

Oliviana

Mouvements et dissidences spirituels XIIIe-XIVe siècles

5 | 2016

Etudes

In vulgari nostro

Présence et fonctions du vernaculaire dans les œuvres latines d'Olivi

ANTONIO MONTEFUSCO ET SYLVAIN PIRON

Résumés

Français English Italiano

Une particularité des textes latins d'Olivi, notamment de ceux produits dans le cadre d'un enseignement, tient à la fréquence avec laquelle sont employés certains termes vernaculaires. Avant de procéder à un examen des plus importants de ces passages, cet article étudie le contexte des deux uniques références au nom d'Olivi en vernaculaire, *fray Peyre Joan*, par le troubadour Raimon de Cornet ou dans des dépositions devant l'inquisition catalane. Cet usage du vernaculaire révèle une théorie implicite du rapport entre les langues chez Olivi qui est, pour finir, confronté à la pratique linguistique de Dante Alighieri.

One peculiar feature of Peter John Olivi latin works, and especially those produced in relation to his teaching duties, owes to the frequent use of vernacular words. Before examining the most important of such passages, this article discusses the two reference to Olivi's name in vernacular, as *fray Peyre Joan*, by the Troubadour Raimon de Cornet or in Catalan inquisition material. Olivi's use of the vernacular reveals an implicit theory of the relationship between languages that is eventually compared with the linguistic practice of Dante Alighieri.

Nei testi latini di Olivi, e specialmente quelli legati all'insegnamento, si riscontra con una certa frequenza l'uso di termini in volgari. Prima di procedere a un esame delle più importanti di queste inserzioni, quest'articolo studia il contesto in cui compare il nome di Olivi in volgare (*fray Peyre Joan*), nei testi del trovatore Raimon de Cornet o nelle deposizioni davanti all'inquisizione catalana. I passaggi in volgare nei testi latini vengono studiati in relazione alla teoria implicita del rapporto tra lingue in Olivi, che viene infine confrontata con la prassi linguistica di Dante.

Indexation

Mots-clés : Firenze Bibl. Medicea-Laurenziana Santa Croce Plut. X dextr. 8, Firenze BNC Conv. soppr. B.VII.116, Firenze BNC Magliabech. XXXIV. 76, Olomouc Knihovna Metropolitní Kapituly cod. 291, Padova Biblioteca Universitaria 1540, Paris BNF Doat 27, Paris BNF Doat 28, Pesaro Biblioteca Oliveriana cod. 1444, Sevilla Biblioteca Capitular y Colombina 325 (7-1-

Texte intégral

- 1 Avec Maître Eckhart, Pierre de Jean Olivi est l'un des rares théologiens médiévaux de formation universitaire qui ait largement touché un public laïc par des textes diffusés en langue vernaculaire. Dans son cas, ce ne sont pas des sermons mais des opuscules transmettant des conseils spirituels qui ont été conservés¹. Une autre différence entre les deux théologiens tient au fait que l'émergence de la langue vulgaire n'est pas un trait tardif de son mode d'expression, ni l'indice d'une rupture avec les formes scolastiques. Au contraire, au fil de ses œuvres latines, et particulièrement de ses commentaires bibliques, le recours à des mots ou des expressions en vernaculaire est habituel. Le cas n'est pas unique dans les productions universitaires², mais c'est le caractère systématique et réfléchi de cet usage qui est frappant. Ce recours à l'occitan ne se résume pas à une simple fonction d'illustration ponctuelle d'un discours savant. Il tient également un rôle au sein d'une réflexion linguistique qui accorde une place notable à la langue vulgaire.
- 2 Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous a semblé utile d'explorer un paradoxe. De nombreuses œuvres d'Olivi ont été lues et traduites en vernaculaire ; outre les quelques textes conservés dans deux précieux manuscrits d'Assise et de Todi³, il faut également rappeler les traductions employées par les béguins de Languedoc qui n'ont pas survécu à la répression inquisitoriale des années 1320⁴. Pourtant, les attestations de son nom en vernaculaire sont rares et n'ont guère retenu l'attention des historiens. Les deux contextes dans lesquels ce nom apparaît – dans un échange entre troubadours ou dans des interrogatoires d'inquisition – méritaient de recevoir un examen détaillé.

Le nom occitan d'Olivi

Les tensons de Raimon de Cornet

- 3 Le déroulement exact de la vie du troubadour toulousain Raimon de Cornet demeure encore incertain, mais les grandes lignes en sont pourtant claires⁵. Plusieurs de ses compositions poétiques démontrent un engagement en faveur des franciscains Spirituels de Languedoc qui n'a pas été renié après son entrée dans l'ordre cistercien. L'une des pièces les plus importantes qui en fasse état est une longue lettre adressée à Guiral Ot, datée de 1330, peu après l'élection de ce dernier à la tête de l'ordre des frères mineurs⁶. Le nouveau ministre général avait enseigné au couvent toulousain pendant une dizaine d'années au moins, entre 1315 et 1326⁷. Raimon était lui aussi une figure marquante sur la scène littéraire très active de la même ville⁸. Les deux sphères n'étaient pas étanches l'une à l'autre, comme le montre le cas de Géraud du Pescher, théologien franciscain et auteur d'un poème prophétique en vernaculaire dans la décennie suivante⁹. Il est donc possible que Raimon ait personnellement connu Guiral, et que l'élection de ce dernier à la tête de l'ordre ait fourni l'occasion au poète d'exprimer ce qu'il avait à dire sur l'état de l'ordre, en dénonçant les religieux indignes de leur vocation :

Por qu'ieu veulh atersi

Lo mal qu'ieu say de lor

Tot dire, per amor

(Car je veux également tout vous dire du mal que je sais d'eux, par amour, comme je vous en ai dit le bien.)

- 4 En raison de dommages matériels importants subis par le manuscrit, près de la moitié de la lettre est perdue. Dans les dernières lignes, avant de conclure, Raimon rappelle qu'il a lui-même porté l'habit, pendant exactement huit mois et neuf jours, en souffrant mille maux de la part de ces frères cruels qu'il dénonce à présent¹¹. Les deux colonnes qui précèdent ces vers sont malheureusement trop abimées pour qu'on puisse en déchiffrer le texte¹². La construction de l'épître suggère toutefois que cette dernière section faisait également office de justification de ce départ qui avait dû être fracassant. Une tenson, sans doute de peu antérieure à cette lettre, avait opposé Raimon à Guilhem Alaman, chevalier de l'Albigeois. Alors que Raimon raillait la retraite prise par l'homme de guerre, ce dernier l'interpelait en retour au sujet de ce très bref séjour parmi les franciscains :

E digatz me cum los frayres menors

Avetz layshatz, ni fag tan gran otratge

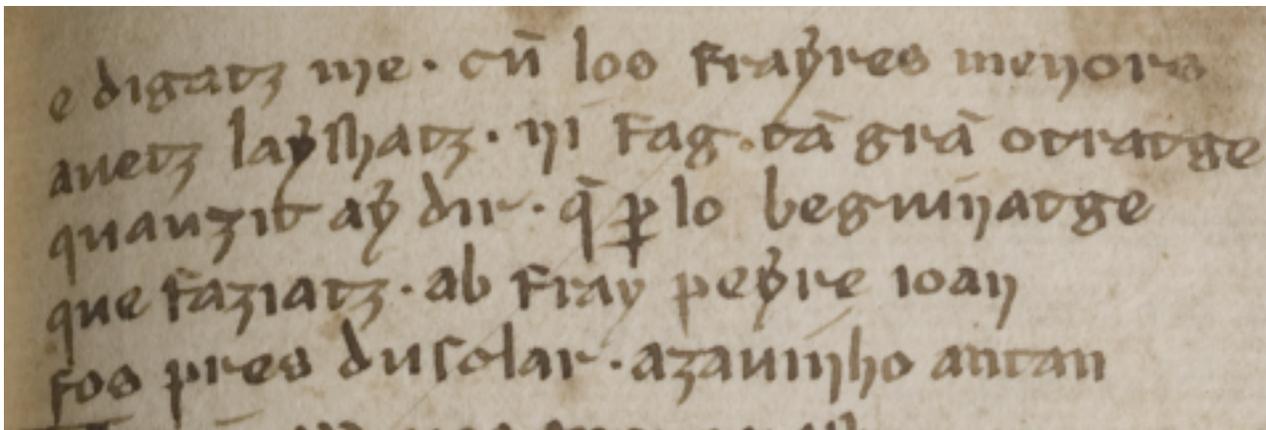
Qu'auzit ay dir que per lo beguinatge

Que faziatz ab fray Peyre Joan

Fos pres d'usclar az Avinho autan.

(Et rappelez-moi comment vous avez quitté les frères mineurs et produit un si grand scandale, car j'ai entendu dire qu'en raison du béguinage que vous fîtes auprès de Pierre Jean, vous avez manqué d'être brûlé naguère à Avignon.)

Toulouse, Bibliothèque Municipale, ms. 2885, f. 30r.



- 5 Cette strophe est remarquable à plusieurs égards, et tout d'abord parce qu'elle fournit la première attestation du nom que portait dans sa langue maternelle celui qui signait *Petrus Johannis Olivi* ses lettres rédigées en latin¹³. L'interprétation historique de ce passage est cependant délicate. En prenant au sens obvie l'allusion à un risque de périr sur le bûcher, on pourrait y voir une référence précise aux événements de 1317-18 : la convocation à Avignon des frères rassemblés dans les couvents de Narbonne et Béziers, dont certains s'étaient enfuis de couvents de la province d'Aquitaine, puis l'enquête aboutissant à la condamnation et l'exécution de quatre d'entre eux à Marseille¹⁴. Il serait effectivement concevable qu'à cette époque, le jeune Raimon ait quitté l'ordre avant le terme de son année de noviciat et qu'il ait ensuite mené une carrière de chapelain de cour avant de rejoindre la maison cistercienne de Pontaut dans les années 1330. Cette solution n'est toutefois pas totalement satisfaisante. Le *gran otratge* qu'évoque Guilhem Alaman suggère un scandale public plus notable qu'une simple erreur de jeunesse. Dans une autre tenson, d'une date postérieure, Peire de Ladils évoque à son tour ce qui lui semble être une dégradation de l'état religieux de Raimon, devenu « moine blanc rustique », alors qu'il l'avait vu auparavant en frère mineur, « courtois et beau »¹⁵. L'activité toulousaine de Peire de Ladils, originaire de

Bazas, n'est pas attestée avant 1325. Il ne faut peut-être pas le prendre au pied de la lettre quand il dit avoir vu Raimon vêtu de gris, mais ce vers signale du moins que cette image était devenue légendaire. L'intéressé lui-même revendique son passé franciscain, notamment dans une composition adressée à Regina de Got, comtesse d'Armagnac et petite-nièce du pape Clément V¹⁶. Le décès de la jeune comtesse en 1325 permet de fixer à cette année au plus tard la date du bref passage du troubadour dans l'ordre. L'éclat qu'a pris ce noviciat interrompu pourrait donc tenir au fait que l'événement s'est déroulé à une époque où Raimon était déjà un personnage en vue, peu avant 1325. La vigueur de la répression menée par les inquisiteurs dominicains de Carcassonne et Toulouse à ce moment précis rend cette hypothèse contre-intuitive, mais on ne peut totalement l'écarter. La répression voulue par Jean XXII et mise en œuvre par les inquisiteurs accentuait encore les attentes eschatologiques et pouvait ainsi fournir une incitation paradoxale à s'engager pour défendre la cause¹⁷. Dans cette hypothèse, la référence de Guilhem Alaman à « Avignon » devrait se comprendre comme désignant globalement les actions orchestrées par la papauté.

6 Quelle que soit la date exacte de son noviciat, le plus grand scandale suscité par Raimon ne tient pas tant à son apostasie qu'à sa revendication d'avoir été lié au courant condamné et d'en défendre encore les positions en dénonçant l'abus des richesses dans l'Église et dans l'ordre franciscain. Il avait assurément été attiré chez les frères mineurs par le projet de vie évangélique formulé par Olivi, en dépit de la persécution que subissaient ses disciples. Quelques années plus tard, Jean de Roquetaillade allait suivre le même parcours pour les mêmes raisons, également à Toulouse¹⁸. La référence à *fray Peyre Joan*, disparu depuis un quart de siècle, fonctionne par métonymie pour désigner l'ensemble du mouvement des Spirituels et béguins, mais elle exprime clairement le rôle central que continuait d'y tenir son œuvre doctrinale. La personne d'Olivi n'était pas oubliée, pas davantage que certains de ses écrits qui circulaient dans le milieu toulousain. Les *Leys d'Amors*, art poétique composé par Guilhem Molinier, chancelier du *Consistori del gai saber*, entre 1325 et 1348, propose en guise d'exemple une adaptation en vers du *Cavalier armat*¹⁹. Il était cependant périlleux de se réclamer d'un auteur condamné. Il n'est donc pas surprenant que la seule mention de son nom soit prononcée à l'encontre d'un de ses partisans. L'emploi du mot *beguinatge* est lui aussi hautement significatif. En se référant à la forme qu'avaient prise les communautés laïques inspirées par le message d'Olivi, Guilhem Alaman trouve un habile moyen d'ironiser sur la légèreté de Raimon dont la vocation n'a pas même duré toute une année.

Le nom d'Olivi dans les registres de l'inquisition

7 Cette unique occurrence écrite du nom de *fray Peyre Joan*, dans l'échange entre les deux poètes, n'a rien d'une anomalie. L'allusion ponctuelle qu'y fait un troubadour, totalement étranger au mouvement franciscain, révèle la place que le théologien avait occupé dans la discussion publique en Languedoc au cours des premières décennies du xive siècle, en raison de l'impact social de ses propositions et des controverses qu'elles avaient suscitées. La rareté des attestations écrites de son nom doit bien entendu être rapportée à la succession des interdictions et des condamnations frappant la diffusion de ses œuvres depuis 1299. Sa présence est en revanche massive dans une source bien différente, celle que constituent les dépositions des béguins et leurs sentences de condamnation dans les années 1320. Répondant à des questions insérées dans le formulaire des inquisiteurs, la plupart d'eux admettent leur dévotion au « saint père » et leur adhésion à sa « doctrine » qu'ils considèrent lavée de toute accusation d'hérésie par le Concile de Vienne²⁰. Certains reconnaissent avoir participé à des séances de lecture collective d'extraits de ses œuvres traduites en occitan²¹.

8 Si les minutes sont habituellement enregistrées en latin, les interrogatoires étaient

menés en vernaculaire et c'est également dans cette langue que les déclarations étaient lues et relues aux inculpés pour qu'ils confirment les propos qui leur étaient attribués²². Toutefois, de façon inhabituelle, deux registres de l'inquisition de Carcassonne pour les années 1323-29 laissent régulièrement affleurer quelques mots en occitan²³. Le notaire qui les a tenu, Mennet de Robécourt, était originaire du diocèse de Toul²⁴. Son extranéité à la langue d'oc l'a peut-être rendu plus sensible aux particularités d'expressions vernaculaires que le latin ne restituait pas suffisamment. Si les termes qu'il reproduit correspondent à ce qu'il a entendu, cela démontrerait que pour se faire comprendre, les inculpés faisaient l'effort de parler un occitan contaminé par la langue d'oïl, ce que le notaire décrit comme étant du « français » (*gallice*). Les termes qu'il reproduit dans leur langue d'origine peuvent être une expression frappante, telle que la qualification du mariage comme un « bordel privat »²⁵. Ce sont parfois des phrases entières²⁶. Il arrive que ces expressions soient suivies de leur traduction en latin, mais pas de façon systématique²⁷. Ces tournures ne sont pas choisies par hasard. Il s'agit à chaque fois d'enregistrer des propos rapportés par les déposants, qu'ils disent avoir prononcés ou entendus. En notant ces citations dans leur littéralité, le notaire retient des paroles qui peuvent valoir comme preuves de croyances douteuses ou d'un simple dissentiment. Le cas de Prous Boneta est particulièrement frappant. Dans sa longue déposition, les quelques passages transcrits en langue vulgaire proviennent uniquement des seuls propos rapportés qu'elle cite au fil de son interrogatoire, en l'occurrence, les paroles que le Christ lui adressait dans ses révélations²⁸. Dieu lui parlait dans sa langue maternelle et c'est la singularité de ce discours privé que l'inquisiteur et son notaire étaient soucieux de capter. Les mêmes traits se retrouvent dans d'autres procédures contemporaines, par exemple, dans les dépositions produites en 1310 lors du procès intenté *post mortem* contre Boniface VIII²⁹. Ce recours au vernaculaire pour préserver des morceaux d'oralité ne constitue pas un résultat surprenant. Les plus anciennes traces écrites d'occitan dans des actes de la pratique apparaissent dans une abondante série de documents qui, depuis la fin du ^xe siècle, enregistrent des serments en prononcés langue vulgaire, en les enserrant dans un formulaire en latin³⁰.

9 Un procès plus tardif, instruit en 1345 contre des béguins de Vilafranca del Penedès, à l'ouest de Barcelone, témoigne d'un enchevêtrement des langues de nature différente. L'enregistrement d'un interrogatoire classiquement transcrit en latin bascule en catalan au moment où les inquisiteurs dominicains procèdent à une confrontation entre deux béguins, soupçonnés d'avoir participé à la diffusion d'écrits d'Olivi. Après avoir entendu la déposition de Francesc Joan, Ramon Cuch déclare que les faits rapportés, « en partida era vera e en partida falsa ». Les explications qu'il donne sont alors intégralement notées en vernaculaire. C'est ainsi qu'on peut l'entendre parler de « l'escriptura de frare Pere Johan »³¹. À nouveau, seul un hasard documentaire nous permet d'entendre la langue dans laquelle les béguins de Catalogne désignaient le théologien de Narbonne dont les écrits continuaient à inspirer leur action près d'un demi-siècle après sa mort.

10 En occitan, le patronyme ('fils de Jean') n'a pas besoin d'être exprimé par la flexion du génitif. Par imitation, cette flexion s'est progressivement perdue dans la forme latine de son nom. L'erreur est commune dans l'historiographie où la forme *Petrus Johannes* apparaît depuis le début du ^{xv}e siècle, dans la chronique de Nicolas Glassberger³². Dès le milieu du ^{xiv}e siècle, c'est déjà ainsi que la troisième génération de ses disciples désignait habituellement leur inspirateur. Cette forme est par exemple employée par le compilateur du manuscrit de Pesaro, qui avait pourtant largement accès à des textes originaux, issus d'une bibliothèque transportée depuis Narbonne³³. L'habitude d'indiquer le nom de l'auteur par les seules initiales « P. Io. » pouvait certes constituer une source de confusion. Mais cette modification est surtout le signe que la mémoire du nom était essentiellement conservée par une transmission orale de la forme vernaculaire *Peyre Joan*, devenue *Pier Giovanni* en italien. C'est cette désignation qui a

ensuite été relatinisée en *Petrus Johannes*³⁴.

11 Le nom de famille *Olivi* vient plus rarement s'ajouter à cette forme brève. Il est toutefois utilisé à de nombreuses reprises dans les interrogatoires de Bernard Gui³⁵ et plus sporadiquement dans les registres de l'inquisition de Carcassonne³⁶. Face à la banalité du prénom et du patronyme, il était essentiel pour l'inquisition d'identifier de façon précise, au moyen d'un nom de famille, l'hérésiarque principal du courant dissident. Cette désignation n'est pas non plus ignorée par ses partisans. Outre l'usage qu'en font Ubertain de Casale dans le prologue de l'*Arbor vitae* et Ange Clareno dans son *Historia*³⁷, la chronique florentine des fraticelles le présente comme *fra Pier Giovanni Olivi da Nerbona*³⁸. En tête de sa version italienne des *Remedia*, réalisée dans les dernières décennies du xve siècle, Gabriele Biondo traduit du latin l'ensemble du nom sous la forme *Pietro Joanni de Ulivo*³⁹. En revanche, aucune trace n'en a été retrouvée dans un document en langue occitane. L'absence d'une attestation qui aurait définitivement résolue la question de la bonne forme de son nom est la principale raison de conserver l'usage du latin⁴⁰.

Présence du vernaculaire dans les textes latins

12 Il n'est pas sans exemple qu'un maître en théologie du xiii^e siècle adresse un texte rédigé en vernaculaire à un destinataire spécifique. Jean Pecham a ainsi écrit en anglo-normand une paraphrase de la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys, adressée à la reine Éléonore de Castille, épouse d'Édouard I^{er}⁴¹. Le même Pecham n'hésitait cependant pas, dans une discussion savante sur la langue que les corps glorieux parleraient au paradis, à promouvoir l'hypothèse du triomphe d'un « pur latin », opposé à la langue vulgaire et corrompue⁴². Bien que les deux franciscains partagent l'usage écrit de deux langues, la pratique et la réflexion linguistiques d'Olivi sont en fort contraste avec celles de son confrère anglais. Certains de ses opuscules diffusés en occitan, comme les *Remedia* ou l'*Instructio*, prennent la forme d'instructions adressées à un interlocuteur. Celui-ci demeure toutefois anonyme, pour une raison qui n'est pas accidentelle. La nature même de ces textes qui procurent des conseils et des exercices spirituels implique un type de lecture personnelle⁴³. Mais c'est une position qui peut être occupée par quiconque, comme le dit expressément l'intitulé du *Modus quomodo quilibet potest referre gratias Deo* (« Manière dont chacun peut rendre grâces à Dieu »)⁴⁴. Tournées vers un destinataire collectif, tout en invitant à une méditation réfléchie, ces œuvres sont adressées à un public de lecteurs individualisés. La part qu'Olivi lui-même a prise dans la production de leurs versions occitanes n'est pas simple à établir ; dans un cas au moins, il semblerait que le texte ait d'abord été composé en vernaculaire avant d'être reformulé en latin⁴⁵.

13 Plus inhabituel encore, les écrits qui ont le plus largement circulé après sa mort sont directement issus des formes littéraires d'une théologie de type universitaire. Dans des versions certainement abrégées, les béguins avaient entre leurs mains des questions disputées et des commentaires bibliques traduits en occitan. Leur lecture prenait cette fois l'allure d'une activité collective d'enseignement doctrinal, dans les « maisons de pauvreté » où ils résidaient. Cette pratique correspond parfaitement à la définition d'une communauté textuelle au sens où Brian Stock qualifie l'usage de certains textes qui ont pour fonction de « structurer le comportement interne des membres du groupe et de lui procurer une solidarité face au monde extérieur »⁴⁶. À la différence des courants dissidents des xi-xiii^e siècles étudiés par Stock, la figure de l'interprète n'est pas une personnalité charismatique autour duquel s'agrège la communauté, mais l'auteur disparu dont les écrits savants font l'objet d'une médiation par un cercle de disciples. Comme le souligne Robert Lerner, les Spirituels et les béguins ont formé le

premier mouvement dissident qui a consciemment produit une littérature de propagande⁴⁷. À l'exception du très négligé Barthélemy Sicard, il est notable qu'aucun frère mineur n'ait acquis de prééminence notable parmi eux. Telle qu'on l'aperçoit dans les dépositions des béguins, la communauté textuelle a pour centre de gravité exclusif « l'écriture et la doctrine » de *fray Peyre Joan* ; la dévotion à sa sainteté prend elle-même très largement appui sur l'ampleur de son œuvre écrite⁴⁸. La transmission des textes est assurée par un nombre réduit de clercs maîtrisant la lecture, franciscains en rupture de ban ou prêtres séculiers. Pierre Tort, fils d'un coutelier de Montréal de l'Aude dont la profession n'est pas précisée, offre le cas exceptionnel d'un laïc capable de lire par lui-même et d'assimiler le contenu d'œuvres doctrinales traduites en occitan⁴⁹.

14 Les deux modes de lecture divergent selon les types d'ouvrages, mais on peut facilement comprendre leur complémentarité. Les exercices spirituels proposés aux laïcs étaient d'emblée conçus en fonction d'une ecclésiologie évangélique inscrite dans l'horizon d'une théologie de l'histoire. Les *Remèdes* sont ainsi destinés à apprendre à résister aux tentations qui éprouvent les élus et préparent la voie de l'antéchrist. Du vivant d'Olivi, l'enseignement doctrinal faisait probablement l'objet d'une transmission orale vers un public laïc, notamment par l'intermédiaire de sermons. L'interdiction de conserver ses écrits, prononcée rapidement après sa mort, visait surtout la circulation de manuscrits latins dans les couvents languedociens. En interrompant la possibilité d'une transmission verticale, de l'encadrement pastoral vers les fidèles, elle a pu stimuler la production d'adaptations en occitan, comme support d'une diffusion horizontale entre membres d'une communauté textuelle vouée à la clandestinité. L'existence d'un corps de textes en occitan qui synthétise et met à jour la pensée d'Olivi semble déjà à l'arrière-plan de l'appel lancé le 1^{er} mars 1311 par Bonagrazia de Bergame qui dénonce l'apparition de « sectes » inspirées par la doctrine réprouvée. L'enquête diligentée en 1318 contre une version catalane de la *Lectura super Apocalipsim* en offre la première trace irréfutable⁵⁰.

Le vernaculaire comme outil d'exégèse

15 Si la rédaction et la première diffusion des opuscules peut être associée à la dernière période narbonnaise d'Olivi (1292-98), sa pratique et son intérêt pour l'expression en vernaculaire ne constituent pourtant pas un développement tardif. Des documents liés à son activité d'enseignant dans les écoles franciscaines font apparaître, à des dates plus précoces, de multiples échos de la langue commune dans des textes latins. Comme dans le cas des registres de Mennet de Robécourt, mais pour des raisons très différentes, il semble raisonnable d'y voir à nouveau des traces d'oralité. Dans la salle de cours des couvents franciscains, en Languedoc comme ailleurs, la pratique scolaire se déroulait normalement en latin, dans la langue des ouvrages commentés – livres bibliques ou *Sentences* de Pierre Lombard. Parmi les rares statuts conservés édictés à l'occasion de chapitres provinciaux, certains rappellent l'obligation faite aux élèves de parler latin entre eux (*litteraliter*) et de confesser publiquement leur faute s'ils y dérogent⁵¹. Ces dispositions ne se comprennent qu'en réaction à des usages de la langue vulgaire que l'on peut supposer relativement prégnants. De fait, à Narbonne ou Montpellier, l'enseignant lui-même, originaire de la même région que ses étudiants, ne se privait pas de désigner certaines réalités ou de proposer des exemples en langue vulgaire. Dans les grands commentaires bibliques du premier enseignement montpelliérain d'Olivi, la présence de mots en occitan revient de façon si courante qu'elle constitue un trait distinctif de ces œuvres.

16 Une première série de cas correspond à l'usage le plus simple de la langue vulgaire. Un mot en vernaculaire est employé pour désigner une réalité naturelle ou artificielle qui était plus facilement reconnaissable en occitan qu'en latin. Issue d'un enseignement

à Montpellier au cours de l'année 1280-1281, la *Lectura super Job*, récemment éditée par Alain Boureau, en fournit deux exemples remarquables.

17 Au verset 9,9, Job célèbre un Dieu créateur des constellations, « qui a fait la grande Ourse, Orion, les Hyades et les cellules du Sud » (*qui facit Arcturum et Orionas et Hyadas et interiora austri*). Commentant chacun de ces noms, Olivi offre un petit cours d'astronomie, en puisant tour à tour dans les deux sources dont il dispose, les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand et le commentaire de Thomas d'Aquin. À propos des Hyades, il reprend précisément l'étymologie fournie par Grégoire. Le grec Υάδες, qui signifie « pluvieux », désigne l'amas d'étoiles formant la tête de la constellation du Taureau qui apparaît en avril, au début de la saison des pluies⁵². Le lecteur franciscain ajoute alors une précision destinée à ses élèves :

In vulgari autem nostro, credo quod vocantur *la posonieyra*, quia videntur quasi quedam parva congregatio pullorum.

18 Parce qu'elles évoquent un petit groupe de poussins (*parva congregatio pullorum*), ces étoiles recevraient en occitan le nom de poussinière (*posonieyra*). Il est possible qu'Olivi soit ici victime d'une confusion, puisqu'il semble plutôt se référer au nom populaire d'un autre amas d'étoiles voisin et lui aussi très visible dans la proximité du Taureau. Ce sont en effet les Pléiades qui sont couramment désignées, depuis le Moyen Âge, comme « poussinière » en français ou « gallinelle » en italien⁵³. L'hypothèse d'une variante régionale ne doit cependant pas être exclue. Dans sa traduction de la Bible parue à Amsterdam en 1707, le pasteur protestant David Martin, né à Revel dans le Lauragais, à une centaine de kilomètres à l'ouest de Narbonne, emploie en effet ce même nom pour désigner les Hyades, en traduisant ainsi le verset de Job : « Qui a fait le chariot, et l'Orion, et la Poussinière, et les signes qui sont au fond du Midi »⁵⁴.

19 Dans le même commentaire, une autre réalité naturelle est également décrite par un mot en vernaculaire. Au verset 8,11, Bildad interpelle Job en lui demandant : « le roseau peut-il croître sans eau ? » (*crescere carectum sine aqua ?*). Le *carectum* est compris comme lieu où pousse le *carex*. Olivi reprend d'abord littéralement l'explication donnée par Thomas : cette herbe, haute et pointue en son sommet, ne pousse que dans des lieux humides et marécageux⁵⁵. Mais pour se faire comprendre, l'enseignant ajoute : « Hec apud nos vocatur bosa »⁵⁶.

20 Le dictionnaire d'occitan d'Honorat signale que *bòsa* peut être employé pour désigner les typhas ou massettes⁵⁷. Le terme apparaît par exemple dans un document daté de 1321, déterminant l'usage que les communautés d'Adge et de Marseillan pourraient faire de l'étang de Bagnas, situé entre les deux villages, dont les habitants de Marseillan prétendaient notamment pouvoir récolter les massettes (*bosa*)⁵⁸. D'un point de vue botanique, Olivi n'est sans doute pas rigoureusement exact, puisque le *carex* correspond à la laîche, un autre type d'herbe palustre ; il est toutefois bien plus parlant pour ses auditeurs en les renvoyant à une forme courante de roseaux des étangs de Languedoc⁵⁹.

21 Au cours de l'année suivante, les leçons sur le nouveau testament portaient sur l'évangile de Jean. Au chapitre 10, Olivi est soucieux de démontrer le bien fondé de la parabole du berger, en soulignant que les comportements décrits correspondent à des pratiques pastorales courantes (entrer par la porte, appeler chaque animal par son nom). Il reproduit une remarque de Chrysostome qui s'étonne que le berger soit décrit comme guidant son troupeau en allant en tête, alors qu'il est plus habituel de marcher derrière les bêtes⁶⁰. Plutôt que de se contenter d'une explication allégorique, le franciscain cherche à résoudre la contradiction de la façon la plus littérale. Pour mener un troupeau nombreux par des chemins inconnus où les moutons pourraient facilement se perdre, il est habituel qu'un berger marche en tête pour ouvrir la voie tandis qu'un autre ferme la marche en surveillant les bêtes ; de la même façon, à la guerre, certains chefs sont placés à l'avant de l'armée et d'autres restent à l'arrière : « et communiter retro custodie seu *reyreguarda* vocantur »⁶¹. Cette arrière-garde, chargée

de protéger l'armée d'attaques à rebours, ou de préparer la retraite, est en effet une institution militaire habituelle au Moyen Âge central⁶².

22 Parallèlement à Jean, au cours de l'année 1281-82, Olivi commentait la Genèse. Ce commentaire offre également un cas d'emploi de l'occitan. Le sens du mot *pulmentum*, dérivé de *puls* (bouillie, purée), est expliqué au moyen d'une référence à un terme vernaculaire : « Pulmentum dicitur quidquid cum pane comeditur, quod vulgariter apud nos *companatge* vocatur »⁶³. Comme dans la forme conservée dans l'italien 'companatico', le *companatge* désigne en effet tout type d'aliment qui se mange accompagné de pain⁶⁴. D'une période plus tardive, le commentaire sur Luc offre également un cas similaire. Pour expliquer le verbe *manicare* (arriver de bon matin), Olivi fait référence à un verbe occitan : « quod apud nos vulgariter dicitur 'amatar' »⁶⁵.

23 Tous ces exemples apparaissent à l'occasion de leçons bibliques données à Montpellier. Il est plus surprenant de constater qu'à l'occasion de cours donnés pendant son bref séjour au couvent Santa Croce de Florence (1287-89), le lecteur occitan renvoie à nouveau à un mot en vernaculaire. Commentant les Lamentations de Jérémie, il s'arrête longuement sur le verset 3,19 : « Souviens-toi de ma pauvreté et de ma transgression ». Puisque tout le passage doit se comprendre en référence à la Passion du Christ, il est inconcevable que *transgressio* ait ici le sens d'un manquement ou d'une infraction à la loi. Cherchant toujours à conserver le sens « le plus littéral » (*litteralior*) du texte qu'il commente, Olivi rejette les explications contournées proposées par la glose ordinaire. Le lexique de Papias lui permet de rappeler qu'au sens propre, le verbe *transgredior* signifie franchir une limite ou passer d'un côté à un autre⁶⁶. Le substantif peut donc se comprendre au sens propre comme désignant le passage dans l'au-delà (*transitus*). Cette connotation s'exprime encore plus clairement dans la langue vulgaire :

Unde hic proprie stat pro transitu mortis quem nos vulgariter vocamus
'transpassare' ; unde et cum de aliquo dicimus quod 'transpassatus est',
intendimus quod mortuus est.

Ainsi, ce mot est pris au sens propre pour le trépas de la mort, que nous
appelons en langue vulgaire 'trépasser' ; et quand nous disons que quelqu'un
est 'trépassé', nous voulons dire par là qu'il est mort.

24 Le verbe « transpassare » existe en italien médiéval au sens de « mourir, trépasser ». Le mot est attesté dès le XIII^e siècle dans la poésie sicilienne⁶⁷ ; toutefois, le sens figuré est également présent en occitan. S'il faut conserver la datation florentine proposée par Marco Bartoli, ce passage fournirait un signe remarquable de l'adaptation de l'enseignant à un nouvel auditoire. Il apporterait dans le même temps l'indication précieuse qu'il pouvait lui-même se faire comprendre en vernaculaire toscan.

25 Dans tous les cas passés en revue, le recours à un terme vernaculaire remplit une véritable fonction explicative dans le cadre d'une interprétation biblique. De façon moins remarquable, car la pratique est courante dans la prédication universitaire parisienne et peut déborder dans l'enseignement, l'usage de proverbes est courant⁶⁸. Il peut s'agir de maximes juridiques⁶⁹. La référence à des expressions communes pourrait impliquer qu'elles aient été formulées en vernaculaire⁷⁰. Cette pratique apparaît dès les plus anciens écrits conservés d'Olivi. Dans une question inédite sur le temps, qui remonte à la première moitié des années 1270, un proverbe sert ainsi à faire comprendre la notion de repos, comme privation de mouvement de la part d'un sujet apte au mouvement. Tout comme le mouvement, le repos est donc soumis à la mesure selon l'avant et l'après. Pour preuve, « nous disons ainsi en langue vulgaire que celui-ci s'est reposé le temps qu'il aurait pu parcourir une lieue »⁷¹.

26 Le parallèle avec les pratiques linguistiques vernaculaires permet également d'éclairer des tournures difficiles du texte biblique. Par exemple, dans le commentaire sur Matthieu, l'analyse du verset 1, 25 (*Et non cognoscebat eam donec peperit filium*

suum primogenitum, « Et il ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle engendre son fils premier-né ») conduit l'exégète à mener une réflexion sur le sens des adverbes temporels « usque » ou « donec ». Le recours à des usages vernaculaires permet de comprendre que l'action envisagée au terme du délai signifié par l'adverbe n'est pas nécessairement destinée à s'accomplir⁷².

Le vulgaire dans la réflexion sur la langue

27 L'usage de l'article défini vernaculaire est très fréquent dans le latin scolastique du XIII^e siècle. Dans la belle étude qu'il y a consacré, Martin Morard montre qu'Alain de Lille († 1203) est le premier à l'employer, dans un contexte de théologie trinitaire, notamment pour substantiver un adjectif qualifiant la divinité : « omnipotens, quod melius in gallico exprimi potest : *li tuit puissant* »⁷³. Cet usage diaphorique, comme l'appelle M. Morard, se prolonge au cours du XIII^e siècle. Il a préparé la voie à un autre emploi de l'article français dans une fonction déictique, pour désigner un mot ou un groupe de mots en tant que mots⁷⁴. Cet usage devient commun dès les années 1220, sans que tous les auteurs y adhèrent également, la première école franciscaine montrant quelques réserves à cet égard. Pour sa part, Olivi y a très largement recours, principalement dans ses commentaires bibliques, mais également dans toute situation où une analyse lexicale ou grammaticale impose d'indiquer que la discussion porte sur un mot et non pas sur son signifié. Les manuscrits transmettent principalement l'article français « le », et accessoirement l'occitan « lo », mais il faut se rappeler que ce choix peut dépendre des habitudes des copistes⁷⁵. Ce sont plutôt les réflexions d'Olivi sur l'usage diaphorique de l'article qui nous retiendront ici.

28 Un premier témoignage intéressant apparaît dans le commentaire de la *Hiérarchie céleste*, composé pendant l'été 1280. Reprenant les explications de Robert Grosseteste, dont il utilise la traduction du pseudo-Denys, Olivi observe que le pronom grec permet d'exprimer une nuance impossible à rendre en latin, pour signifier que certains qualificatifs s'appliquent au Christ au sens d'une unité substantielle. Mais alors que l'évêque de Lincoln proposait d'employer le pronom latin *ipsum* pour suppléer à cette absence⁷⁶, Olivi choisit de reformuler la phrase en introduisant à trois reprises l'article vernaculaire : « sicut si diceremus : *Ihesum lo paternum lumen, lo ens, lo verum* »⁷⁷.

29 Le commentaire des premiers versets de l'évangile de Jean, composé peu après, fournit des explications plus détaillées sur ce point. Olivi prend ici appui sur le commentaire de Thomas d'Aquin qui soulignait que l'évangéliste était de langue grecque et se conformait aux façons de parler des philosophes. Comme les platoniciens, et notamment Denys, il employait l'article défini pour désigner des perfections divines⁷⁸. Mais alors que le maître dominicain formulait son exemple en introduisant classiquement un article dans le latin – « ut si dicatur in latino, *li "verbum"* » –, le franciscain franchit un pas supplémentaire en transposant le syntagme entier « dans notre langue vulgaire », traduisant donc le nom divin lui-même en l'accordant au féminin : « ac si in vulgari nostro diceretur *la paraula* »⁷⁹.

30 Un peu plus loin, le commentaire du même premier chapitre de Jean procure un autre passage remarquable. Olivi y discute la façon dont André s'adresse à son frère Simon pour lui annoncer que Jean Baptiste vient de reconnaître le Messie : « *Invenimus Messiam !* » (Jn 1,41). Le commentaire observe que l'évangéliste rapporte ici une parole d'André qui avait été prononcée en hébreu. Prenant appui sur Chrysostome, Olivi précise que le mot devait avoir été précédé d'un article défini. Si les juifs avaient l'habitude d'oindre les rois et les prêtres, c'est un roi très particulier qui était attendu, dont André annonçait la venue⁸⁰. La remarque qui suit généralise encore le propos :

« De tels ajouts de l'article ne peuvent être pratiqués en latin, puisque le latin

est dépourvu de ces articles ; en revanche, notre latin vulgaire (*vulgare latinum*) en possède ; et donc, quand nous les vulgarisons (*ista vulgarizamus*), nous devons y ajouter des articles, tels qu'ils sont présents en grec⁸¹. »

31 Cette déclaration spectaculaire mérite d'être examinée de près. Il faut tout d'abord relever la désignation de la langue vernaculaire comme un « latin vulgaire ». Lorsque Thomas d'Aquin emploie le même syntagme dans un contexte similaire d'explication grammaticale, c'est pour désigner un niveau de langue inférieure⁸², avec une nuance à peine moins péjorative que la façon dont Pecham associe le vulgaire à une corruption de la langue⁸³. La nuance cruciale introduite par Olivi tient l'emploi du possessif « notre », qui donne à entendre la revendication d'une langue propre. On est dès lors fondé à voir dans cette expression un véritable occitanisme. Depuis Cercamon, l'image si répandue des oiseaux qui chantent « en leur latin » peut suffire à rappeler qu'en occitan, le mot « latin » a pris le sens de « langue »⁸⁴. En se référant à *nostrum vulgare latinum*, Olivi parle donc de la langue commune, à laquelle il reconnaît une qualité qui fait défaut au latin. Sans aller jusqu'à lui attribuer une supériorité, il la place du moins au même rang, comme une langue organisée, dotée de sa propre grammaire et de capacités expressives abstraites.

32 Le verbe *vulgarizamus* a pour objet le démonstratif neutre pluriel *ista*, qui ne renvoie pas à un antécédent clairement défini. Il faut donc comprendre le groupe verbal dans toute son extension : « quand nous parlons de questions théologiques en vernaculaire ». Les circonstances auxquelles Olivi pense en premier lieu sont sans doute celles de la prédication en langue vulgaire, qu'il a nécessairement pratiqué même si aucune trace écrite n'en est conservée, et à laquelle son enseignement biblique contribuait à former ses confrères. Mais la formulation qu'il emploie a la valeur d'une déclaration de principe plus générale : l'occitan est une langue apte à transmettre un discours théologique sophistiqué.

33 Le commentaire sur Ezéchiël, réalisé à Montpellier après 1289, fournit un dernier cas frappant de réflexion grammaticale illustrée par un exemple en langue vernaculaire. La difficulté concerne cette fois une expression employée dans la description des portes du Temple de Jérusalem : « in faciem longitudinis centum cubitos » (Ez 42,2). La tournure n'est pas habituelle en latin, observe l'exégète, puisqu'elle impose de construire un accusatif avec un génitif. Toutefois, c'est une construction qui est admise en vernaculaire et qu'il l'était peut-être également dans l'hébreu que parlait Ezéchiël : « Tamen in vulgari nostro et forte in lingua hebraea aliquando hoc contingit, ut si dicamus : *yeu vey porta de longuesa .c. codarum* (je vois une porte d'une longueur de cent coudées) »⁸⁵. La longueur relative de l'expression nous permet d'établir un rapprochement avec diasystème linguistique du manuscrit d'Assisi, Biblioteca della Chiesa Nuova, 9, qui transmet une anthologie de textes en occitan réalisée par l'entourage du frère. On y trouve un emploi caractéristique de la première personne « Yeu », typique de la région comprise entre l'Aude et l'Ariège.

Langue et société

34 Ces utilisations de la langue vulgaire dans l'enseignement, pour intéressantes qu'elles soient, ne constituent pas un corpus très abondant. Leur mise en série démontre cependant la continuité d'une sensibilité au vernaculaire qui présente aussi des implications théoriques. Olivi se distingue assurément de ses collègues par sa capacité à réfléchir et à conceptualiser des réalités sociales, telles qu'elles s'expriment en vernaculaire. Dans le monde méditerranéen du XIII^e siècle, la pratique notariale et l'héritage des catégories du droit romain imposent aux rapports sociaux les plus formalisés d'en passer par une traduction latine. Cependant, c'est dans la langue vernaculaire que le vocabulaire économique s'élaborait d'abord. La littérature des troubadours l'enregistre dans des usages métaphoriques⁸⁶ ; pour sa part, Olivi en tire

un concept analytique puissant.

35 Le *De contractibus* est issu de cours donnés au couvent de Narbonne au printemps 1293⁸⁷. Son faible degré d'élaboration stylistique indique que les propos de l'enseignant ont été pris en notes par un assistant, sans donner lieu à un important travail rédactionnel de la part de l'auteur. Cette proximité avec l'oralité ne suffit pourtant pas à expliquer la présence du vernaculaire dans le texte. Dans la seconde partie du traité, cherchant à décrire des situations qui échappent à la qualification d'usure, le théologien construit une catégorie originale qui n'entre pas dans la typologie des contrats de droit romain. Plutôt que d'attribuer une valeur générique à un contrat spécifique (la *commenda* est le type le plus fréquent, mais la diversité des formes est très grande⁸⁸), Olivi préfère les caractériser par leur élément distinctif. Dans tous ces contrats, une somme initiale apportée à un marchand, composée d'argent ou de biens, est destinée à produire, au terme du cycle commercial, un profit qui sera partagé entre l'apporteur et le marchand. Cet engagement ne se confond pas avec un prêt usuraire, car l'argent y est compris comme doté d'« une certaine raison séminale de profit que nous appelons communément 'capital' (*capitale*) »⁸⁹. En raison de cette qualification, la somme investie vaut dès le départ « plus qu'elle-même » puisqu'elle incorpore la probabilité d'un profit futur qui n'apparaîtra concrètement qu'une fois les comptes dressées au retour du marchand.

36 L'adverbe employé renvoie à une langue commune, non sans raison, mais celle-ci n'est pourtant pas le vernaculaire languedocien. Le terme *capitale* est employé dans les formulaires des notaires du bassin méditerranéen occidental depuis le milieu du XIII^e siècle pour exprimer l'investissement initial dans une *commenda*⁹⁰. Cette substantivation savante de la forme neutre de l'adjectif latin *capitalis* a été adoptée par le vernaculaire toscan, où le mot est fréquemment employé dès le début du XIII^e siècle dans les sources de la pratique comme dans les textes littéraires⁹¹. Le même processus de substantivation avait donné lieu antérieurement à des formes multiples dans les langues romanes (occ. *capital*, *capdal* ; a.fr. *chatel*, *chetel* ; cat. *cabal* ; cast. *caudal*) pour désigner l'ensemble des possessions les plus précieuses, notamment des têtes de bétail (d'où le moyen français *cheptel*)⁹². Cette évolution spontanée conduisait en Italie septentrionale à la formation d'un *cavedal* largement attesté⁹³. C'est donc bien la forme toscane, diffusée dans la sphère du commerce méditerranéen, que retient Olivi pour expliquer le principe d'un investissement commercial. En revanche, il ne retient pas le néologisme *resicum* qui figure dans les mêmes clauses notariales, et préfère en exprimer le sens en conservant le latin classique *periculum*⁹⁴.

37 La même section du traité fait apparaître un autre usage du vernaculaire, pour désigner un contrat de bail à cheptel dans lequel l'accroissement du troupeau et le produit de la tonte seront partagés à moitié entre le bailleur et le berger. Dans ce cas, les animaux sont remis « ad crementum, vel ad "creys" vulgariter loquendo »⁹⁵. Cet usage est moins original puisque dans ces pages, Olivi reprend à la lettre du canoniste dominicain Guillaume de Rennes, qui disait pour sa part en français « ad crois »⁹⁶. D'autres usages similaires se retrouvent chez le florentin franciscain Chiaro⁹⁷. La description attentive de la vie économique conduisait à intégrer son lexique vernaculaire dans la langue du droit.

Conclusion

38 Certains linguistes et historiens décrivent comme une interface entre latin et vernaculaire des espaces culturels peu formalisés dans lesquels peuvent prendre place des échanges entre les deux langues⁹⁸. Cette porosité linguistique, fréquente au Moyen Âge central, se vérifie notamment dans les domaines de la littérature religieuse, de la prédication et de la transmission des proverbes. Les multiples surgissements du

vernaculaire dans le latin d'Olivi démontrent que la salle de cours d'un couvent languedocien pouvait également fonctionner de la sorte. Ces irruptions sont d'autant plus significatives que le théologien était très conscient des différences entre niveaux de langue. Ses lettres témoignent de la maîtrise d'un latin recherché et raffiné⁹⁹. Dans le cas de la lettre adressée aux fils de Charles d'Anjou, ce style élevé, typique du registre épistolaire, est mis en œuvre pour transmettre un manifeste de dévotion que le même Olivi et son entourage exprimaient aussi bien en vulgaire, dans une langue bien plus simple, à destination d'un public moins aristocratique. Par un choix réfléchi, le théologien est ainsi conduit à travailler sur différents plans linguistiques. Des variations apparaissent fréquemment au sein d'une même œuvre. Le *De Missa*, adressé à un public de clercs séculiers, en offre un excellent exemple. Les sections qui invitent le prêtre à la méditation et à la prière déploient une rhétorique dévotionnelle soutenue. Cette tonalité, que l'on entend également dans les prologues de ses travaux d'exégèse biblique, contraste très nettement avec les explications liturgiques ou théologiques formulées dans une langue plus sèche ; la très brève irruption d'un discours apocalyptique fait encore entendre une sonorité différente¹⁰⁰. En raison du sujet, le monopole de la langue latine est ici incontesté. En revanche, dans les commentaires bibliques, l'interface latin-vernaculaire est régulièrement mobilisée dans un but d'élucidation du texte sacré. Pour comprendre les *modi loquendi* d'un texte sacré transmis à travers des jeux de traductions parfois complexes, les usages de la langue vulgaire servent de point de référence. Le recours au vécu linguistique quotidien offre un appui indispensable pour retrouver la langue vivante de l'Écriture.

39 Le vernaculaire constitue donc, pour Olivi, une ressource supplémentaire qui s'ajoute aux différentes possibilités linguistiques offertes par le latin. L'usage qu'il en fait varie en fonction de ses publics et des genres littéraires qu'il emploie. Il vaut la peine de proposer, pour conclure, un parallèle avec Dante Alighieri. Pour cela, nous pouvons repartir de référence que fait le théologien à *nostrum vulgare latinum*. Ce passage constitue le lieu où émerge ce que l'on peut décrire comme une théorie linguistique implicite d'Olivi, qui reconnaît à la langue vulgaire une autonomie, mais surtout des qualités et des capacités inconnues du latin. Ce passage peut évoquer les vers de la *Commedia* de Dante (*Purg.* VII, 16-18) où le poète Sordello qualifie Virgile de « gloire des latins » (*gloria di Latin*) et fait l'éloge de son style en affirmant qu'il « a montré ce que pouvait notre langue » (*mostrò ciò che potea la lingua nostra*). Sordello, originaire comme Virgile d'une ville des environs de Mantoue (Goito), écrivait en Provençal. Ces vers, écrits en vulgaire florentin, mettent en scène la situation du multilinguisme des intellectuels de l'Italie du bas Moyen Âge. Pour Dante, le latin est bien « notre langue » ; selon Mirko Tavoni, cette conception se fonde sur l'idée, définie dans le *De vulgari eloquentia*, que le latin a été inventé au sein de l'*idioma trifarium* roman et qu'il demeure particulièrement proche de l'italien (la langue de si)¹⁰¹. Silvia Rizzo a tiré les conséquences de cette théorie en montrant qu'il existe une circularité entre les deux langues¹⁰². En effet, le latin de Dante est caractérisé par une profonde « compénétration » avec le vulgaire, puisqu'il démontre une adaptabilité stylistique et une créativité linguistique identiques¹⁰³.

40 Ces possibilités expressives du latin ont été favorisées par la pratique du multilinguisme dans l'Europe médiévale, à une époque où ne s'est pas encore diffusée la conscience de l'historicité de la langue latine. Cette découverte, effectuée au cours du xve siècle, a bouleversé les théories de la traduction de la langue écrite vers des langues parlées, en remettant en cause l'idée d'un *continuum* entre les langues vulgaires et la langue des savants¹⁰⁴. C'est à l'intérieur de ce cadre médiéval que nous devons interpréter la pratique linguistique d'Olivi, pour parvenir à une juste appréciation de ses innovations. La différence entre l'occitan décrit comme « *nostrum vulgare latinum* » et le latin de Dante compris comme « *lingua nostra* » peut nous aider à conceptualiser les positions des deux intellectuels à l'intérieur de l'éventail des possibilités disponibles à cette date pour élaborer une théorie des rapports entre les

langues. Fray Peyre Joan et Dante semblent converger précisément parce qu'ils pratiquent et pensent (plus ou moins explicitement) une circularité entre latin et vulgaire. Il s'agit pourtant d'une convergence tout à fait paradoxale. L'orientation des raisonnements et la position des deux intellectuels dans les institutions du savoir sont diamétralement opposées. Dante est avant tout un poète en langue vulgaire, et c'est à partir du vulgaire que s'élabore sa réflexion linguistique. En revanche, Olivi demeure, malgré les quelques exceptions que nous avons rencontrées, à l'intérieur de l'espace linguistique des clercs. Ces orientations – du vulgaire au latin pour Dante ; du latin au vulgaire pour Olivi – se comprennent à la lumière de leur position vis-à-vis des lieux du savoir universitaire : pour reprendre et développer une formule efficace de Catherine Koenig-Pralong, on peut dire qu'Olivi doit être considéré comme un « insider », en dépit de sa position périphérique face à l'université parisienne, tandis que Dante remplit le rôle du parfait « outsider »¹⁰⁵. Il faut encore y ajouter une différence de fond notable. Le latin de Dante – qui n'a pas encore été étudié en profondeur et sur lequel il serait prématuré de se prononcer de manière définitive – représente un mélange très original entre des caractéristiques typiquement médiévales (dérivées en grande partie de l'*ars dictaminis* et du latin de la scolastique) et une empreinte déjà accentuée et consciente de la culture classique (en particulier dans les *Eclogae*). Ce dernier trait paraît au contraire étranger à l'écriture d'Olivi, qui semble surtout influencé par le style de la prédication et de la littérature religieuse du XIII^e siècle, en particulier de celui de Bonaventure, son maître en éloquence. De ce point de vue, l'écart d'une génération entre les deux auteurs marque un changement d'époque¹⁰⁶.

Notes

1 Antonio Montefusco, « Per l'edizione degli opuscula di Pierre de Jean Olivi : sul corpus e la cronologia », *Oliviana*, 4, 2012. URL : <http://oliviana.revues.org/555>.

2 Martin Morard, « Le petit 'li' des scolastiques. Assimilation de l'article vulgaire dans le latin des théologiens médiévaux », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge*, 117, 2005, p. 531-593, cite quelques exemples de la première moitié du XIII^e siècle, p. 532, n. 2. Pour un cas des années 1320, William C. Duba et Chris Schabel, « Ni chose, ni non-chose. The Sentences Commentary of Himbertus de Garda, OFM », *Bulletin de philosophie médiévale*, 52, 2011, p. 149-232.

3 A. Montefusco, « Contestazione e pietà. Stratigrafia di un monumento della diaspora beghina (Assisi, Chiesa nuova, 9) », *Revue d'histoire des textes*, 7, 2012, p. 251-328 ; Louisa A. Burnham, « Just talking about God: Orthodox Prayer among Heretical Beguines », in T. J. Johnson (ed.), *Franciscans at Prayer*, Leiden, Brill, 2007, p. 249-270.

4 R. E. Lerner, « Writing and Resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia », in P. Biller and A. Hudson (ed.), *Heresy and Literacy*, Cambridge, CUP, 1994, p. 186-204 ; A. Montefusco, « Il progetto bilingue di Olivi e la memoria dissidente », in *Pietro di Giovanni Olivi Frate Minore. Atti del XLIII Convegno internazionale (Assisi, 16-18 ottobre 2015)*, Spoleto, CISAM, 2016, p. 185-209.

5 L'essentiel des œuvres de Raimon de Cornet est édité dans *Deux manuscrits provençaux du XIV^e siècle*, J.-B. Noulet, C. Chabaneau (ed.) Montpellier-Paris, Société pour l'étude des langues romanes-Maison neuve et Leclerc, 1888. Le manuscrit Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 2885 est accessible en ligne : http://numerique.bibliotheque.toulouse.fr/cgi-bin/superlibrary?a=d&d=/ark:/74899/B315556101_MS2885 [consulté le 21 déc. 2016] Nous remercions la bibliothèque de nous avoir autorisé à en reproduire un extrait. Il a été étudié par Marina Navàs, « Le Registre Cornet : structure, strates et première diffusion », *Revue des Langues Romanes*, 117, 2013, p. 161-191. Parmi les travaux récents, voir Maurizio Perugi, *Trovatori a Valchiusa. Un frammento della cultura provenzale del Petrarca*, Padova, Antenore, 1985, p. 70-160 ; Elisabeth Schulze-Busacker, « Une réécriture chrétienne des *Diticha Catonis* : *Lo livret de bos ensenhamens* de Raimon de Cornet », *Literatur: Geschichte und Verstehen. Festschrift für Ulrich Mölk zum 60. Geburtstag*, Heidelberg, Universitätsverlag Carl Winter, 1997, p. 61-80 ; Suzanne Thiolier-Méjean, « Saint Bernard et les ordres de chevalerie chez Raimon de Cornet et Rostanh Berengier de Marseille », *La France Latine*, 142, 2006, p. 113-120 ; Georges Passerat, « Les outrances verbales d'un troubadour : le cas du Spirituel toulousain Raimon de Cornet », dans *L'anticléricisme en France méridionale* (Cahiers de Fanjeaux, 38), Toulouse, Privat, 2003, p. 135-158 ; Catherine Léglu, « Vernacular poetry and

the spiritual Franciscans of the Languedoc : the poems of Ramon de Cornet », in *Heresy and the Making of European Culture. Medieval and Modern Perspectives*, Andrew P. Roach, James R. Simpson (ed.), Farnham, Ashgate, 2013, p. 165-184.

6 « Al bon religios / On grans devocios / Par a ssels que l'an vist / Al bo senhor en Crist / A frayre Guiral Ot / Al prelat molt devot / Ministre general / E senhor principal / De tot frayre menor / Al mot descret senhor / En la divinitat / On l'an amaestrat / Li bon clerc de Paris [...] Vuelh mi, frayre Ramon / De Cornet obligar ... », *Deux manuscrits*, p. 17.

7 William Duba, Chris Schabel, « Introduction », *Vivarium*, 47, 2009, p. 147-163.

8 Raimon n'est pas associé aux sept bourgeois toulousains fondateurs du *Consistòri del gay saber* en 1323, peut-être en raison de son état clérical et de ses origines rouergates. Son *Doctrinal de trobar*, achevé en septembre 1324, indique toutefois la place éminente qu'il tenait dans ce milieu.

9 Jean de Roquetaillade, *Liber ostensor quod adesse festinant tempora*, A. Vauchez et al. (ed.), Rome, EFR, 2005, p. 186. Contrairement à ce que suggère l'apparat de l'édition, ce texte non retrouvé, *Quam be caer veyrem*, ne doit pas être confondu avec un sirventes prophétique, *En breu veyrem una freyor abatre*, attribué à Uc del Valat, maître en médecine à l'université de Montpellier et lauréat de la violette du *Consistòri del gay saber* en 1362, édité par Manuel Milà i Fontanals, « Poètes lyriques catalans », *Revue des langues romanes*, 13, 1878, p. 74-75.

10 *Deux manuscrits*, p. 18.

11 *Ibid.*, p. 22 : « Car .VIII. mes l'ay portat / E .IX. jorns per vertat / Sufren grans vilanias / E motas parlarias / D'alqus frayres savays / Per ques dic que jamays / Senhers, no mi tendran ».

12 C. Léglu, p. 180, suggère qu'elles contenaient un récit des persécutions subies par les Spirituels.

13 Petrus Johannis Olivi, « Epistola ad regis Siciliae filios », Franz Ehrle (ed.), *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 3, 1887, p. 534-540 ; « De renuntiatione papae Coelestini V quaestio et epistola », Livarius Oliger (ed.), *Archivum franciscanum historicum*, 11, 1918, p. 340-366 ; « Epistola ad fratrem R. », S. Piron, Elsa Marmursztejn, Cynthia Kilmer (ed.), *Archivum franciscanum historicum*, 91, 1998, p. 33-64.

14 Michael Monachus, « Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia », *Oliviana*, 2, 2006. URL : <http://oliviana.revues.org/33>

15 « Mossen Raimons, yeus vi frayre menor / Cortes e bo, certas, per quem desplatz / Quar monge blanc rustix vos etz tornatz », *Deux manuscrits*, p. 86.

16 *Ibid.*, p. 37 : « Bos fora mielhs que mos vestir fos brus / Ayssi cum sol o que fos dins un cros / Vius sebelhitz » (Il vaudrait mieux que mon habit fût brun, comme il l'était autrefois, ou que je fût enterré dans une vieille fosse). La mère de Regina avait été mariée en premières noces à Philippe de Lévis-Mirepoix, lui-même parent du franciscain Gui de Lévis-Mirepoix, figure majeure de l'entourage d'Olivi.

17 Louisa Burnham, *So Great a Light, So Great a Smoke : The Beguin Heretics of Languedoc*, Ithaca, Cornell University Press, 2008.

18 Robert E. Lerner, « Life, Works and Fortune of the Prophet Immured », in Giovanni di Rupescissa, *Vade mecum in tribulatione*, ed. Elena Tealdi, Milano, Vita e Pensiero, 2015, p. 28-29. Il faut désormais compter Raimon de Cornet comme un jalon dans la transmission du flambeau olivien à Toulouse.

19 G. Passerat, « L'Église et la poésie : les débuts du *Consistori del Gai Saber* », in *Église et culture en France méridionale (XIIe-XIVe siècle)*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux, 35), 2000, p. 443-473. Cf. *Las flors del gay saber, estier dichas Las leys d'amors*, ed. A.-F. Gatién-Arnoult, in *Monumens de la littérature romane*, Toulouse, Paya, t. 1, 1841, p. 118-122, inc. *Laubercz es fermetatz*.

20 S. Piron, « Censures et condamnation de Pierre de Jean Olivi : enquête dans les marges du Vatican », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 118/2, 2006, p. 313-373, voir p. 347-348.

21 Parmi de nombreux exemples, *Le livre des Sentences de l'inquisiteur Bernard Gui, 1308-1323*, Annette Pales-Gobilliard ed., Paris, CNRS éditions, 2002, p. 1618 : « de qua postilla audivit ipse pluries legi etiam plus quam xxx vicibus in vulgari » ; Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, ed. G. Mollat, Paris, Champion, 1926, p. 142 : « dictos libros in vulgari legunt sibi ipsis et suis familiaribus et amicis suis conventiculis et in suis mansiunculis, quas vocant domos paupertatis ». Cf. David Burr, *The Spiritual Franciscans : From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.

22 Par exemple, William H. May, « The Confession of Prous Boneta, Heretic and Heresiarch » in *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, J. H. Mundy et al., eds., New York, 1955, p. 30 : « Predicta deposuit et confessa fuit gratis et sponte,

et pluries sibi lecta in vulgari et confirmavit et approbavit ».

23 Par contraste, les procès menés par Bernard Gui ne comportent que très accidentellement des mots en langue vulgaire, pour désigner des réalités difficilement traduisibles en latin. Par exemple, *Le livre des sentences*, p. 1356, « duo frusta de rosolas » (« rôties »).

24 Paris, BNF, Doat 27 et 28. À propos de cet individu, voir Jean-Marie Vidal, « Mennet de Robécourt, commissaire de l'inquisition de Carcassonne », *Le Moyen Âge*, 16, 1903, p. 425-449 ; L. Burnham, *So Great a Light, So Great a Smoke*, p. 114-117, p. 125-126. Successeur du bourguignon Jean de Beaune, l'inquisiteur Jean Duprat était lui-même d'origine normande, cf. Jean-Marie Vidal, *Bullaire de l'inquisition française au xiv^e siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1913, p. 124.

25 Doat 28, f. 126v : « quod matrimonium erat lupanar privatum, gallice *bordel privat* »

26 Doat 28, f. 205v-206r : « Ad hoc respondens Raymundus Barleti dixit hec verba vel similia : *Vos junglayres pres que hieu teni per bos crestias et per verays martirs, et dayso non poyria mudar que hieu non cresa que sian estatz bos crestias.* »

27 Doat 29, f. 80r : « ... dicat quod non dedit sibi dictam elemosinam vel quod *ne si otriechges*, latine, quod ad hoc non assensit ».

28 May, « The Confession », p. 7 : « et tunc ipsa dixit eidem domino Jesu Christo : *ne sunt de mi, Seigneur, tant gratias causes* ; et Christus respondit : *si bien les ty donneray maiours sol que tu mi fiees fizelz* » ; p. 13 : « asserens Christus, ut dicit, quod *la syene Signorie retenguda est que ou le tengue et repute esse Dieu* » ; p. 19 : « dominus Jesus Christus dixit sibi ... *dona message ne doit mal panre ne mal recebre nostre si, mi tremet ici a vous* » ; p. 24 : « dixit sibi Dominus ... Dominus fuit datus entresbuscs de moultz, id est multorum », p. 29 : « Item dixit quod Deus sibi dixit sic : *Tu siras escarnida, debinhada et finalment crucificada, et tout aco porterai en toi* ». Voir aussi, p. 7, 12, 19.

29 Jean Coste, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusations et dépositions des témoins (1303-1311)*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1995, p. 152, 267, 274, etc.

30 Jérôme Belmon et Françoise Viellard, « Latin farci et occitan dans les actes du xi^e siècle », *Bibliothèque de l'école des chartes*, 155, 1997, p. 149-183, et les commentaires d'Hélène Débax, *La féodalité languedocienne, XIe-XIIIe siècles. Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*, Toulouse, PUM, 2003, p. 139-140. Voir aussi Michel Zimmermann, « 'Et je t'empouvoirrai' (*Potestativum te farei*) : à propos des relations entre fidélité et pouvoir en Catalogne au XI^e siècle », *Médiévales*, 10, 1986, p. 17-36.

31 Josep Perarnau, « Beguins de Vilafranca del Penedès davant del Tribunal d'Inquisició (1345-1346) : de captaires a banquers ? », *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 28, 2009, p. 7-210,

32 *Chronica fratris Nicolai Glassberger*, in *Analecta franciscana*, 2, 1887, p. 420 : « dictus Petrus Iohannes ». Cette variante est pratiquement impossible à déceler, car la plupart des occurrences emploient le génitif *Petri Iohannis*.

33 Pesaro, Biblioteca Oliveriana, cod. 1444, f. 43vb (« sanctus pater Petrus Iohannes »), 161rb, 162r. Voir plus haut, S. Piron, « La bibliothèque portative des fraticelles, 1. Le manuscrit de Pesaro », *Oliviana*, 5, 2016, URL : <http://oliviana.revues.org/804>. Un peu plus tardif, le cod. Olomouc, Knihovna Metropolitní Kapituly, cod. 291, issu des mêmes milieux, transmet quelques extraits attribués à « sanctissimus Petrus Iohannes de Narbona » (f. 128ra-vb). L'édition de *l'Arbor vitae crucifixae Ihesu*, Venise, 1485, emploie la forme *Petrus Iohannes Olivi* ; une enquête dans les manuscrits serait nécessaire pour observer à quelle date s'introduit l'erreur, car Ubertain de Casale emploie la forme *Petrus Iohannis* dans ses déclarations adressées au pape Clément V.

34 Pour ajouter un exemple récemment retrouvé, dans un inventaire après décès aragonais datant de 1432 figurait un exemplaire de la « Postilla Matheum Petri Iohannes », cf. Helena Carvajal González « Una biblioteca privada zaragozana de principios del siglo XV: los libros de Miguel Rubio, canónigo del Pilar », *Anuario de Historia de la Iglesia*, 26, 2017, p. 387.

35 *Le livre des Sentences*, p. 1304, 1308, 1314, etc. Cette forme était incorporée dans le formulaire d'interrogatoire des inquisiteurs, cf. B. Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, p. 110 ; J.-M. Vidal, « Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset, noble roussillonnais, inculpé de béguinisme (1332-1334) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1, 1910, p. 583-586.

36 Paris, BNF, Doat 28, f. 194r, 216v, 249r.

37 Angelo Clarenò, *Historia septem tribulationum ordinis minorum*, ed. O. Rossini, Rome, ISIME, 1999, p. 193.

38 Firenze, BNC, Magliabec. XXXIV. 76, fol. 110v : « per non tractare troppo lungho lascieremo tucti gli altri spirituali et oservatori della reghola evangelicha ch'erano sparti per l'ordine in diversi luoghi et parleremo alchuna chosa de disciepoli di fra Pier Giovanni Olivi da Nerbona et de suoi adocrinati, i quali furono i principali difensori della doctrina evangelicha ».

39 Sevilla, Biblioteca Capitulare y Colombina, 325 (7-1-9), f. 111v : « Comincia uno Tractatello facto da Pietro Joanni de Ulivo frate Minore ... », ed. Michele Lodone, *Invisibili frati minori. Profezia, chiesa ed esperienza interiore tra Quattro e Cinquecento*, thèse de doctorat, Paris-Pisa, EHESS-SNS, 2016, p. 338.

40 Sur les différentes propositions de traduction, voir : Antoine Thomas, « Le vrai nom du frère mineur Petrus Joahnnis Olivi », *Annales du Midi*, 25, 1913, p. 68-69, qui propose les formes *Oliu* ou *Olieu* ; Marie-Humbert Vicaire, « Introduction », *Franciscains d'Oc. Les Spirituels, ca. 1280-1324*, Toulouse, Privat (Cahiers de Fanjeaux, 10), 1975, p. 11-12.

41 Mary Dominica Legge, « John Peckham's *Jerarchie* », *Medium Aevum*, 19, 1942, p. 77-84.

42 Catherine König-Pralong, *Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle*, Paris, Vrin, 2011, p. 29-44. Cf. Iohannes Pecham, *Quaestiones disputatae*, ed. H. Spettmann, G. Etzkorn, Grottaferrata, Coll. S. Bonaventurae, 2002, p. 538 : « Et si ibi futura sit aliqua lingua modernorum, puto quod erit mere latina. Fides enim transit a lingua haebraica in graecam et inde in latinam. Et ita forte aeternaliter remanebit, nec in lingua latina vulgari et corrupta, quia nihil corruptum est ibi ».

43 A. Montefusco, « Structure and Tradition of Pierre de Jean Olieu's *opuscula* : Inner experience and Devotional Writing », *Franciscan Studies*, 69, 2011, p. 153-174.

44 Ed. Raoul Manselli, *Spirituali e beghini in Provenza*, Roma, ISIME, 1959, p. 267-290 ; trad. fr. *Spirituels et béguins du Midi*, Toulouse, Privat, 1989, p. 239-252.

45 A. Montefusco, « L'opuscolo *Miles armatus* di Pierre de Jean Olieu. Edizione critica e commento », *Studi Francescani*, 108, 2011, p. 50-171 voir p. 70.

46 Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 90.

47 Robert E. Lerner, « Writing and Resistance among Beguins of Languedoc and Catalonia », *Heresy and Literacy, 1000-1530*, ed. by Peter Biller and Anne Hudson, Cambridge, CUP, 1994, p. 186-204.

48 Jean-Louis Biget, « Culte et rayonnement de Pierre Déjean Olieu en Languedoc au début du xiv^e siècle », in *Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, A. Boureau, S. Piron (ed.), Paris, Vrin, 1999, p. 277-308.

49 D. Burr, *Spiritual Franciscans*, p. 221 ; L.A. Burnham, *So Great A Light*, p. 169.

50 R.E. Lerner, « Writing and Resistance » ; S. Piron, « Censures et condamnation », p. 344-345.

51 Michael Bihl, « Statuta provincialia provinciarum Aquitaniae et Franciae (saec. XIII-XIV) », *Archivum franciscanum historicum*, 7, 1914, p. 466-501, cf. p. 475 : « Ad hoc [dicant in capitulo expresse culpas suas] teneatur predicatorum sive studentum qui inter fratres litteraliter non loquuntur » (province d'Aquitaine, ca. 1290) ; *ibid.*, p. 493 : « iuvenes maxime in loco studii inter se loqui litteraliter assuescant » (province de France, 1337).

52 Petrus Johannis Olivi, *Postilla super Job*, ed. A. Boureau, Turnhout, Brepols, 2015, p. 153 : « Yades sunt quedam stelle que sunt in signo tauri et per sui claritate sunt valde evidentes et oriuntur in verne et secundum Gregorium acceperunt nomen ab 'yathos' grece quod idem est quod pluvia, quia orte proculdubio ymbres fuerunt. »

53 Ristoro d'Arezzo, *Della composizione del mondo*, ed. A. Morlino, Firenze, Accademia della Crusca, 1976, p. 20 : « Trovamo sei stelle aunate, dele quali le quattro fanno un quadrangulo, e le doe stanno con una coda ritta, e so chiamate 'pliaides', e tali le chiamano galinelle, e tali le chiamano fronte de Tauro ».

54 *La sainte Bible qui contient le vieux et le nouveau testament*, trad. David Martin, Amsterdam, Desbordes, Mortier, Brunel, 1707, p. 296v, avec l'explication suivante : « C'est une constellation de sept étoiles, à la tête du signe du Taureau, appelée par les Grecs *hyades*, d'un mot qui signifie *pluye*, parce qu'on tient que cette constellation, qui paroît au printemps, est ordinairement pluvieuse ».

55 *Postilla super Job*, p. 144 : « Carex vero est herba lata et in summitate sui accuta, que non crescit nisi in locis paludosis vel aquosis. »

56 *Ibid.* Cet emploi est annoncé plus haut, p. 139 : « sub methaphora scirpi et caricis, id est iunci et boscis ». A. Boureau n'identifie pas ce mot.

57 Simon-Jude Honorat, *Dictionnaire provençal-français, ou Dictionnaire de langue d'oc*, Digne, Repos, 1846, t. 1, p. 297 : « Bosa : Nom languedocien des typha », renvoyant également aux formes bola, filoua et sagna. Voir aussi Louis Alibert, *Dictionnaire occitan-français d'après les parlers languedociens*, Toulouse, Institut d'Études Occitanes, 1963, s.v. sanha, qui donne comme synonyme bōsa, sesca.

58 Document inédit issu d'un registre des consuls d'Agde, collection privée, transcrit par

Richard Pouget [en ligne]
http://www.vendargues.fr/sites/default/files/ressources/marseillan_1321_traduction_dun_acte_en_oc.pdf
: « et poder usar de lor dregt triangle, bosa, sanha per lenhas et autrana lenhar en la part del stanh apelat de banhas ». Le village natal d'Olivi, Sérignan, est situé à moins de 20 kilomètres d'Agde.

59 Nous laissons de côté un troisième exemple signalé par A. Boureau, *Postilla super Iob*, p. xxvi, qui relève plus d'un néologisme latin formé sur un terme classique (*laxivia*, pour *lixivia*).

60 *Lectura super Johannem*, Firenze, Bibl. Laur., Plut. X Dext. 8, f. 59r : « Secundum tamen Crisostomum, non est commune quod pastores ante eas vadant, ymo magis eas secuntur, iuxta illud Ps. *de post fetantes accepit eum*, scilicet David. Et dicit Chrysostomus quod Christus ostendit se contrarium facere quia ipse oves deducit ad veritatem. » L'attention d'Olivi a sans doute été attirée sur ce passage par la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin, Torino, Marietti, 1953, p. 472 : « Chrysostomus. Nimirum pastores contrarium faciunt oves sequentes; sed ipse ostendit se contrarium facere, quoniam oves deducit ad veritatem. »

61 *Lectura super Johannem*, f. 59r : « Potest tamen dici quod ubi est magna multitudo ovium et quando habent deduci per via ovibus ignotas et periculosas et de facili errabundas, quod tunc oportet quod aliquis pastorum eas tanquam dux itineris antecedunt et quod aliquis sit post eas qui eas coram se videat ac custodiat, et ad eundem incitet seu impellat, iuxta quod et in bello quedam duces exercitus sunt ante et quedam post, et communiter retro custodie seu reyreguarda vocantur. »

62 Emil Levy, *Petit dictionnaire provençal-français*, Heidelberg, Winter, 1909, p. 321, s. v. *reireguarda*.

63 *Ibid.*, p. 86, s.v. *companatge*. Le terme est aussi employé par Ramon de Cornet, *Deux manuscrits*, p. 117, v. 99 : « En son ostal fora ses cumpanatge ».

64 *Lectura super Genesim*, ed. David Flood, Saint Bonaventure (NY), Franciscan Institute Publications, 2007, p. 442.

65 *Lectura super Lucam* ed. F. Iozzelli, Grottaferrata, Coll. S. Bonaventura, 2010, p. 591. Cf. Honnorat, *Dictionnaire provençal*, t. 1, p. 90.

66 Marco Bartoli, *La caduta di Gerusalemme. Il commento al Libro delle Lamentazioni di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, ISIME, 1991, p. 63 : « Secundum enim Papiam, transgredi est idem quod transgredere vel transilire ... »

67 Par exemple, Giacomino Pugliese, *Morte, perchè m'ài fatta sì gran guerra*, v. 45 : « Madonna de sta vita trapassao », *Poeti della scuola siciliana*, Milano, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, 2008, II, 17.1. Également dans l'histoire de Barlaam et Josaphat. Cfr. *Grande dizionario della lingua italiana*, Torino, Utet, sub v. *trapassare*.

68 Franco Morenzoni, « Les proverbes dans la prédication du XIII^e siècle », dans H.O. Bizzarri, M. Rohde (éd.), *Tradition des proverbes et des exempla dans l'Occident médiéval*, Berlin, De Gruyter, 2009, p. 131-149.

69 *Traité des contrats*, p. 96 : « iuxta illud vulgare verbum : “tantum valet res quantum vendi potest” », attesté par Joseph Morawski, *Proverbes français antérieurs au XV^e siècle*, Paris, 1925, p. 83, n° 2303. Voir aussi, *Postilla super Iob*, p. 431: « Vnde commune prouerbium iuris est quod “populus non est sequendus, sed ducendus et regendus” ».

70 *Postilla super Iob*, p. 244 : « Vnde dicimus: ‘iste loquitur cum stomacho’ uel ‘stomacatus’, quando ex grandi ira commouere uiscera, bene ex intimis loquitur. »

71 *Quaestio de tempore*, Vatican, BAV, Borgh. 322, f. 197vb : « tantum igitur dicitur res quiescere quantum nata fuissent moveri et ideo sumitur in quiete prius et posterius, secundum prius et posterius in motu ad quod mobilis erit affectio, ut pote iste quivit localis una die, et una die potuisset moveri, unde dicimus vulgari quod iste quieuit tantum quod potuisset iuisse per unam leucam. » La mesure du temps par la distance parcourue est commune. Voir par exemple les paroles prononcées par François (Manuscrit Little, § 155) : « « Aussitôt que l'âme sera sortie du corps, dévêtissez-moi entièrement nu comme je me suis dévêtu devant vous, posez-moi sur la terre nue et laissez-moi demeurer ainsi le temps qu'on met à marcher pendant un mille », *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages*, J. Dalarun (dir.), Paris, Le Cerf-Éditions franciscaines, 2010, t. 1, p. 1420. Sur cette question d'Olivi, voir Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, « Olivi et le temps », dans *Pierre de Jean Olivi (1248-1298)*, p. 27-39.

72 *Lectura super Mattheum*, Vatican, BAV, lat. 10900, f. 16ra : « Sciendum igitur quod etiam mos est in sermone vulgari quod quando post terminum temporis prefixum per usque vel donec est impossibile aut indubitabile actum illum sequi cui terminis erat prefixus, tunc nunquam predicta adverbia ponimus nisi solum ad designandum quod pro tempore precedenti non fuit ille actus pro quo credi poterat ipsum fore vel esse posse, ut si dicatur de aliquo quod non penituit nec bene fecit donec sepultus est in inferno aut quod non tinxit pedem donec fuit ultra aquam, et sic de aliis, et sic est in proposito. »

73 M. Morard, « Le petit 'li' des scolastiques », p. 541, citant Alain de Lille, *Regulae de sacra theologia*, ed N. Häring, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48, 1981, p. 141.

74 Sur cet aspect, voir aussi Irène Rosier-Catach, « La suppositio materialis et la question de l'autonymie au Moyen Âge », in *Le fait autonymique dans les langues et les discours*, Paris, Université de la Sorbonne nouvelle, 2002 [en ligne] <http://www.cavi.univ-paris3.fr/ilpga/autonymie/theme1/rosiercatl.pdf>

75 Faute de disposer d'une version électronique de l'ensemble des écrits d'Olivi, nous ne proposons pas de statistiques ; la fréquence de l'emploi déictique de l'article nous semble un peu supérieure à celle que Martin Morard relève pour Thomas d'Aquin (un peu plus de 300 emplois ; environ 250 dans les textes d'Olivi dont nous avons tenu compte), et répartie de façon plus uniforme dans ses œuvres.

76 Robertus Grosseteste, *Caelestis Hierarchia Dionysii Areopagitae*, ed. D. A. Lawell, J. McEvoy, J. St. McQuada, Turnhout, Brepols (CCCM, 268), 2015, p. 18 : « Et sicut existimamus, loco articulorum tribus dictis locis positorum, non inconvenienter hic pronomen 'ipsum' poneretur. [...] Posset igitur non incongrue sic dici : 'Igitur Ihesum invocantes ipsum paternum lumen, ipsum ens, ipsum verum' »

77 Petrus Johannis Olivi, *Lectura super librum de hierarchia celesti*, Vatican, BAV, Urbin. lat. 480, fol. 131vb : « Quod vero in littera prime conclusionis dicit Ihesum esse 'paternum lumen' etc, secundum Linconensis in greco ponuntur tria, scilicet lumen, ens et verum, in neutro genere et cum articulo, sicut si diceremus, 'Ihesum lo paternum lumen, lo ens, lo verum', et secundum eum loco illius articuli posset convenienter poni hoc pronomem ipsum. Per hoc autem vult auctor designare quod Ihesus non est hoc vel illud particulare lumen derivatum a patre, sed est ipsa essentia luminis paterni, et sic de aliis duobus. »

78 *Lectura super Johannem*, fol. 6vb-7ra : « Nota etiam secundo quod in hiis que bene dixerit, conformans se phylosophie grecorum quibus et in quorum lingua hoc evangelium scribebat, utitur nominibus abstractis et sepe cum articulis in designationem precellentie et transcendentie divine. Quando enim Platonici volebant proprie exprimere <Deus> et eius perfectiones et in abstracto vel in neutro substantivo cum articulis distinctis, dicebant "lo bonum", "lo ens", "la vita", et aliquando addebant ibi "per se" vel "super" dicendo "lo per se ens", "lo per se bonum" vel "lo superbonum ens" vel "super bonum" et huius modis loquendi multum utitur Dyonisius in libris suis tamquam grecus et in grecorum philosophorum sapientia enutritus, et hoc modo Johannes dicit hic "lo logos" vel "lo verbum" et "la lux" et "la vita", quamvis hos articulos raro addat cum predicta nomina a parte predicati ponuntur. » Thomas d'Aquin, *Super Euangelium Iohannis*, ed. M. Morard, « Le petit ly », p. 573 : « Ut ergo Evangelista hanc supereminentiam divini verbi significaret, ipsum verbum absque ulla additione nobis absolute proposuit ; et quia Greci, quando volunt significare aliquid segregatum et elevatum ab omnibus aliis, consueverunt apponere articulum nomini, per quod illud significatur sicut Platonici volentes significare substantias separatas, puta bonum separatum, vel hominem separatum, vocabant illud li "per se bonum" vel li "per se hominem"; ideo Evangelista volens significare segregationem et elevationem istius verbi super omnia, apposuit articulum ad hoc nomen logos, ut si dicatur in Latino, li "verbum" ».

79 *Lectura super Johannem*, ed. in Robert Pasnau, « Petri Iohannis Olivi, Tractatus de Verbo », *Franciscan Studies*, 53, 1993, p. 135 : « Tercio nota secundum Crisostomum quod in greco ponitur "logos" cum articulo, ut scilicet diceretur le "logos" vel le "verbum" aut si in vulgari nostro diceretur "la parola". Ex quo patet quod de aliquo principali verbo singulariter et discretive loquitur. »

80 *Lectura super Johannem*, fol. 16va : « Hoc non est verbum Andree, sed evangeliste. Andreas enim tanquam Hebreus et fratri suo hebreo loquens, "Messyam" hebraice dixit, nec oportuit quod nomen hebreum fratri suo interpretaret in greco. Messyas enim hebraice est idem quod "Christus" grece et quod "unctus" latine. Et secundum Crisostomum non dixit "Messyam" simpliciter sed cum additione articuli, idest "lo Messia". Reges enim et pontifices iudeorum uncti vocabantur, quia quadam sacra et mistica unctione inungebantur. Expectabatur autem unus singularis unctus, idest unus summus rex et pontifex, oleo divinie gratie et letitie a deo patre pre ceteris omnibus unctus, et istum intendit Andreas discretive nominare per articulum super adiectum.»

81 *Ibid.* : « Additiones autem huiusmodi articulorum non possunt in latino servari, quia latinum huius articulis caret ; nostrum tamen vulgare latinum articulos habet, et ideo quando ista vulgarizamus debemus articulos ibi addere, sicut et sunt in greco »

82 Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros Peri hermeneias*, ed. R.A. Gauthier, Roma, S. Sabina, 1989, p. 26 ; cf. Morard, « Le petit li », p. 581 : « Set dicendum est quod verba infinitivi modi, quando in subiecto ponuntur, habent vim nominis ; unde et in Graeco et in vulgari latina locutione suscipiunt additionem articulorum sicut et nomina. »

83 Voir plus haut, note 40.

84 Cercamon, *Quant l'aura*, v. 2 : E l'auzelh chanjan lor latis ; Arnaut Daniel, *Doutz braitz e critz*, ed. Eusebi 1995 : Doutz braitz e critz / lais e cantans e voutas/ aug dels auzels qu'en lur latin fant precz ; *Roman de la Rose*, v. 8450 : «Et cil oisel chascun matin / S'estudient en lor latin / à l'aube du jor saluer » ; Dante Alighieri, *Fresca rosa*, v. 10-11 : E cantine li augelli / ciascuno in suo latino. Autres exemples, F. Raynouard, *Lexique roman ou, Dictionnaire de la langue des troubadours*, Paris, Silvestre, 1842, t. 4, p. 25.

85 Padova, Bibl. Univ., 1540, f. 158vb : « ... quamvis autem non sit usus latini sermonis quod accusativi illi, scilicet *centum cubitos*, possint construi cum illo genitivo, scilicet *longitudinis*, nisi subintellecta suppletionem participii, scilicet habentis. Tamen in vulgari nostro et forte in lingua hebraea aliquando hoc contingit, ut si dicamus : *yeu vey porta de longuesa c. codarum*. »

86 Corrado Bologna parle d'un « rapporto originario tra economia e letteratura » dans « *Porro unum est necessarium* : gratuità del dono e travaglio della poesia », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 39, 2004, p. 217-254, in particulier alle pp. 233 sgg. Voir également, Harald Weinrich, « Moneta e parola. Ricerche su di un campo metaforico » in *Metafora e menzogna: la serenità dell'arte*, Bologna, il Mulino, 1976, p. 31-53 ; Nicolò Pasero, *Metamorfosi di Dan Denier e altri saggi di sociologia del testo medievale*, Parma, Pratiche, 1990 ; Paolo Canettieri, « Lo captals. L'economia dei sentimenti nella poesia dei trovatori », in *Interpretazioni dei trovatori*, Bologna, Pàtron, 2001, p. 77-101 ; *Letteratura e denaro : ideologie, metafore, rappresentazioni*, Padova, Esedra, 2014 ; A. Montefusco, *Banca e poesia nell'età di Dante*, Milano, 2017.

87 Pierre de Jean Olivi, *Traité des contrats*, ed. S. Piron, Paris, Belles-Lettres, 2012.

88 John H. Pryor, *Business Contracts of Medieval Provence. Selected notulae from the cartulary of Giraud Amalric of Marseilles*, 1248, Toronto, PIMS, 1981.

89 *Traité des contrats*, p. 262 : « quamdam rationem seminalem lucri quam communiter capitale vocamus ».

90 L'expression « capitale et proficuum » apparaît dans le premier cartulaire notarial conservé, M. Chiaudano, M. Mattia ed., *Il cartolare di Giovanni Scriba*, Torino, Lattes, 1935, p. 299 (21 août 1155).

91 *La prosa italiana delle origini*. I, *Testi toscani di carattere pratico*, Arrigo Castellani (éd.), Bologna, Pàtron, 1982, p. 25 : « pagare [...] prode e kapitale » (Florence, 1211), qui traduit exactement « proficuum et capitale » ; *Ibid.*, p. 259 : « Questo este lo quaderno dei kapitali dela compagnia la quale si dice dei Boni » (Pistoia, 1259). Le *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini* indique de nombreux emplois de cette forme à travers la Toscane et en Ombrie (notamment chez Jacopone da Todi) [en ligne] <http://tlio.oivi.cnr.it/TLIO/>, consulté le 2 avril 2017.

92 Joan Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, Barcelona, Curial, 1980, t. 2, p. 504-505. Pour la forme languedocienne, Coutumes d'Alès (XIII^e s.), § 24 : « Por uzuras sera egalazada al captal, d'aquí en la, cant s'i trigue non crezam ... », in Jacques-Claude Beugnot, *Les Olim ou registre des arrêts rendus par la cour du roi*, Paris, Imprimerie nationale, t. 3, 1848, p. 1496.

93 La forme *cavedal* est courante au XIII^e siècle à Venise, Bologne ou Milan ; un poète anonyme génois emploie la forme *cavea*, cf. *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*, s.v. capitale.

94 S. Piron, « L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XII^e- XIII^e siècles », in *Pour une histoire culturelle du risque*, Strasbourg, Editions Histoire et Anthropologie, 2004, p. 59-76.

95 *Traité des contrats*, p. 238. Cf. E. Levy, *Petit dictionnaire*, sub v. *creis* qui signale le sens zootechnique « croît ».

96 Guillaume de Rennes, *Glosa*, s.v. *qui emunt*, in *Summa S. Raymundi de Peniafort*, Avignon, Mallard-Delorme-Chastanier, 1715, p. 333.

97 Florence, BNC, Conv. soppr. B.VII.1166, f. 24rb : « De soccidis sive societatibus animalium ». Alain Boureau prépare une édition critique de l'ensemble des *Casus* de Chiaro da Firenze.

98 E. Jeffrey Richards, « Marian Devotion in Thirteenth-century France and Spain and Interfaces between Latin and Vernacular Culture », in *Communities of Learning: Networks and the Shaping of Intellectual Identity in Europe 1100-1500*, Constant J. Mews, John N. Crossley (ed.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 177-212 ; Klaus Schreiner, « Lautes Lesen, fiktive Mündlichkeit, verschriftliche Norm, Einleitende Vorbemerkungen über Fragen, Themen und Ergebnisse einer Tagung », in *Viva vox und ratio scripta, Mündliche und schriftliche Kommunikation im Mönchtum des Mittelalters*, Clemens M. Kasper, Klaus Schreiner (ed.), Münster, LIT-Verlag, 1997, p. 3-36.

99 Outre les trois lettres citées plus haut, note 13, voir aussi les lettres apologétiques (« *Tria scripta apologetica* », ed. D. Laberge, *Archivum franciscanum historicum*, 28, 1935 et 29,

1936) et la dédicace de la *Quaestio de angelicis influentiis*, dans Bonaventura, *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, Delorme, Ferdinand (ed.) Quaracchi, 1934, p. 363-412.

100 Petrus Johannis Olivi, « Tractatus de missa », ed. S. Piron, *Oliviana*, 5, 2016, <https://oliviana.revues.org/817>, § 148.

101 Mirko Tavoni, « Che cosa erano il volgare e il latino per Dante », *Lecture classensi*, 41, 2013, p. 9-27, voir p. 13-21 ; voir aussi G. Inglese, « Appunti sul *De vulgari eloquentia* », *La cultura*, 3, 2012, p. 509-530.

102 Sur les visions du rapport entre latin et vernaculaire dans les auteurs du Moyen Âge et de l'humanisme, voir Silvia Rizzo, *Ricerche sul latino umanistico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2002, première partie: *Latino e volgare nella riflessione teorica degli umanisti*, p. 15-119.

103 Silvia Rizzo, « La lingua nostra : il latino di Dante », in *Dante, fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021)*, E. Malato, A. Mazzucchi (ed.), Roma, Salerno, 2016, t. 2, p. 535-557, voir p. 555-557.

104 Mirko Tavoni, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padova, Antenore, 1984.

105 C. König-Pralong, *Le bon usage des savoirs*.

106 This paper is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement n° 637533) : BIFLOW (Bilingualism in Florentine and Tuscan Works, ca. 1260 – ca. 1416), <https://biflow.hypotheses.org/>

Table des illustrations



URL <http://oliviana.revues.org/docannexe/image/904/img-1.png>

Fichier image/png, 1,0M

Pour citer cet article

Référence électronique

Antonio Montefusco et Sylvain Piron, « In vulgari nostro », *Oliviana* [En ligne], 5 | 2016, mis en ligne le 05 juin 2017, consulté le 05 juin 2017. URL : <http://oliviana.revues.org/904>

Auteurs

Antonio Montefusco

Articles du même auteur

Dissidenza francescana nel Trecento: a proposito di due edizioni recenti [Texte intégral]

Paru dans *Oliviana*, 4 | 2012

Segnalazione del sito web di Alberto Forni [Texte intégral]

<http://www.danteolivi.com/index.htm>

Paru dans *Oliviana*, 4 | 2012

Bibliographie des travaux récents sur Olivi, 2004-2012 [Texte intégral]

Paru dans *Oliviana*, 4 | 2012

Per l'edizione degli *opuscula* di Pierre de Jean Olivi : sul *corpus* e la cronologia [Texte intégral]

Paru dans *Oliviana*, 4 | 2012

Sylvain Piron

Articles du même auteur

La bibliothèque portative des fraticelles, 1. Le manuscrit de Pesaro [Texte intégral]

Paru dans *Oliviana*, 5 | 2016

La question *Quid ponat ius* ? [Texte intégral]

Paru dans *Oliviana*, 5 | 2016

Les premières leçons d'Olivi sur les restitutions [Texte intégral]

Paru dans *Oliviana*, 4 | 2012

Bibliographie des travaux récents sur Olivi, 2004-2012 [Texte intégral]

Paru dans *Oliviana*, 4 | 2012

L'herméneutique évangélique olivienne [Texte intégral]

Le silence du Christ et la nécessité des récits discordants

Paru dans *Oliviana*, 4 | 2012

Notes bibliographiques (2002-2004) [Texte intégral]

Paru dans *Oliviana*, 1 | 2003

Tous les textes...

Droits d'auteur

© Oliviana