 2001, 446 pages

482. SCHMITT Jean-Claude, *Le Corps des images. Essai sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Le temps des images, Gallimard, Paris, 2002, 409 pages

483. SKUBISZEWSKI Piotr ; « L'intellectuel et l'artiste face à l'œuvre à l'époque romane », in *Le*

Travail au Moyen Âge. Une approche interdisciplinaire, sous la direction de Jacqueline HAMESSE et Colette MURAILLE-SAMARAN, Textes, Études, Congrès, 10, Institut d'Études médiévales de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1990, pp. 263-321

484. STUBBE Achille, *La madone dans l'art*, Elsevier, Bruxelles, 1958, 384 pages

485. VERDIER Philippe, *Le Couronnement de la Vierge. Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, Vrin, Paris, 1980, 276 pages

486. VLOBERG Maurice, *La Madone aux roses : symbolisme, art, légende*, Paris, 1930, 115 pages

487. VLOBERG Maurice, *La Vierge notre médiatrice*, Arthaud, Grenoble, 1938, 270 pages

488. VLOBERG Maurice, *La Vierge et l'Enfant dans l'art français*, Introduction par le R.P. DONCŒUR, Enluminures relevées sur les originaux par Robert LANZ, 3e édition, Arthaud, Grenoble, 1954, 324 pages

489. WELLEN Gérard Albert, *Theotokos. Eine Ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild*, Spectrum, Utrecht, 1961, 256 pages

490. WIRTH Jean, *L'Image médiévale*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1989, 395 pages

491. WIRTH Jean, *L'Image à l'époque romane*, Collection Histoire, Cerf, Paris, 1999, 498 pages

492. WIRTH Jean, « La critique scolastique de la théorie thomiste de l'image », in *Crises de l'image religieuse*, sous la direction d'Olivier CHRISTIN et Dario GAMBONI, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1999, pp. 93-109

493. YARZA LUACES Joaquín, « Historias Milagrosas de la Virgen en el Arte de Siglo XIII », in *Estudis d'art medieval*, 15 (2002-2003), pp. 205-245

Bibliographie sur les manuscrits

494. *El « Códice Rico » de las Cantigas de Alfonso X, el Sabio. Ms T.I.1. de la Biblioteca de El Escorial*, Códices artísticos, 2, Edilán, Madrid, 1979

495. *Alfonso X el Sabio. Cantigas de Santa Maria. Edicion facsimil del codice B.R. 20 de la Biblioteca Nazionale Centrale de Florencia. Siglo XIII*, Códices Artísticos, 10, Edilán, Madrid, 1989

496. ALEXANDER Jonathan J. G., « Painting and manuscript illumination for royal patrons in the later Middle Ages », in *English Court Culture in the Later Middle Ages*, éd. Vincent John SCATTERGOOD et James Wilson SHERBORNE, Duckworth, London, 1983, pp. 141-162

497. AVRIL François, *L'enluminure à la cour de France au XIVe siècle*, Éditions du Chêne, Paris, 1978, 118 pages

498. CARERI Maria, FÉRY-HUE Françoise, GASPARRI Françoise, HASENOHR Geneviève, LABORY Gillette, LEFÈVRE Sylvie, LEURQUIN Anne-Françoise, RUBY Christine, *Album de manuscrits français du 13e siècle : mise en page et mise en texte*, Viella, Rome, 2001, 238 pages

499. DER NERSESSIAN Sirarpie, « Two miracles of the Virgin in the poems of Gautier de Coinci », in *Dumbarton Oaks Papers*, 41 (1987), pp. 157-163

500. FRANCO Angela, « Las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio. Texto e imagen, música, relaciones con la plástica y la pintura », in *La Città e il Libro II. Il manoscritto, la miniatura. Accademia delle arti del disegno*, Via Orsanmichele, 4, 4-7 settembre 2002, II. Firenze e la Spagna,

Actes diffusés sur le site http://www.florin.ms/beth2.html

501. GEHRKE Pamela, *Saints and Scribes. Medieval Hagiography in Its Manuscript Context*, Modern Philology, 126, University of California Press, 1993, 182 pages

502. GUERRERO LOVILLO José, *Las cántigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas* Consejo Superior de investigaciones científicas, Madrid, 1949, 435 pages de texte et 212 planches en noir et blanc

503. GUGGENBÜHL Claudia, *Recherches sur la composition et la structure du manuscrit Arsenal 3516*, Romanica Helvetica, 118, Francke, Tübingen, 1998, XXVIII-395 pages

504. HASENOHR Geneviève, « Le rythme et la versification », in *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, sous la direction de Henri-Jean MARTIN et Jean VEZIN, Éditions du Cercle de la Librairie- Promodis, Paris, 1990, pp. 235-238

505. LÅNGFORS Arthur, « Notice du manuscrit français 24436 de la Bibliothèque nationale », in *Romania*, 41 (1912), pp. 206-246

506. LÅNGFORS Arthur, « Notice du manuscrit 12483 de la Bibliothèque nationale », in *Notices et extraits de la Bibliothèque nationale*, 39/2 (1916), pp. 503-662

507. LÅNGFORS Arthur, « Notice sur deux manuscrits des *Miracles* de Gautier de Coinci », in *Neuphilologische Mitteilungen*, 38 (1930), pp. 62-81

508. LAPOSTOLLE Christine, « Images et apparitions. Illustrations des *Miracles de Nostre Dame* », in *Médiévales*, 2 (1982), pp. 47-67

509. MATILE George Auguste, « Contes du XIIe siècle découverts à Neuchâtel », in *Revue suisse*, 2 (1839), pp. 246-250

510. MÉRINDOL (de) Christian , « Le livre peint à la fin du Moyen Âge, support privilégié d'une politique dynastique, familiale ou personnelle. Les *Miracles de Notre-Dame* (B.N., n.a.fr. 24541) et le *Livre d'heures de Pierre II de Bretagne* (B.N., lat. 1159) », in *Pratiques de la culture écrite en France au XVe siècle, Actes du Colloque international du C.N.R.S., Paris, 16-18 mai 1992, organisé en l'honneur de Gilbert Ouy par l'unité de recherche « Culture écrite du Moyen Âge tardif »*, sous la direction de Monique ORNATO et Nicole PONS, Collection Textes et Études du Moyen Âge, 2, Fédération Internationale des Instituts d'Études médiévales, Louvain-la-Neuve, 1995, pp. 499-514

511. MEYER Paul, « Rapport sur une mission littéraire en Angleterre », in *Archives des missions scientifiques et littéraires*, 2e série, 3 (1866), p. 307

512. MEYER Paul, « Le roman des *Trois ennemis de l'homme,* par Simon. Notice du ms. de l'Arsenal 5201 », in *Romania*, 16 (1887), pp. 1-72

513. MEYER Paul, « Notices sur quelques manuscrits français de la bibliothèque Phillipps à Cheltenham », in *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, 34/1 (1891), pp. 149-258

514. MEYER Paul, « Notice du manuscrit de la Bibliothèque nationale fr. 25439 », in *Bulletin de la Société des Anciens Textes Français*, 25 (1899), pp. 37-63

515. MEYER Paul, « Notice du manuscrit Rawlinson Poetry 241 (Oxford) », in *Romania*, 29 (1900), pp. 2-84

516. MEYER Paul, « Notice du manuscrit 9225 de la bibliothèque royale de Belgique (légendier français) », in *Romania*, 34 (1905), pp. 24-43

517. MEYER Paul, « Légendes hagiographiques en français. II. Légendes en prose », in *Histoire Littéraire de la France*, t. 33 (1906), pp. 378-458

518. MOKRETSOVA I.P., ROMANOVA, V.L., *Les manuscrits enluminés français du XIIIe siècle dans les collections soviétiques*, 1270-1300, Moscou, 1984, 251 pages

519. MORAWSKI Josef, « Notice sur deux manuscrits provenant des anciennes librairies de Bourgogne et du Louvre », in *Romania*, 59 (1933), pp. 431-437

520. MURATOVA Xenia, « The decorated manuscripts of the Bestiary of Philippe de Thaon (The ms. 3466 from the Royal Library in Copenhagen and the ms. 249 in the Merton College Library, Oxford) and the Problem of the illustrations of the medieval poetical Bestiary », in *Third International Beast Epic, Fable and Fabliau Colloquium*, Münster, 1979, actes édités par Jan GOSSENS et Timothy SODMANN, Niederdeutsche Studien, 30, Böhlau Verlag, Cologne-Vienne, 1981, pp. 217-246.

521. NAUGHTON Joan, « Friars and their books at Saint-Louis de Poissy, a Dominican foundation for nuns », in *Scriptorium*, 52 (1998), pp. 83-102

522. OMONT Henri, « Nouvelles acquisistions du Département des manuscrits de la Bibliothèque nationale pendant l'année 1891-1892 », in *Bibibliothèque de l'École des Chartes*, 53 (1892), pp. 333-382

523. ROUSE Richard et Mary, *Illiterati et uxorati. Manuscripts and their makers. Commercial Book Producers in medieval Paris, 1200-1500*, Harvey Miller Publishers, Londres, 2000, 2 volumes de 413 et 407 pages

524. SAVOYE Marie-Laure, « Notice du manuscrit KBR 10747 », in *La Librairie des ducs de Bourgogne. Manuscrits conservés à la Bibliothèque royale de Belgique*, vol. III, « Textes littéraires », Brepols, Turnhout, 2006, pp. 178-189

525. SOLENTE Suzanne, « Le grand recueil La Clayette à la Bibliothèque Nationale », in *Scriptorium*, 7 (1953), pp. 226-234

526. VAN DEN ABEELE Baudouin, « Deux manuscrits inconnus du Bestiaire attribué à Pierre de Beauvais », in *Bestiaires médiévaux. Nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles. Communications présentées au XVe colloque de la Société internationale renardienne (Louvain-la-Neuve, 19-22 août 2003)*, Textes, Études, Congrès, 21, Université Catholique de Louvain, 2005, pp. 183-199

527. VORONOVA Tamara, STERLIGOV Andréï, *Les manuscrits enluminés occidentaux, VIIIe-XVIe siècles*, édition française Sirocco, Londres, 2003, 255 pages

528. WHITEHILL Walter Muir, « The manuscripts of Santo Domingo de Silos. À la recherche du temps perdu », in *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel*, *Studia silensia*, 3-4, Abadía de Santo Domingo de Silos, 1976, t. 1, pp. 271-304

529. WOLEDGE Brian, *Bibliographie des romans et nouvelles en prose française antérieurs à 1500*, Publications romanes et françaises, 42, Droz, Genève, 1975, 139 pages

530. WUSTEFELD Helen Carolina, « Le manuscrit British Library Additional 17920 et son contexte socio-culturel », in *Critique et édition de textes. Actes du XVIIIe Congrès International de Linguistique et Philologie Romanes (Aix-en-Provence, 29 août-3septembre 1983)*, Aix-en-Provence,

Université de Provence, vol. 9, 1986, pp. 99-110

Catalogues d'expositions

531. FAVIÈRE Jean, PORCHER, Jean (dir.), *Chefs-d'oeuvre des peintres-enlumineurs de Jean de Berry et de l'école de Bourges, Hôtel Cujas, 23 juin-4 septembre 1951*, avant-propos de Julien CAIN, Musées de Bourges, 1951

532. *Les Manuscrits à peintures en France du XIIIe–XIVe s.*, Exposition à la Bibliothèque Nationale de France, 1955, catalogue préfacé par André MALRAUX

533. AVRIL François, LAFAURIE, Jean (dir.), *La librairie de Charles V : Paris, Bibliothèque Nationale*, Catalogue de l'exposition tenue à la Bibliothèque Nationale en 1968, Bibliothèque Nationale, Paris, 1968, 130 pages

534. *Die Parler und der Schöne Stil, 1350-1400*, Cologne, 1979

535. *Les fastes du gothique : le siècle de Charles V. Galeries nationales du Grand Palais, 9 octobre 1981-1er février 1982*, Réunion des Musées Nationaux, 1981

536. DUPEUX Cécile, JEZLER Peter, WIRTH Jean (dir.), *Iconoclasme. Vie et mort de l'image médiévale. Catalogue de l'exposition du Musée d'histoire de Berne, du Musée de l'Œuvre Notre-Dame, des Musées de Strasbourg*, en collaboration avec Gabriele KECK, Christian von BURG et Susan MARTI, Somogy, éditions d'art, Paris, 2001, 454 pages

537. *Sur la terre comme au ciel. Jardins d'Occident à la fin du Moyen Âge. Catalogue de l' Exposition du Musée national du Moyen âge-Thermes de Cluny, 6 juin-16 septembre 2002*, Réunion des Musées Nationaux, Paris, 2002, 255 pages

Index de la bibliographie

ACKERMAN, 1983 *186*
ADNÈS, 1993 *378*
AGAËSSE et SOLIGNAC, 1972 *86*
AGAMBEN, 1977 *424*
AGUADO BLEYE, 1916 *187*
AHSMANN, 1930 *188*
ALARCÓN, s.d. *137*
ALBE, 1996 *76*
ALEMPARTE, 1970 *253*
ALEXANDER, 1983 *496*
ALONSO, 1986 *147*
ALVAR *et al.*, 1999 *148*
AND *164*
ARCANGELI MARENZI, 1968 *189*
ARNAUD DE BONNEVAL, s.d. *83*
ARTILES, 1968 *190*
AUERBACH, 1949-1950 *351*
AVRIL, 1978 *497*
BAI *169*
BALAGUER SÁNCHEZ, 1957 *191*
BALDELLI, 1985 *352*
BALLESTEROS BERETTA, 1984 *192*
BAMBECK, 1967 *193*
BAMBECK, 1978 *194*
BARAUT I OBIOLS, 1949-1950 *195*
BARBIERI, 2005 *353*
BARNAY, 1999 *379, 380*
BARRÉ, 1953 *381, 382*
BARRÉ, 1956 *383*
BARRÉ, 1959 *384*
BARRÉ, 1964 *385*
BARRÉ, 1966 *171, 386*
BARRÉ, 1967 *172*
BARTHA, 1983 *196*
BARTSCH, 1885 *42*
BATES, 1932 *110*
BATTLORI et CALDENTEY, 1948 *130*
BAUM, 1919 *197*
BAUMGARTNER, 1988 *354*
BAVAUD *et al.*, 1960 *81*
BAYNES, 1955 *388*
BAYO, 2004 *173*
BEAUSSART, 1982 *198*
BEAUSSART, 1984 *199*
BEAUSSART, 1989 *200*
BEAUSSART, 1996 *201*
BEAUSSART, 1998 *202*
BEAUSSART, 2003 *203*
BECKER, 1905 *204*
BECKER, 1910 *205*
BEDA, 1969 *120*
BEINERT et PETRI, 1996-1997 *389*
BELTING, 1981 *437*
BELTING, 1998 *438*
BELTING-IHM, 1976 *439*
BENITO RUANO, 1994 *206*
BENOÎT, 1998 *207*
BENOÎT, 2001 *208*
BERETTA, 1999 *1*
BERLIOZ, 2006 *65*
BERLIOZ et EICHENLAUB, 2002 *64*
BERROUARD, 1969-2003 *87*
BERTOLUCCI, 1989 *355*
BESANÇON, 1994 *440*
BÉTÉROUS, 1981 *209*
BÉTÉROUS, 1983 *210*
BÉTÉROUS, 1983-1984 *170*
BETHMANN, 1980 *135*
BETTI, 1997 *211*
BIBLE *90*
BIGLIERI, 1982 *212*
BLACK, 2002 *213*
BLACK, 2003 *214*
BLUMENFELD, 2000 *215*
BODENHEIMER, 1985 *216*
BODENHEIMER, 1993 *217*
BOERIO, 1876 *150*
BOMAN, 1935 *5*
BORELAND, 1983 *218*
BORGEAUD, 1996 *390*
BORNAS, 1968 *22*
BOULNOIS, 2007 *391*
BOUREAU, 2004 *73, 392*
BOYER et MCKEON, 1977 *122*
BRANCIFORTI, 1959 *124*
BRANDIN, 1922 *84*
BRASSEUR, 2006 *393*
BREA, 1987-1989 *356*
BREA, 1996 *92*
BRETEL, 2005 *219*
BURGIO, 1993 *140*
BURGIO, 2001 *2*
BURKARD, 1985 *220*
BURKARD, 1993 *221*
BUZZETTI GALLARATI, 1989 *43*
CAMERON, 1979 *394*
CAMILLE, 1989 *442*
CAMILLE, 1993 *443*
CANAL, 1963 *395*
CANAL, 1968 *69*
CARDENAS, 1995 *222*
CARERI *et al.* *498*
CAROZZI, 1994 *397*
CARROLL, 1983 *398*

CASH, 1996 *223*
CASTETS, 1918 *224*
CAZANAVE, 2000 *225*
CAZELLES, 1978 *226*
CAZELLES, 1986 *227*
CERQUIGLINI, 1988 *357*
CHAILLEY, 1959 *228*
CHASE, 2005 *445*
CHAURAND, 1971 *23*
CHAVES, 1978 *229*
CHEFS-D'ŒUVRE, 1951 *531*
CHOLLET, 1938 *396*
CINGOLANI, 1989 *230*
CLARK, 1992 *358*
CLARK, s. d. *38*
COLETTE, 1992 *399*
COLLET, 1999 *102*
COLLET, 2000 *231*
COLLET, 2003 *232*
COLOMBANI, 1979 *233*
COLOMBANI, 1981 *234*
CONKLIN AKBARI, 1994 *444*
CONNOLLY, 1997 *235*
CONSEILS POUR L'ÉDITION, 2001 *143*
CONSEILS POUR L'ÉDITION, 2002 *144*
CONTINI, 1960 *125*
CORTI, 2006 *236*
COUNET, 2003 *425*
CRANE, 1925 *63*
CROMBIE, 1959 *446*
CROMBIE, 1990 *447*
CUETO, 1889 *34*
DAHAN, 1980 *237*
DARRAS-WORMS *et al.*, 1994 *109*
DE BRUYNE, 1946 *426*
DE GAIFFIER, 1933 *238*
DE GAIFFIER, 1953 *239*
DEAF *149*
DEAN, 1999 *152*
DEES, 1980 *154*
DEES, 1987 *153*
DEONNA, 1955 *400*
DER NERSESSIAN, 1987 *499*
DEVOTO, 1968 *240*
DEYERMOND, 1981 *241*
DICTIONNAIRE DU MOYEN ÂGE, 2002 *145*
DINZELBACHER, 1981 *401*
DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, 2005 *246*
DOSS-QUINBY *et al.*, 2001 *44*
DRAELANTS, s. d. *78*
DRAYSON, 1981 *242*
DREVES, 1886-1922 *108*
DRZEWICKA, 1985 *243*
DRZEWICKA, 1990 *244*
DRZEWICKA, 2001 *245*
DU CANGE *155*
DU VISIBLE À L'INTELLIGIBLE, 2004 *433*
DUBOST, 1993 *359*
DUCROT-GRANDERYE, 1932 *6*
DUFOURNET *et al.*, 1998 *247*
DUNAND *et al.*, 1991 *448*
DUTTON, 1971 *31*
DUTTON, 1973 *248*
DUTTON, 1975 *32*
DUTTON, 1981 *33*
DUTTON *et al.*, 1992 *30*
DUVAL, 1988 *403*
EBEL, 1965 *249*
ECO, 1970 *427*
ECO, 1997 *428*
ERLANDE-BRANDENBURG, 1970 *449*
ERLANDE-BRANDENBURG, 1999 *450*
ESTUDIOS ALFONSÍES, 1985 *250*
EWALD et HARTMANN, 1957 *105*, *106*
FAC SIMILE ESCORIAL, 1979 *494*
FAC SIMILE FLORENCE, 1989 *495*
FARAL, 1923 *360*
FARSIT, 1855 *71*
FASTES DU GOTHIQUE, 1981 *535*
FAUCHEUX, 1981 *251*
FEDERICI VESCOVINI, 2003 *451*
FERREIRA, 1993 *252*
FEW *168*
FIDALGO FRANCISCO, 1993 *254*
FIERO *et al.*, 1989 *45*
FITA, 1885-1888 *74*
FLORY, 2000 *255*
FORSYTH, 1972 *452*
FOURNÈS, 2005 *256*
FRANCO, 2002 *500*
FRANK, 1949 *133*
FREEDBERG, 1999 *404*
FRITZ, 2000 *429*
GALDERISI, 2001 *257*
GALDERISI, 2002 *258*
GALDERISI, 2003 *259*
GARCÍA AVILÉS, 2007 *260*
GARCÍA DE LA FUENTE, 1981 *261*
GARCIA TURZA, 1979 *262*
GARIANO, 1971 *263*
GARNIER, 1988 *265*
GARNIER, 1982-1989 *453*
GARNIER, 1994 *264*
GARNIER, 1995 *266*
GARNIER, 1998 *7*
GARNIER, 2004 *267*
GAUTHIER, 1993 *454*
GEAGEA, 1991 *405*
GEHRKE, 1993 *501*
GERBINO ET ALII, 1997 *435*

GERLI, 1985 *268*
GIMÉNEZ RESANO, 1976 *269*
GIMÉNEZ RESANO, 1978 *270*
GIORDANI, 1994 *455*
GIRÓN NEGRÓN, 2003 *271*
GODEFROY, 1881-1902 *158*
GOKÇEN, 1996 *91*
GREENIA, 1993 *272*
GREGORY, 1994 *89*
GRIEVE, 1993 *273*
GRIPKEY, 1952 *174*
GROS, 1990 *274*
GROS, 1994 *275*
GROS, 2001 *276*
GROSSEL, 2001 *277*
GROSSEL, 2005 *278*
GRUMEL, 1927 *456*
GUERRERO LOVILLO, 1949 *502*
GUGGENÜHL, 1998 *503*
GUIETTE, 1927 *279*
GUIETTE, 1978 *280*
HAKAMIES, 1958 *8*
HASENOHR, 1990 *504*
HECK, 1999 *457*
HELLER, 1975 *281*
HENRY, 1956 *79*
HENRY, 1993 *282*
HUBERT, 1935 *283*
HUBERT, 1982 *458*
HUET, 1902 *101*
HUNT, 2002 *284*
HUNT, 2007 *285*
IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, 1995 *286*
IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, 1997-1998 *287*
ICONOCLASME, 2001 *536*
JACKSON, 2002 *288*
JARDINS, 2002 *537*
JÄRNSTRÖM-LÅNGFORS, 1927 *93*
JAVELET, 1967 *407*
JEANROY, 1894 *46*
JEANROY, 1910 *47*
JEANROY-LÅNGFORS, 1965 *94*
JENNINGS, 1960 *175*
JONAS, 1959 *9*
JORET, 1892 *430*
JUBINAL, 1839-1842 *48*
KASTNER, 1907 *127*
KELLER, 1975 *289*
KINKADE, 1971 *176*
KJELLMAN, 1914 *27*
KJELLMAN, 1921 *290*
KJELLMAN, 1922 *28*
KOENIG, 1937 *96*
KOENIG, 1955-1970 *10*
KOENIG, 1966-1967 *291*
KOENIG, 1978 *292*
KRAEMER, 1950 *11*
KRAEMER, 1953 *12*
KRAEMER, 1960 *13*
KRAEMER, 1966 *49*
KRAUSE et STONES, 2006 *293*
KUNSTMANN, 1971 *294*
KUNSTMANN, 1973 *111*
KUNSTMANN, 1981 *24*
KUNSTMANN, 1982 *3*
KUNSTMANN, 1991 *50*
LABANDE, 1981 *68*
LADNER, 1953 *459*
LAMBOT, 1934 *177*
LAMY, 2000 *408*
LÅNGFORS, 1907 *107*
LÅNGFORS, 1912 *505*
LÅNGFORS, 1916 *506*
LÅNGFORS, 1927-1930 *295*
LÅNGFORS, 1930 *507*
LÅNGFORS, 1933 *296*
LÅNGFORS, 1937 *14*
LÅNGFORS, 1945 *297*
LAPOSTOLLE, 1982 *508*
LARMAT, 1981 *298*
LARMAT, 1985 *299*
LARMAT, 1988 *300*
LAURENTIN, 1988 *460*
LECERCLE, 1987 *461*
LECLERCQ, 1926 *462*
LECLERCQ, 1957 *409*
LECLERCQ ET ALII, 1957-1977 *88*
LECOUTEUX, 1992 *410*
LECOUTEUX, 1996 *411*
LECOY, 1973 *301*
LECOY, 1987-1999 *25*
LECOY DE LA MARCHE, 1877 *66*
LEGGE, 1950 *361*
LEGGE, 1963 *159*
LEMARTINEL, 1975 *302*
LÉONARD, 1996 *362*
LEROND, 1964 *95*
LEVI, 1917 *61*
LEVY, 1894-1924 *160*
LIBRAIRIE DE CHARLES V, 1968 *533*
LINDBERG, 1976 *464*
LISTER, 1928 *104*
LOMMATZSCH, 1913 *303*
LOMMATZSCH, 1920 *138*
LÓPEZ ESTRADA, 1983 *363*
LOZINSKI, 1938 *15*
MAGGIONI, 1998 *72*
MALATO, 1995-1997 *365*
MÂLE, 1908 *465*
MÂLE, 1922 *466*

Manuscrits à peintures, 1955 *532*
Marchand et Baldwin, 1994 *304*
Maria, 1966 *402*
Maria vergine, 2000 *463*
Marie, 1996 *406*
Marienlexikon *387*
Marshall, 1977 *305*
Martin, 1975 *306*
Marullo, 1934 *307*
Matile, 1839 *509*
Matsumura, 2002 *308*
Menendez Pelaez, 1981 *309*
Méon, 1823 *26*
Mérindol, 1992 *510*
Mettmann, 1959-1972 *36*
Mettmann, 1986-1989 *37*
Mettmann, 1987 *310*
Meyer, 1866 *511*
Meyer, 1887 *512*
Meyer, 1891 *51, 513*
Meyer, 1895 *178*
Meyer, 1899 *514*
Meyer, 1900 *515*
Meyer, 1905 *516*
Meyer, 1906 *179, 517*
Micha, 1987 *364*
Michel, 1929 *412*
Michel, 1939 *413*
Michel, 1851 *431*
Micrologus, 1997 *434*
Minervini, 1995 *311*
Miquel, 1971 *467*
Miracles, 1995 *377*
Mokretsova et Romanova, 1984 *518*
Montoya Martínez, 1974 *312*
Montoya Martínez, 1975-1976 *313*
Montoya Martínez, 1981 *314*
Montoya Martínez, 1985a *315*
Montoya Martínez, 1985b *316*
Morawski et Wyremberg, 1934 *317*
Morawski, 1924 *52*
Morawski, 1933 *519*
Morawski, 1935-1941 *180*
Moreau, 1997 *85*
Moreno Bernal, 2004 *318*
Müller, 1987sq *161*
Munk Olsen, 1978 *41*
Muratova, 1971 *520*
Murjanoff, 1965 *319*
Murray, 1918 *131*
Mussafia, 1880 *39*
Mussafia, 1887-1898 *181*
Mussafia, 1894 *320*
Mussafia, 1895 *115*
Mustanoja, 1952 *118*
Naughton, 1998 *521*
Neuhaus, s. d. *75*
Neuhaus, 1886 *4*
Nicée II, 1987 *441*
Newman, 2003 *366*
Nurmela, 1937 *16*
Obrist, 1986 *468*
O' Callaghan, 1998 *321*
Okubo, 2003 *322*
Okubo, 2005 *323*
Omont, 1892 *522*
Oroz Arizcuren, 1972 *126*
Ostrander, 1915 *132*
Oxford Latin Dictionary *157*
Park, 1997 *470*
Parkinson, 2000 *324*
Parler, 1979 *534*
paris et Robert, 1876-1893 *117*
Payen, 1979 *367*
Pérez de Tudela *325*
Pez, 1731 *63*
Pfeffer, 1998 *53*
Philipon, 1901 *162*
Piccat, 2001 *128*
Pinder, 1995 *139*
Pinto-Mathieu, 1998 *368*
Pinto-Mathieu, 2005 *326*
Pomel, 2001 *369*
Ponceau, 1997 *99*
Poncelet, 1902 *182*
Poquet, 1972 *17*
Prangsma-Hajenius, 1995 *114*
Rankka, 1955 *18*
Raynaud, 1882-1885 *327*
Raynaud, 1885 *54*
Raynaud, 1899 *98*
Raynouard, 1838-1844 *163*
Recht et Didier, 1980 *471*
Régnier-Bohler, 1991 *328*
Reichert, 1897 *67*
Ringbom, 1995 *472*
Ripberger, 1985 *121*
Roach, 1939 *370*
Rohaut de Fleury, 1878 *473*
Ronchi, 1956 *474*
Rossi, 2001 *330*
Roth, 1886 *100*
Rouse, 2000 *523*
Russo, 1997 *475*
Rychner, 1990 *371*
Sabbe, 1951 *476*
Sahas, 1986 *477*
Saint-Denis, 2008 *70*
Sánchez Ameijeiras, 2002 *331*
Sandqvist et Zetterberg, 1994 *60*

SANDQVIST, 1996 *55*
SAUGNIEUX, 1977 *332*
SAUGNIEUX, 1978 *333*
SAUGNIEUX, 1982 *334*
SAVOIE, 1933 *56*
SAVOYE, 2006 *524*
SAVOYE, 2008 *335*
SCHEIDEGGER, 2000 *336*
SCHELER, 1866-1867 *57*
SCHELER, 1868 *58*
SCHIAVO, 1890 *337*
SCHILLER, 1971 *478*
SCHINZ, 1907 *338*
SCHMITT, 1946 *82*
SCHMITT, 1987 *479*
SCHMITT, 1990 *432*
SCHMITT, 1996 *480*
SCHMITT, 2001 *481*
SCHMITT, 2002 *482*
SCHWAN, 1884 *339*
SELÁF, 2008 *340*
SERPER, 1964 *97*
SIGAL, 1985 *414*
SIGNORI, 1995 *415*
SINCLAIR, 1965 *113*
SINUÉS RUIZ, 1948 *80*
SKUBISZEWSKI, 1990 *483*
SNOW, 1978 *341*
SOLENTE, 1953 *525*
SÖLL, 1991 *416*
SOUTHERN, 1958 *183*
SPAZIO LETTERARIO, 1999-2005 *151*
STANESCO, 1984 *372*
STIMM, 1955 *116*
STIMM, 1966 *165*
STRANGE, 1851-1857 *62*
STUBBE, 1958 *484*
SWAN, 1977 *141*
SWEETSER, 1974 *112*
SWITTEN, 2006 *342*
SZOVERFFY, 1985 *417*
THÉREL, 1984 *418*
THOMPSON, 1975 *184*
TIHON, 1967 *419*
TILLIETTE, 2003 *373*
TRÄUME IM MITTELALTER, 1989 *469*
TRÉSOR DE LA LANGUE FRANÇAISE *167*
TOBLER-LOMMATZSCH *166*
TRENKLE, 1976 *142*
TROTTMANN, 1995 *420*
TUBACH, 1969 *185*
TUDOR, 2005 *343*
TUDOR, 2006 *344*
ULI BALLAZ, 1974 *345*
ULRICH, 1879 *40*
VAANANEN, 1945 *20*
VAANANEN, 1951 *21*
VAN DEN ABEELE, 2005 *526*
VAN DEYCK, 1976 *346*
VAUCHEZ, 1981 *421*
VAUCHEZ, 1999 *422*
VELAY VALLANTIN, 1992 *347*
VERDIER, 1980 *485*
VERRIER, 1933 *348*
VIANELLO BONIFACIO, 1983 *349*
VILAMO-PENTTI, 1950 *19*
VINCENT, 2004 *423*
VLOBERG, 1930 *486*
VLOBERG, 1938 *487*
VLOBERG, 1954 *488*
VORONOVA et STERLIGOV, 2003 *527*
WALLENSKÖLD, 1907 *350*
WELLEN, 1961 *489*
WHITEHILL, 1976 *528*
WILLIAMS, 1922-1925 *103*
WIRTH, 1989 *490*
WIRTH, 1999 *491, 492*
WOLEDGE, 1975 *529*
WOLFZETTEL, 2002 *374*
WOLTER, 1879 *29*
WUSTEFELD, 1986 *530*
YARZA LUACES, 2003 *493*
ZILTENER, 1989 *375*
ZINK, 2005 *134, 376*
ZIOLKOWSKI, 1986 *77*

Index nominum

Adam de Perseigne, 176, 312, 355, 762, 773, 774
Adhémar de Monteil, 293
Albert le Grand, 459
Ambroise Autpert, 389
Ambroise de Milan, 192
Amédée de Lausanne, 300, 312, 497, 765
Anselme de Cantorbéry, 5, 9, 240, 765, 779, 849, 855
Anselme le Jeune, abbé de Bury-Saint-Edmond, 5, 205, 855, 858, 863
Aristote, 53
Arnaud de Bonneval, 297, 394
Augustin d'Hippone, 14, 43, 44, 48, 50, 52, 60, 65, 70, 78, 171, 194, 458
Bède le Vénérable, 850
Bernard de Clairvaux, 2, 11, 39, 192, 322, 373, 406, 498, 765, 773, 774
Bonvesin della Riva, 18
Césaire d'Heisterbach, 233, 240, 485, 898
Claude de Turin, 10, 455
Conrad d'Eberbach, 850
Denys l'Aréopagite, 455
Dominique d'Evesham, 115, 205, 206, 282, 854, 858, 863
Edmond de Cantorbéry, 83
Elsin de Cantorbéry, 5
Étienne de Bourbon, 898
Everard de Gateley, 204, 221
Flodoard, 850
Fulbert de Chartres, 406
Gautier de Cluny, 850
Gil de Zamora, 898
Gratien, 455
Grégoire de Tours, 222, 849
Grégoire le Grand, 12, 194, 457
Guibert de Nogent, 144, 417, 476, 847, 849
Guillaume de Conches, 53
Guillaume de Malmesbury, 204, 856, 863, 865
Guillaume Durand, 456
Hélinand de Froidmont, 847
Henri Suso, 175
Herbert de Torres, 850
Hériman de Tournai, 847, 858
Hermann de Valenciennes, 252
Hildebert de Lavardin, 850
Hildefonse de Tolède, 765
Hildegarde de Bingen, 773
Honorius Augustodunensis, 144, 190, 330, 774, 779
Hrosthuita de Gandersheim, 850
Hugues de Saint-Victor, 52, 144, 507
Hugues Farsit, 847, 858
Humbert de Romans, 469
Innocent III, 329
Jacopone da Todi, 375
Jacques de Vitry, 877
Jacques de Voragine, 233, 898
Jean Damascène, 60, 459
Jean de Coutances, 847
Jean de Mailly, 485
Jean de Meun, 28, 415
Jean Gobi, 857
Jean Gobius, 233
Jean Herolt, 898
Jean le Conte, 17
Jean le Marchant, 46
Jean Mansel, 18
Jean Miélot, 17
Jean Pucelle, 20, 292
Jean Renart, 188
Jérôme, 4
Jonas d'Orléans, 10
Lambert le Bègue, 195
Maître de l'Hôpital, 111
Nicole Bozon, 18
Nigellus de Longo Campo, 858, 868
Ogier de Locedio, 373
Paschase Radbert, 1, 4, 849
Philippe de Thaon, 100
Philippe le Chancelier, 459
Pierre Abélard, 11
Pierre Comestor, 876
Pierre Damien, 335, 849
Pierre de Celle, 355
Pierre le Vénérable, 850
Pierre Lombard, 60
Potho, 851
Radbod de Tournai, 1

Radbod II, évêque de Tournai et de Noyon, 849
Ramon Llull, 18
Reclus de Molliens, 18, 28, 75, 173, 300, 312
Robert le Chartreux, 18
Rupert de Deutz, 190
Rutebeuf, 18, 28
Sigebert de Gembloux, 1, 849
Thomas, 79
Thomas d'Aquin, 11, 40, 459
Thomas de Cantimpré, 153, 485
Vincent de Beauvais, 206, 230, 857
Wace, 252
Walafrid Strabon, 459
Watriquet de Couvin, 28

Table des illustrations

Ill. 1- Besançon, Bibl. mun., 551, f. 32v
Ill. 2- Florence, Bibl. naz., Banco Rari 20, f. 21v
Ill. 3- San Lorenzo del Escorial, Real Biblioteca, T.j.1, f. 39r
Ill. 4- Besançon, Bibl. mun., 551, f. 80r
Ill. 5- Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9, f. 127v
Ill. 6- Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 143v
Ill. 7- Besançon, Bibl. mun., 551, f. 11v
Ill. 8- Besançon, Bibl. mun., 551, f. 13r
Ill. 9- La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 27r
Ill. 10 - San Lorenzo del Escorial, Real Biblioteca, T. j. 1, f. 44r
Ill. 11- Bruxelles, Bibl. roy., 10747, f. 201v
Ill. 12- Paris, Bibl. nat., fr. 1533, f. 225r
Ill. 13- Paris, Bibl. nat., fr. 1533, f. 236r
Ill. 14- Paris, Bibl. nat., fr. 1533, f. 100v
Ill. 15- Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9, f. 103v
Ill. 16- Bruxelles, Bibl. roy., 10747, f. 67v
Ill. 17- Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204, f. 104v
Ill. 18- Bruxelles, Bibl. roy., 9229, f. 14v
Ill. 19- Paris, Bibl. nat., fr. 25532, f. 41r
Ill. 20- Paris, Bibl. nat., fr. 1533, f. 82r

Table des matières

Introduction **1**

Présentation du corpus *19* Normes d'identification et de citation des textes *30* Table des abréviations *31*

Première partie. Des images et des mots **33**

Chapitre 1- Images et vision : considérations lexicales et théoriques **37**

Videre *41* L'héritage augustinien *43*, Visio corporalis. Le débat au XIIIe siècle *52*, Videri *53* ; Similitudo *59* ; Forma et Figura *66* ; Imago, Majestas *71*

Chapitre 2 - Donner à voir Marie : typologie des images mariales **79**

Les images cultuelles *80* Place des images dans les collections de miracles *82*, Matières, formes et emplacements *98* ; Visions et apparitions *125* Catégories modernes, indifférenciations anciennes *126*, Place des mariophanies dans les différentes collections *131*, Circonstances des mariophanies *136*; L'image, la mariophanie et la sainte *152* Remémoration *152*, Possession *154* Procuration *156*

Deuxième partie. Fleurs **169**

Chapitre 3. « Rosa das rosas e Fror das frores » **173**

Vierges aux fleurs *175*; La rose et le lis *176*; De la terre au ciel *189* ; Hortus conclusus et profusus *192* ; Champ de fleurs et chapel de roses *196*

Chapitre 4. Les recueils miraculaires **203**

Une tradition anglo-normande ? *203* Le Gracial d'Adgar *204*, La Deuxième collection anglo-normande *215* ; Les traductions continentales dépendant d'un modèle latin prédominant *225* Gonzalo de Berceo *226*, La collection en prose provençale *229*, Les Miracoli della Vergine *231*, Gautier de Coinci et les Miracles de Nostre Dame *233* ; Les traductions continentales dépendant de plus d'un modèle *244*, Vie des Pères *244*, Cantigas de Santa Maria *246*, La collection lyonnaise *250*, Jean de Saint-Quentin *253*

Troisième partie. D'or **257**

Chapitre 5. Notre-Dame **261**

La dame courtoise *262* ; La souveraine temporelle *266* ; La souveraine de l'univers *277* ; La Sedes Sapientiae *282* ; Salve Regina *291*

Chapitre 6. Éclats et transparences **295**

La parure de la reine *296* ; Splendeur de la lumière divine *299* ; Ave Stella Maris *320*

Chapitre 7. Marie et la Trinité **329**

Confessions trinitaires *330* ; Marialisation(s) *333* ; La Vierge-Église ou le Conseil Éternel *335* ; Esprit invisible, Vierge visible ? *339*

Quatrième partie. De lait **351**

Chapitre 8. La Vierge Mère **355**

L'enseignement de la statuaire *356* ; Signes de la maternité virginale *363* L'Annonciation *363*, La virginité ante partum, in partu, post partum *365* ; Préfigurations de la Vierge de douleur *371* La Vierge au pied de la Croix *371*, Les tourments imposés à l'Enfant de pierre *375*

Chapitre 9. Le sein maternel **379**

Mère d'abondance *380* ; Mère de miséricorde *386* Vestiges des déesses vindicatives *387*, Marie avocate *389*, Les pouvoirs prophylactiques de Marie *394* ; Les lactations *403*

Chapitre 10. Mariophanie et façonnement de l'homme nouveau **409**

Corps de l'homme, corps de la sainte *410* ; L'homme nouveau *417* Mains purifiantes *419*, Mains modelantes *423*, Accessus ad Paradisum *428*

Cinquième partie. De miel **431**

Chapitre 11. Prier Marie **437**

Dévotions sans image *437* Traces d'iconoclasme *437*, Les dévotions sans support iconique *444*, Les jours de jeûne et de repos *444*, Les heures *448* ; Dévotions à l'image : points de vue théologiques *450* ; Prières d'adoration *455* Quelque enseignement du vocabulaire abstrait ? *456*, Une exigence de pureté *458*,

Un discours *462*, Une gestuelle *464*, Des offrandes *467* ; Incubation et imposition : l'imago sacra *470* Genèse de l'image sainte *470*, Le contact physique avec l'objet *473* ; Salutation : la sainte conversation *478* Variations d'un texte majeur *478*, Le rosaire *481*

Chapitre 12. Oraison est pleine de miel 487

Dévotion et fin'amor *491* ; L'héritage de la spiritualité monastique *496* Douceur, plaisir et joie *501*

Conclusion..... 507

Annexe 1- Liste des motifs étudiés..... 525

Annexe 2- Relevé des signes de la présence mariale 605

Adgar, *Gracial* *605*; Gautier de Coinci, *Miracles de Nostre Dame* *610*; *Vie des Pères* *626*; *Deuxième collection anglo-normande* *631* ; Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora* *640* ; Alphonse X, *Cantigas de Santa María* *644* ; *Collection lyonnaise* *688* ; *Collection en prose provençale* *713* ; Jean de Saint-Quentin, *Dits* *714* ; *Rosarius* *719* ; *Miracoli della Vergine* *725*

Annexe 3 – Les épithètes mariales 713

Abeille *731* ; Abondance *731* ; Amandier / amande *731* ; Amie *731* ; Amie de Dieu *731* ; Ange *732* ; Anneau *732* ; Arche d'alliance *732* ; Armoire *732* ; Armoise *732* ; Aube *732* ; Aubépine / épine *733* ; Avocate *733* ; Balais *733* ; Baleine *733* ; Bateau *733* ; Baume *733* ; Bâton *733* ; Belle *734* ; Bergère *734* ; Bienheureuse *734* ; Bien née *735* ; Boîte à onguent *735* ; Bonne *735* ; Brebis *735* ; Buisson *735* ; Calandre *735* ; Cannelle (Cinnamomum) *735* ; Cèdre *735* ; Céleste *736* ; Célidoine *736* ; Chambre de Dieu *736* ; Chambre du Saint-Esprit *736* ; Chameau *736* ; Château / Forteresse *736* ; Ciel *736* ; Cigogne *737* ; Clarté *737* ; Clé du Ciel *737* ; Colombe, tourterelle *737* ; Conduit (Aquaeductus) *737* ; Conseillère *738* ; Consolation *738* ; Corail *738* ; Corbeille *738* ; Couronne *738* ; Couronnée *739* ; Courtoise *739* ; Couverture *739* ; Cygne *739* ; Cyprès *739* ; Dame *739* ; Dame (échecs) *749* ; Dame de pitié *749* ; Dame du ciel *749* ; Dame du monde *750* ; Dame du Paradis *751* ; Dé *751* ; Demeure du Saint Esprit *751* ; Demoiselle *751* ; Divine *751* ; Douce 752 ; Eau *753* ; Écu *753* ; Églantier *753* ; Échelle *754* ; Émeraude (Smaragdus) *754* ; Encens *754* ; Ente *754* ; Épice *754* ; Épicière *754* ; Épouse de Dieu *754* ; Escarboucle (Carbunculus) *755* ; Esther *755* ; Étoile (Stella) *755* ; Étoile de mer (Stella maris) *756* ; Faucon *756* ; Fenêtre (Fenestra) *756* ; Fenouil *756* ; Fille de Dieu *756* ; Fille de Jérusalem *757* ; Fille et épouse *757* ; Fleur *757* ; Fleuve *758* ; Fontaine *758* ; Fontaine de grâce (Fons gratiae) *759* ; Fontaine de miséricorde (Fons misericordiae) *759* ; Franche *759* ; Fronde de David *759* ; Galactide *760* ; Galaxie *760* ; Galbanum

760 ; Garde *760* ; Gardienne de l'ordre (dominicain) *760* ; Gemme (Gemma) *760* ; Glorieuse *760* ; Grenade *762* ; Grenier *762* ; Guide *762* ; Hirondelle *762* ; Horloge *762* ; Humble *763* ; Hysope *763* ; Impératrice *763* ; Jardin clos *763* ; Joie *764* ; Judith *764* ; Juste *764* ; Kabrates *764* ; Lait *764* ; Laitue *764* ; Lampe *764* ; Lande *764* ; Laurier *764* ; Lime *765* ; Lis *765* ; Lit *765* ; Lumière (Lux) *765* ; Lune (Luna) *766* ; Maison *766* ; Mandragore (Mandragora) *766* ; Marguerite *766* ; Marraine *766* ; Mauve *766* ; Médecin *766* ; Médecine *767* ; Médiatrice *767* ; Mélochite *768* ; Menthe *768* ; Mer *768* ; Mère *768* ; Mère de beauté *769* ; Mère de chasteté *769* ; Mère de concorde *770* ; Mère de Dieu *770* ; Mère de douceur *775* ; Mère d'espérance *775* ; Mère de foi *775* ; Mère de gloire *775* ; Mère de grâce *775* ; Mère de grandeur *775* ; Mère d'honneur *775* ; Mère de justice *775* ; Mère de liberté *776* ; Mère de lumière *776* ; Mère de miséricorde / Mère de pitié *776* ; Mère de paix *777* ; Mère du Roi… *777* ; Mère de sagesse *779* ; Mère de Salut *779* ; Mère du Soleil de Justice *779* ; Mère et fille de Dieu *779* ; Mère et fille de roi *780* ; Mère et vierge *780* ; Messagère 781 ; Miel *781* ; Miroir *782* ; Montagne *782* ; Moule de tous biens *782* ; Muguet *782* ; Mûrier *782* ; Myrthe *782* ; Noble *782* ; Nourrice 783 ; Oignon *783* ; Olivier 783 ; Palais *783* ; Palmier *783* ; Panthère *783* ; Paradis 783 ; Persil *783* ; Pilier *784* ; Pin 784 ; Piscine *784* ; Plantain *784* ; Pont *784* ; Port *784* ; Porte close *785* ; Porte-étendard (Vexillifera) *785* ; Porte de Paradis *785* ; Portier de Paradis *786* ; Pleine de Grâce *786* ; Pré fleuri *786* ; Précieuse *786* ; Puits *786* ; Rachel *786* ; Racine *787* ; Rafraîchissement *787* ; Rédemptrice *787* ; Refuge *787* ; Reine *787* ; Reine des anges *791* ; Reine du Ciel *791* ; Reine du Paradis *792* ; Reine de pitié *792* ; Reine spirituelle *793* ; Reliquaire *793* ; Rive *793* ; Rose *793* ; Rosée *794* ; Rossignol *794* ; Safran *794* ; Salamandre *794* ; Sans pareille *794* ; Sarah *795* ; Sauveur des âmes *795* ; Secours *795* ; Sénevé *795* ; Serpentine *795* ; Servante *795* ; Sœur 796 ; Soleil (Sol) *796* ; Source *796* ; Tabernacle *796* ; Temple *796* ; Tente *797* ; Terre *797* ; Toison de Gédéon *797* ; Tortue *797* ; Tour *797* ; Trésor 797 ; Trésorière *798* ; Trône *798* ; Vase *798* ; Verge *798* ; Verger *799* ; Vêtement *799* ; Vie *799* ; Vieille et jeune *799* ; Vierge 799 ; Vigne *807* ; Violette *807* ; Voie *807*

Annexe 4- Textes 799

Théophile, la profession de foi *809* Paul Diacre *809*, Adgar *809*, Gautier de Coinci *810*, *Deuxième collection anglo-normande* *811*, Gonzalo de Berceo *811*, *Collection lyonnaise* *811* ; Abbesse grosse *803* P.1163 et 1618 *803*, P.164 et 562 *804* Adgar *806* Gautier de Coinci *809* Deuxième collection anglo-normande, XIII *814*

Annexe 5 – Les recueils latins.....845

État de la question *821* ; Les noyaux primitifs *830* ; La première synthèse : Guillaume de Malmesbury *836* ; La troisième génération

838 ; Les collections mixtes *846* ; Les rédactions éloignées des origines anglaises *865*

Annexe 6- Index des manuscrits du corpus 899

Bibliographie..... 937

Corpus *903* ; Autres textes antiques et médiévaux *908* ; Dictionnaires, études linguistiques, ouvrages de référence *911* ; Travaux sur la genèse et la structure des collections miraculaires *912* ; Commentaires et études sur la littérature mariale romane *913* ; Études littéraires autres *923* ; Théologie et spiritualité *925* ; Histoire sociale et culturelle *928* ; Les images, théorie et pratique *929* ; Bibliographie sur les manuscrits *932* ; Catalogues d'expositions *935* Index de la bibliographie *971*

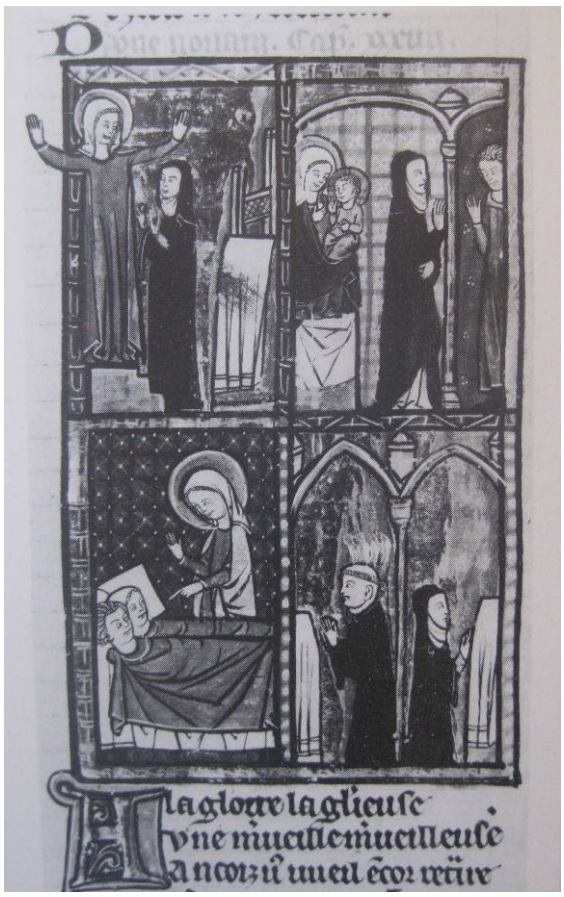
Index nominum..... 965
Table des illustrations 967
Table des matières 969

Ill. 1 Besançon, Bibl. mun., 551, f. 32v

Ill. 2 Florence, Bibl. naz., Banco Rari 20, f. 21v

Ill. 3- San Lorenzo del Escorial, Real Biblioteca, T.j.1, f. 39r

Ill. 4- Besançon, Bibl. mun., 551, f. 80r



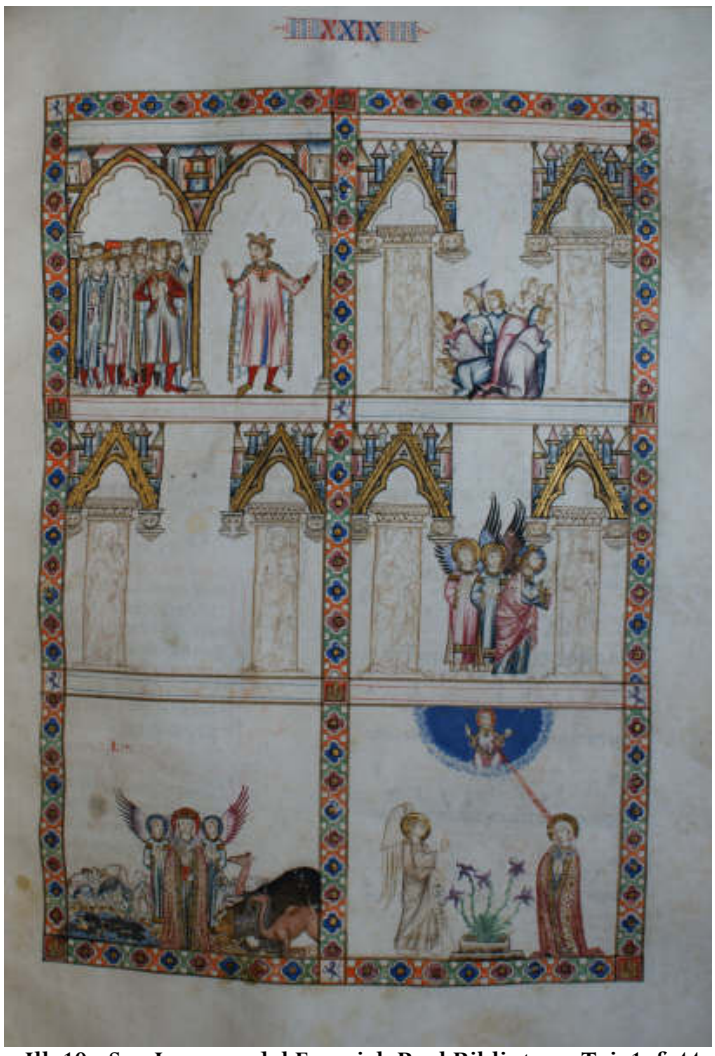
Ill. 5- Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9, f. 127v

Ill. 6- Paris, Bibl. nat., fr. 22928, f. 143v

Ill. 7- Besançon, Bibl. mun., 551, f. 11v

Ill. 8- Besançon, Bibl. mun., 551, f. 13r

Ill. 9- La Haye, Bibl. roy., 71 A 24, f. 27r



Ill. 10 - San Lorenzo del Escorial, Real Biblioteca, T. j. 1, f. 44r

Ill. 11- Bruxelles, Bibl. roy., 10747, f. 201v

Ill. 12- Paris, Bibl. nat., fr. 1533, f. 225r

Ill. 13- Paris, Bibl. nat., fr. 1533, f. 236r

Ill. 14- Paris, Bibl. nat., fr. 1533, f. 100v

Ill. 15- Saint-Pétersbourg, Nat. Libr., fr. f. v. XIV 9, f. 103v

Ill. 16- Bruxelles, Bibl. roy., 10747, f. 67v

Ill. 17- Paris, Bibl. de l'Arsenal, 5204, f. 104v

Ill. 18- Bruxelles, Bibl. roy., 9229, f. 14v

Ill. 19- Paris, Bibl. nat., fr. 25532, f. 41r

Ill. 20- Paris, Bibl. nat., fr. 1533, f. 82r