

IMAGINAIRES ET SAVOIRS ANCIENS

Claudia MOATTI, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (I^{er}-I^{er} siècle avant Jésus-Christ)*. Paris, Seuil, 1997. 14 × 20,5, 480 p. (Des travaux).

Ce livre d'une grande richesse et d'une impressionnante érudition vient couronner des années de recherches menées sous le patronage de Claude Nicolet : il nous propose un cheminement dans l'histoire intellectuelle de la « révolution romaine », au dernier siècle de la République, essentiellement des Gracques à Auguste. Toutefois, la démarche adoptée n'est ni chronologique ni disciplinaire : pour repérer l'émergence de l'épistémologie et de la rationalité critique à Rome, il faut brasser ensemble, outre le droit qui y représente évidemment une forme essentielle de la pensée, les techniques administratives, l'encyclopédisme, la philosophie, la rhétorique, la grammaire, l'histoire, la géographie, la religion, la poésie, les arts... L'auteur organise et construit sa démonstration en six chapitres qui se répondent les uns les autres comme autant de péripéties des Lumières romaines.

Le point de départ est, tout naturellement, un diagnostic de la crise, ou plutôt des « crises et questionnements », que vivent et perçoivent les Romains des II^e et I^{er} siècles : crise de la tradition, qui n'épargne pas la coutume des ancêtres, informelle et imprécise par construction, et procède de la division de la classe dirigeante, incapable désormais d'assurer son unité ; crise du langage, qui corrompt le sens des mots et ronge la notion même de tradition ; crise du savoir traditionnel menacé par l'oubli et la négligence ; crise de la vertu civique et politique, minée par le luxe et l'individualisme, ébranlée par la substitution de la philosophie morale à l'action politique. De multiples signes trahissent le désarroi de l'époque : un sentiment d'accélération de l'histoire, la notion de *vetustas* qui oblitère celle d'*antiquitas*, le rôle inédit de la jeunesse, la multiplication des nouveautés et même l'idée de progrès dans le champ intellectuel et artistique, les craintes de fin d'un monde exprimées par des prédictions diverses et répétées... C'est sur ce fond de crise de la culture que se met en place l'esprit rationnel et scientifique, c'est en réaction à ces menaces de perdition que se déploient les curiosités nouvelles, la conscience historique, la recherche érudite, le souci de classification.

« L'ouverture au monde » et la découverte de l'autre qu'elle entraîne accompagnent, en le dépassant, l'impérialisme romain : le cosmopolitisme d'une

capitale ouverte qui accueille les hommes, les richesses ou les animaux du monde qu'elle domine, comme la mobilité des Italiens autour de la Méditerranée, y contribuent grandement. Une partie de ces contacts est enregistrée dans différents types de documents et ces « archives de la conquête » représentent une ample moisson de données géographiques (base de l'ultérieure élaboration d'une géographie systématique). De cette « naissance de la curiosité », tout romano-centrisme est exclu, au profit de l'intérêt pour les traditions des autres peuples et du comparatisme. Ce souci de se tourner vers l'Autre conduit à l'histoire comparée et universelle, à l'usage du grec, langue de culture, et à la traduction. Il s'agit, à la fois et non sans ambivalence, d'ouvrir la culture et d'élargir les perspectives romaines, mais aussi de trouver et d'octroyer à Rome une place dans le monde et dans l'histoire, de prendre conscience de son autonomie linguistique et d'enrichir le latin. Les attitudes sont d'ailleurs contrastées au sein des élites romaines : pour un Cicéron qui affirme que la culture rapproche les hommes et les peuples, combien sont-ils à dénoncer dans l'ouverture au monde, et surtout aux Grecs, un des facteurs du dépérissement des traditions et un grave péril ?

Le retour vers le passé et la tradition, le souci de rassembler cette dernière et d'en écrire le texte, apparaissent alors comme des voies de recherche de l'identité (« du désarroi à l'érudition ») : incarnée par Varron, la figure de l'antiquaire — soucieux de collecter, compiler, cataloguer toutes les traces (écrites, matérielles, toponymiques), tous les *monumenta*, sous toutes leurs formes — est ici essentielle. La volonté de sauvegarde et de mise en ordre s'exprime dans les archives, les bibliothèques, les musées, la chronologie. L'extension du recours à l'écrit, moyen de communication mais aussi source de divulgation et de démocratisation, malgré les méfiances qu'il suscite ici ou là, a pour conséquence l'instauration d'un nouveau rapport à la tradition : l'érudition et la mise par écrit sauvent et fixent cette dernière, mais permettent aussi à l'analyse et au jugement de se déployer, à un savoir théorique et engagé de s'affirmer. Le régime augustéen l'a bien compris, qui, pour fonder son programme de « restitution » — c'est-à-dire de restauration, de rétablissement du passé, dans son esprit du moins —, n'hésite pas à réécrire la tradition, tout en respectant les formes : le pouvoir n'est pas antiquaire, il ne vise ni plus ni moins qu'à abolir le temps.

« L'expérience de la pensée » se place tout entière sous le signe de la liberté. La raison, érigée en juge, nourrie par le dialogue et la polémique, appuyée sur l'art d'argumenter, servie par l'art d'écrire, s'attaque au dogmatisme philosophique, aux traditions religieuses, à l'autorité des jurisconsultes, à l'opacité de l'action du magistrat... Le penser par soi-même, la recherche de la preuve, le jugement personnel, la responsabilité individuelle, voire le sentiment intime, paraissent partout s'imposer. Les objectifs confiés à la raison ne sont autres en effet que le fondement des principes du droit, du langage, de la croyance, la production de nouvelles normes, que l'on veut absolues, bref la « réforme spirituelle de la tradition ». Cette exaltation de la pensée et de la critique est étudiée à travers un florilège de textes dont il n'est pas possible de rendre compte ici. Pour l'élite à laquelle elle reste réservée, la réflexion est désormais intégrée au métier de citoyen, la pensée et l'écriture agissent pour le compte de la cité : une des tâches assignées à la raison est aussi de préserver cette dernière contre le dépérissement.

« Le discours de la méthode » semble véritablement se confondre à Rome avec « l'esprit des formes » : le rassemblement organisé, la recherche d'un ordre logique et rigoureux, la nomenclature, la taxinomie, la définition, la généralisation, la systématisation, la volonté d'aller à l'essentiel sont partout à l'œuvre, chez les juristes, chez les théoriciens de la rhétorique, chez Vitruve... Cette omniprésence de la formalisation du réel, afin de mieux le maîtriser, s'exprime tout aussi bien dans la cadastration, dans les nouvelles techniques architecturales, dans le mouvement d'uniformisation institutionnelle et régionale de l'Italie du 1^{er} siècle. Chez Cicéron, dont on sous-estime souvent le recours à la classification rationnelle et à la méthode déductive, exigence scientifique et programme politique se rejoignent : le débat politique et la *respublica* elle-même peuvent alors trouver des bases nouvelles.

De tout cela résulte « la construction de l'universel romain », à partir d'une prodigieuse faculté à unifier la pluralité. Depuis les origines, placées sous les auspices du mélange des ethnies, l'identité romaine se fonde sur l'immigration, l'ouverture à l'étranger, la capacité d'importation, d'imitation et d'intégration : Rome se place ici aux antipodes des idées et des pratiques grecques — ou du moins athéniennes. Cette propension au rassemblement, cette construction d'ensemble, cette vertu de l'accrétion, assurément discutées ou restreintes à certains moments, toujours pour des motifs politiques et non par xénophobie, ne paraissent jamais fondamentalement remises en cause et rejetées : il est vrai que sur elles reposent l'histoire et la force de la cité. La loi et le droit — en l'occurrence une citoyenneté « juridifiée » qui n'est liée ni au sol ni au sang — garantissent l'unité. L'universalisme romain, par les liens de la *civitas* devenue commune patrie, peut assurer et assumer la synthèse du monde et l'unité du genre humain : cette vision universelle est probablement déjà en germe dans le *De legibus* de Cicéron.

Ce résumé schématique ne saurait refléter la variété et l'ampleur des sujets et des idées abordés par l'auteur : Claudia Moatti avance une thèse d'ensemble, on l'aura compris, mais elle offre aussi une synthèse, fort bien informée et singulièrement dense, sur toutes les facettes des activités de l'esprit aux 1^{er} et 2^{es} siècles, grâce à une concaténation habile, subtile et stimulante de thématiques habituellement traitées par des spécialités qui restent trop souvent cloisonnées. Plus que des analyses inédites et novatrices, c'est cet aspect foisonnant et englobant, compréhensif au sens étymologique, qui séduit le lecteur, dont la curiosité est toujours satisfaite par les innombrables renvois textuels et bibliographiques généreusement fournis par quatre-vingt-dix pages de notes serrées. Il s'agit bien là d'un ouvrage de référence sur un moment historique essentiel, durant lequel se forge et se fixe l'identité romaine. Sa lecture est exigeante mais entraînante, car l'acuité et la densité de son contenu sont maîtrisées par l'auteur et agencées de manière dynamique, parfois sous-tendues par l'enthousiasme ; on pourra ensuite s'y reporter en confiance et s'y replonger pour se focaliser sur un aspect spécifique de cette période fertile en écrits, en créativité et en mutations.

C'est alors peut-être qu'apparaîtra plus nettement la nécessité de questionner et de décomposer les synchronies apparentes, de toujours contextualiser les citations, de tenter de mettre en perspective ces aventures de la raison romaine. Une première difficulté — que l'auteur n'esquive pas (p. 16) mais sur laquelle elle ne revient guère — ne peut être passée sous silence : la *naissance* de l'esprit critique, contrairement à ce que peut laisser penser le sous-titre, n'est pas étudiée en tant que telle.

Elle paraît découler de la crise de la cité, telle qu'elle se manifeste dans la seconde moitié du I^{er} siècle. Toutefois, certaines analyses doivent, nécessairement et à plusieurs reprises, transgresser cette limite floue : ainsi, la *koinè* gréco-romaine ne naît certes pas à la fin de la République. La question mériterait un complément d'enquête, dans les limites drastiques fixées par l'état de la documentation. En outre, le lecteur aimerait parfois, sans retomber bien sûr dans la rituelle dissection des influences, pouvoir discerner plus systématiquement des générations intellectuelles, des étapes dans cette « création de formes », pouvoir approfondir les relations avec l'histoire de l'impérialisme romain ou du dépérissement de la République, avec la position et l'activité politiques des auteurs, souvent des « hommes nouveaux »... Ces préoccupations affleurent dans l'ouvrage (notamment dans le chapitre IV) qui suggère d'ailleurs de multiples investigations historiques complémentaires : « un », « le » ou même « les » Romain(s) ne peuvent et ne doivent constituer qu'un artefact commode, dont il ne faut pas abuser si l'on veut cerner les acteurs et les motivations de ce mouvement des Lumières, mais aussi évaluer les contours et les limites de ces « territoires de la raison ».

« Rome est sans aucun doute du côté de la Renaissance, de la modernité, et aussi de l'indépendance d'esprit » : une telle conclusion, résultat d'une démonstration convaincante, vient salutairement s'opposer à plusieurs lieux communs, parfois entretenus au sein même des cercles des humanités classiques, qui mesurent tout à l'aune de l'influence grecque et ne voient encore souvent chez les Romains que juristes pragmatiques, techniciens sérieux et soldats efficaces, ou, à la rigueur, compilateurs éclectiques...

Jean-Pierre GUILHEMBET

André VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*. Paris, Albin Michel, 1999. 14,5 × 22,5, 276 p. (Bibliothèque Albin Michel Histoire).

L'ouvrage réunit, pour le plus grand avantage du lecteur, une quinzaine d'articles d'André Vauchez parus pour la plupart dans les dix dernières années. Il offre une vision d'ensemble des différents thèmes de recherche du grand spécialiste français de la sainteté et de la spiritualité, que ce soit sous la forme d'articles de synthèse ou d'articles de fond.

Les articles sont rassemblés en trois parties : I. Sainteté et pouvoir ; II. Puissance et limites du pouvoir surnaturel ; III. Pouvoirs établis et surnaturel. En explorant les différents usages et formes du surnaturel, l'auteur nous invite ainsi à l'examiner sous l'angle du pouvoir : charisme contre institution, intervention divine contre puissance d'établissement, légitimation et récupération contre soupçon, méfiance ou condamnation du surnaturel. C'est là le caractère novateur du livre, puisque les articles qui le composent sont souvent déjà bien connus des spécialistes.

Renonçant à présenter ici chaque article séparément, nous nous proposons de dégager de l'ouvrage quelques traits significatifs. Tout d'abord, à travers les dif-

férents objets abordés se dessine une attention marquée pour les temps forts et les transformations dans la longue durée. Ainsi, les XII^e et XIII^e siècles représentent un moment capital dans les changements des critères de sainteté et dans la définition du miracle : de la promotion des saints « admirables » du haut Moyen Âge, on passe à celle des saints « imitables », dès le XI^e siècle, sans que la notion d'exemplarité ne disparaisse pour autant. C'est dans cette même période que, après une large acception du champ du miracle, la papauté et certains théologiens s'orientent vers une délimitation plus stricte de celui-ci, s'efforçant de promouvoir les miracles sacramentels et mariaux. Ce processus de contrôle de la sainteté populaire et d'institutionnalisation du surnaturel se poursuit entre les XIII^e et XIV^e siècles ; certains pouvoirs informels glissent vers la marginalité et la clandestinité et se voient pour certains réprimés dès le XV^e siècle. C'est ainsi que Vauchez parle de la « naissance du soupçon » dans les derniers siècles du Moyen Âge à l'égard des saints et des visionnaires, notamment pour résister à l'« invasion mystique », davantage féminine et plus indépendante des institutions ecclésiastiques. Un modèle de sainteté doctrinale et cléricale sera alors valorisé, parfaitement incarné par Bernardin de Sienne et Vincent Ferrier.

Un changement similaire s'observe à l'égard du prophétisme de la fin du XIV^e siècle. L'attitude des théologiens, en particulier dans le milieu universitaire parisien (Pierre d'Ailly, Henri de Langenstein et Jean Gerson), passe de la réserve à la méfiance. Cela peut s'expliquer en grande partie par le contexte politique et religieux : Vauchez souligne l'importance des crises schismatique et conciliaire dans les mécanismes d'acceptation du surnaturel. L'opposition ou le soutien aux visionnaires ou aux prophètes répondent souvent à des enjeux politiques : ainsi, la dénonciation par Langenstein des prophéties de Télesphore de Cosenza s'explique par ses prises de position lors du Schisme et par son rattachement à Rome, contre l'obédience avignonnaise. De même, les visions de Brigitte de Suède, perçues comme « pro-romaines », feront l'objet de débats très vifs lors des conciles de Constance et de Bâle entre conciliaristes et partisans de la papauté. C'est ainsi que peut s'expliquer la faible diffusion des *Révélations* de la sainte suédoise dans l'espace français, en majorité gallican et conciliariste. Le cas des prophètes contestataires, à l'instar de Jean de Roquetaillade (au sujet duquel l'auteur dresse un bilan des recherches et mentionne l'édition prochaine du *Liber ostensor*) montre à l'évidence l'importance du contexte politico-religieux, notamment par le souci du franciscain d'établir dans les détails une connexion étroite entre l'eschatologie et les événements historiques.

Vauchez note enfin la pénétration réduite des textes mystiques en France, contrairement à l'Allemagne et aux Pays-Bas ; les textes prophétiques qui ont rencontré un certain succès en France sont d'ordre politique et servent les intérêts du pouvoir royal. Ainsi Jean Gerson qui, après avoir écrit de remarquables traités sur le discernement des esprits, ne pourra, au soir de sa vie, dissimuler son enthousiasme pour Jeanne d'Arc et sa foi dans le caractère surnaturel de sa mission (p. 205), avant le procès en nullité de la Pucelle qui cherchera à montrer l'orthodoxie et la véracité de ses prophéties.

Plusieurs articles s'attachent aussi à cerner les buts de l'utilisation des prophéties ou de certains modèles de sainteté : la promotion du culte des saints martyrs bretons par Charles de Blois apparaît clairement comme un choix politique visant à justifier son propre pouvoir, en lui permettant à la fois de se rattacher à une famille spiri-

tuelle tout en faisant vibrer la fibre nationale bretonne. C'est à des fins de légitimation des origines de l'ordre dominicain que Gérard Frachet, dans ses *Vitae fratrum ordinis Praedicatorum*, évoque sept prophéties annonçant la création de l'ordre et soulignant son caractère providentiel; à l'analyse, il ressort que les textes des auteurs cités ont été soit inventés, soit détournés de leur sens primitif. D'autres cas montrent que la promotion d'un modèle de sainteté ne sert pas que l'individu ou le groupe religieux. La rédaction de la *Vita* de Marie d'Oignies par Jacques de Vitry en 1215, sur commande de l'évêque Foulques de Toulouse, est une arme contre l'hérésie : afin de combattre le catharisme sur son propre terrain, Jacques de Vitry cherche à promouvoir un nouveau mode de vie religieuse pour les femmes laïques, tout en montrant que l'orthodoxie chrétienne autorise aussi des expériences ascétiques extrêmes qui permettent l'union avec Dieu. Opération réussie ? Comme le rappelle Vauchez, l'impact de la *Vita* de Jacques de Vitry n'a touché dans un premier temps que les milieux cléricaux, pour n'atteindre les laïcs qu'au XIV^e siècle seulement...

Dans sa conclusion, l'auteur s'interroge sur la nature charismatique du pouvoir surnaturel, et sur ses liens avec les structures institutionnelles ou informelles ; nuanciant l'opposition webérienne entre le « prêtre » et le « prophète », il montre que le pouvoir charismatique est d'une certaine manière autant entre les mains du prêtre qu'entre celles d'autres types de médiateurs entre l'ici-bas et l'au-delà, à l'instar des saints, des prophètes, des mystiques et des visionnaires, voire même des magiciens et des sorciers. Se pose bien sûr le problème du rapport aux cadres institutionnels ; ainsi, le pouvoir des saints s'inscrit davantage dans un processus de récupération à des fins de légitimation, dans lequel la sainteté rejaillit sur l'institution. Toutefois, ce travail de légitimation, pour être efficace, doit s'appuyer sur la croyance ou l'adhésion à un pouvoir surnaturel. Pouvoir surnaturel et pouvoir institutionnel seraient donc plutôt « deux pôles entre lesquels s'établit une tension dialectique permanente, plus ou moins forte selon les domaines et les époques » (p. 226).

Le recueil d'articles montre à l'évidence à quel point depuis une vingtaine d'années les études d'André Vauchez ont stimulé et favorisé le développement de champs de recherche nouveaux sur le pouvoir surnaturel, ouvrant des pistes inédites vers les questions du charisme et des contacts entre l'ici-bas et l'au-delà, vers les problèmes de la vraie et de la fausse sainteté, vers les rapports entre le divin et le démoniaque, voire encore vers le statut du corps du saint. C'est bien grâce à lui que les recherches hagiographiques ont connu un tel renouvellement, et beaucoup savent ce qu'ils lui doivent.

Le présent ouvrage offre le double avantage de réunir des articles devenus souvent difficilement accessibles, et de permettre à un plus large public de connaître la grande diversité des thèmes de recherche de l'auteur.

Martine OSTORERO

Carlo VOLPE, *Autour de Giotto. Le long parcours de la manière très douce et si unie de la peinture du Trecento*. Trad. de l'italien par Simone DARSEES. Paris, Gérard Monfort, 1999. 17 × 24, 94 p., 39 ill. (Imago mundi).

Le livre de Carlo Volpe, publié en Italie en 1983, est pour cet historien de l'art l'occasion de présenter dans un court essai un plaidoyer en faveur de sa discipline, argumenté par l'analyse approfondie d'un dossier iconographique. L'auteur s'efforce de construire une méthode qui donne à l'histoire de l'art sa place parmi les sciences humaines, tout en lui conservant une spécificité, et c'est d'abord de ce projet qu'il faudra prendre la mesure, au-delà du travail monographique.

Volpe choisit de reprendre le dossier de l'héritage de Giotto, en en proposant une nouvelle lecture. Son propos est essentiellement de rétablir la continuité entre Giotto et la peinture florentine du début du xv^e siècle en rendant sa place à un groupe de peintres sans doute « minoritaires » parmi les élèves de Giotto, mais qui purent transmettre à la génération suivante une forme d'authenticité giottesque qui aura une postérité brillante. Pour ce faire, Volpe prend ses distances avec la tradition historiographique d'une façon très convaincante. Il rappelle en particulier la nécessité d'être prudent à l'égard de la tradition critique de l'Italie renaissante — à commencer par Giorgio Vasari, qui a construit des cadres dont les historiens contemporains ont souvent du mal à s'extraire — sans tomber dans l'excès inverse, consistant à prendre à rebours les textes renaissants, comme a pu le faire parfois l'école anglo-saxonne pour nier le rôle historique de la synthèse toscane, dans la lignée de Fritz Rintelen ou de Richard Offner. Entre ces deux extrêmes, Volpe choisit une voie moyenne dans laquelle il réaffirme le rôle majeur de Giotto, tout en nuancant la place de la Toscane.

L'auteur réinterprète alors les œuvres des continuateurs de Giotto à partir d'un critère « fondé avant tout sur le niveau qualitatif, soit sur la cohérence et la plénitude du ton culturel et stylistique ». À partir de là, Volpe opère une sorte de tri au sein de la filiation de Giotto, faisant apparaître des courants différenciés, dont certains ont été largement ignorés. La principale filiation de Giotto, par Maso di Banco et Taddeo Gaddi, est traditionnellement considérée comme l'école d'Orcagna, qui fut sans doute après 1350 le peintre le plus influent du milieu florentin. Volpe montre cependant qu'Orcagna et ses élèves ont représenté un affadissement, une standardisation, presque une normalisation du travail de Giotto. À côté de cette école ont continué à travailler d'autres maîtres, qui ont transmis à la génération suivante, celle de Donatello et Masaccio, la part la plus authentique et la plus originale de l'héritage du maître florentin. Ces peintres, autour de figures comme Stefano, son fils Giottino ou encore Giovanni da Milano, illustrent selon Volpe une des trois tendances que Vasari a distingué dans la peinture du xiv^e siècle, « la manière douce et unie », qui devient donc pour l'auteur le principal courant pictural des années 1350-1380, non par son importance immédiate mais par sa postérité. C'est donc à un déplacement important dans la compréhension de l'histoire de la peinture florentine qu'aboutit Volpe, d'une manière très probante.

La qualité de l'analyse fait de ce livre un terrain idéal pour mesurer la pratique méthodologique de l'historien de l'art. On ne peut que souscrire à la distance prise à l'égard de Vasari et de toute la tradition toscano-centriste à l'excès. De même, la

périodisation est très convaincante, reposant sur l'idée que ce que nous appelons « Renaissance » doit être analysé dans ses fondements dès le début du xiv^e siècle. Enfin, la prudence évidente face aux explications rapides qui voudraient que la peinture florentine soit en crise après 1350 à cause de la peste, ou plus largement qui fait des courants stylistiques le reflet direct des événements économiques, politiques et sociaux du temps, ne peut qu'entraîner l'adhésion.

Cependant, certains points méritent d'être discutés plus amplement. La « spécificité » de l'histoire de l'art semble résider pour l'auteur dans une approche interne précise et exigeante qui produit, on l'a vu, d'indiscutables résultats, mais qui cantonne l'historien de l'art à une histoire des styles. On a le sentiment, à lire Volpe, que l'historien de l'art a pour vocation essentielle l'identification et la datation d'œuvres, et lorsqu'un problème plus général est abordé, comme la filiation de Giotto ici, la solution est d'abord une remise en ordre de l'importance des courants respectifs et de leur influence. Est-ce à dire qu'en histoire de l'art, la succession, désignée souvent sous l'angle du vocabulaire des styles et des influences, tient lieu d'explication ?

Volpe est d'ailleurs conscient de cette difficulté et tente de compléter cette approche traditionnelle d'histoire des styles par une réflexion herméneutique qui tente, à partir d'une analyse interne des œuvres, de reconstruire leur signification historique, dans ses dimensions politique, sociale et religieuse. Mais ce travail nécessite alors le recours à un concept que l'auteur ne justifie guère, malgré son rôle de pivot dans le raisonnement, la *forma mentis*. En effet, pour expliquer l'élaboration d'une analyse historique à partir des œuvres, et le fait que le contexte historique peut être lié aux changements dans la pratique picturale, Volpe parle des « tendances mentales » (par exemple p. 27). Cet appel aux « mentalités » résout apparemment toutes les difficultés d'une historicisation de la réflexion stylistique : la mentalité du peintre est l'intermédiaire entre son style et la société extérieure. Sans doute voit-on bien ce que veut dire Volpe, mais le choix d'un tel concept entraîne des conséquences parfois redoutables. La rigueur de l'analyse souffre d'une catégorie aussi vague que la *forma mentis*, qui permet de retrouver les schémas d'explication les plus convenus, sans faire véritablement avancer la compréhension. Lorsque Volpe écrit que « "la manière unie" [...] n'apparaît plus tant comme un problème de choix esthétique que comme l'affirmation évidente d'une nouvelle "*forma mentis*", d'une solide construction culturelle de fond », on voit son souci de ne pas se cantonner à une discussion stylistique, mais on cherche vainement l'ancrage de cette « forme mentale », que Volpe renvoie avec généralité aux « conquêtes d'ordre moral de l'Humanisme », et à « l'instauration d'une philosophie et d'un langage tout à fait nouveaux », ceux de l'homme renaissant.

Or il n'y a pas là d'élucidation historique, mais l'évocation d'un changement culturel que l'auteur croit repérer dans les œuvres, sans donner davantage d'explications. Ce surgissement d'un nouvel esprit propre à la Renaissance est un grand classique des études artistiques et littéraires sur la fin du Moyen Âge italien, qui serait en quelque sorte le lieu d'un miracle dont l'origine serait à rechercher dans les mentalités individuelles des hommes de l'époque, qui auraient d'un coup mis au jour un nouvel horizon de représentations. Une telle interprétation reste en fait prisonnière des catégories culturelles qui se sont elles-mêmes construites à l'époque : le meilleur exemple est l'utilisation toujours difficile de Vasari, qui est à la fois une source

documentaire et le premier historien de la peinture renaissante. Alors même que Volpe a pris dès le début ses distances avec lui, son attitude de fond est très différente. Quelle est au fond la problématique de ce livre ? C'est travailler à identifier et rétablir à sa juste place un courant pictural non pas construit en fonction de critères propres à l'historien, mais évoqué rapidement par... Vasari lui-même dans son ouvrage : sans doute retrouver ce courant est une tâche passionnante et productive, mais elle ne peut de toutes manières que rester esclave des schémas posés par Vasari lui-même dès le départ. Il n'est donc pas étonnant finalement de constater à quel point l'histoire de l'art des *xiv^e* et *xv^e* siècles italiens a du mal à produire d'autres types d'explication que celles avancées par la tradition, puisque ce qu'elle refuse en dernier lieu, c'est de construire elle-même ses objets, considérant que même un travail critique doit d'abord s'inscrire dans le cadre — malheureusement déjà piégé — des lectures traditionnelles, reposant au fond sur des critères de « goût ».

C'est d'autant plus dommage que le livre de Volpe propose d'autres directions de réflexion, qu'il n'exploite pas toujours. Ainsi, il accorde une place prééminente à la Toscane parce que c'est elle qui est le principal foyer de la pratique picturale nouvelle, tout en s'interrogeant longuement sur la question de la diffusion de cette peinture. Lorsqu'il étudie les ramifications milanaises de la peinture toscane, il en conclut donc qu'il s'agit d'une « colonisation culturelle » (p. 59). Or toutes ces questions auraient pu être envisagées différemment : en effet, Volpe fait remarquer à plusieurs reprises le rôle majeur joué, non pas seulement par la clientèle florentine, mais plus largement par les grandes cours, la cour pontificale, celle des Angevins ou de Naples ou les cours du Nord comme Milan. On peut penser, en suivant Martin Warnke dans *L'Artiste et la cour*, que ce sont précisément ces cours qui sont le véritable public de la peinture du Trecento, avec les ordres mendiants. Dès lors, le problème toscan se présente autrement : ce n'est pas le moteur de la Renaissance qui colonise les régions alentour, c'est le pôle de formation technique des peintres (pour des raisons qui restent d'ailleurs largement à étudier, renvoyant ici d'abord à une étude de la structure de l'artisanat urbain), qui sont ensuite eux-mêmes intégrés dans un mouvement qu'on peut appeler « Renaissance », et dont les dynamiques proviennent du formidable réseau curial italien, et plus largement occidental. Mais ce phénomène ne peut être perçu que si on le considère comme un ensemble, au lieu de fractionner les régions et les individus. Il en va de même pour les peintres : au lieu de s'intéresser aux transformations supposées de leurs formes mentales, il aurait sans doute été possible, comme Volpe l'ébauche à l'occasion, de poser le problème des successeurs de Giotto comme celui d'un réseau d'individus qui dépendent les uns des autres et qui font des choix esthétiques non pas en fonction de leur simple inspiration créatrice, mais en regard des choix opérés par les autres peintres. Une telle analyse sociale ne nie en rien la spécificité de leurs productions esthétiques, mais vise au contraire à sauvegarder l'originalité de cette production, tout en l'inscrivant dans un cadre interprétatif plus satisfaisant que celui de la tradition individualiste et psychologisante qui handicape parfois l'histoire de l'art. Ces éléments seraient d'autant plus aisés à intégrer dans une perspective d'ensemble, qui serait alors vraiment nouvelle au sein des études renaissantes, qu'ils sont présents chez Volpe, mais qu'ils sont négligés au profit des facteurs d'explication traditionnels.

Parce qu'il apporte de nouveaux éléments très convaincants sur une question majeure de la peinture du *xiv^e* siècle, mais aussi parce qu'il suscite un débat appro-

fondi sur les critères et les méthodes des historiens de l'art, le travail de Volpe est ainsi un remarquable essai, d'autant plus remarquable qu'il propose lui-même des pistes pour résoudre certaines difficultés rencontrées par une histoire de l'art oscillant entre étude stylistique et herméneutique, désignant la direction d'une possible science des œuvres qui serait construite à la rencontre entre une exigeante tradition érudite d'interprétation autonome des œuvres, et une analyse sociale englobante des réseaux de production, de circulation et de commande de ces œuvres.

Étienne ANHEIM

L'Imaginaire du sabbat. Éd. critique des textes les plus anciens (1430 ca-1440 ca) réunis par Martine OSTORERO, Agostino PARAVICINI BAGLIANI et Kathrin UTZ TREMP, en collab. avec Catherine CHÈNE. Lausanne, Université de Lausanne, section d'histoire, faculté des lettres, 1999. 14,5 × 22, 573 p., bibliogr., index, ill., cartes (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 26).

Dans l'abondante historiographie consacrée à la chasse aux sorciers et aux sorcières, il est un dossier qui a fait couler beaucoup d'encre et qui reste, aujourd'hui encore, un vaste terrain ouvert à la controverse : celui de la construction de l'« imaginaire » du sabbat — un terme moins connoté que « fantasma » — ou encore celui du « concept » du sabbat — pour bien souligner le processus d'élaboration intellectuelle sous-jacent. De grands spécialistes comme Carlo Ginzburg et Andreas Blauert, auteurs en 1989 de deux ouvrages fondamentaux — respectivement : *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* et *Frühe Hexenverfolgungen. Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts* — ont en effet, sur bien des aspects, des vues divergentes, notamment en ce qui concerne les raisons et le moment précis de l'émergence du phénomène. Face aux différentes interprétations en vigueur, les auteurs de *L'Imaginaire du sabbat*, membres de l'université de Lausanne, ont voulu quelque peu dépassionner le débat en opérant un retour salutaire aux sources. Non que ces sources littéraires soient méconnues : Joseph Hansen s'était occupé d'en éditer partiellement un certain nombre au début du siècle dans son recueil *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* ; mais ces éditions, basées parfois sur des leçons tardives, n'offraient plus aujourd'hui les garanties nécessaires à une étude sereine de la question. Le cas le plus significatif est sans doute celui du *Rapport* de Hans Fründ qui a été édité, puis abondamment cité, avec une inversion de pages qui en altérait gravement le texte original. De même l'édition des chapitres du *Formicarius* de Jean Nider qui traitent du sabbat était très incomplète, sans compter que l'historien allemand réemployait alors une édition parue à Paris en 1519. En outre, ces quelques textes qui décrivaient les premières tentatives d'une élaboration structurée du sabbat étaient dispersés au milieu d'une multitude d'autres plus tardifs, ce qui rendait leur étude commune difficile. Enfin, le recueil de Hansen n'était pas exhaustif, puisqu'en 1979 Pierrette Paravy ajoutait une nouvelle pièce au dossier par la découverte du traité *Ut magorum et maleficiorum errores* de Claude Tholosan, un nouvel élément qui n'allait

toutefois trouver que récemment sa juste place dans l'historiographie. Aussi, devant tous ces vices de forme, s'agissait-il moins, pour notre équipe lausannoise, d'élaborer une nouvelle interprétation d'ensemble, de retracer la « pré-histoire » des différents éléments qui, amalgamés, ont donné vie au sabbat — du moins dans l'imaginaire de ses auteurs et dans la réalité judiciaire — que de proposer une lecture critique renouvelée des premiers textes qui en font mention.

Le sabbat des sorciers et des sorcières est le résultat d'une réflexion très vite mue en croyance qui, même si sa définition est encore mouvante dans les années 1430-1440, peut être résumée ainsi : des sorciers, hommes et femmes, regroupés en une secte, font un pacte avec le diable ou avec les démons en apostasiant la foi chrétienne. Régulièrement, ils se réunissent la nuit en des lieux isolés, le plus souvent après avoir volé à travers les airs, et à cette occasion adorent le diable qui les convainc de s'en prendre au monde des chrétiens grâce à des maléfices de nature diverse. Ils se livrent aussi, lors de ces assemblées, à des infanticides doublés de cannibalisme, ainsi qu'à toutes sortes de « perversions » sexuelles avec les démons.

Les textes les plus anciens qui en font état sont au nombre de cinq. Pour la première fois, ils sont groupés côte à côte dans un même ouvrage, ce qui permet à la fois de montrer la dynamique d'ensemble qui préside à la constitution de l'imaginaire du sabbat, tout en sauvegardant et en mettant en évidence le caractère particulier de chacun des textes. Kathrin Utz Tremp édite le premier d'entre eux, un rapport en langue allemande sur la chasse aux sorciers et aux sorcières menée durant l'année 1428 en Valais rédigé par le chroniqueur lucernois Hans Fründ. À la suite, Catherine Chêne propose une édition complète des différents chapitres consacrés au sabbat dans le *Formicarius* du dominicain Jean Nider. Puis suivent, dans l'ordre, une édition d'un traité anonyme, les *Errores gazariorum*, que nous devons conjointement à Utz Tremp et à Martine Ostorero ; une réédition du traité *Ut magorum et maleficiorum errores* de Claude Tholosan, sur la base de l'ancien travail de Paravy revu en collaboration avec Ostorero ; enfin, une édition d'un long extrait du poème allégorique en vers de Martin Le Franc, écrit entre 1440 et 1442, mise au point par Robert Deschaux. Chaque édition comporte en vis-à-vis une traduction française qui s'avère fort utile, tandis qu'introductions et commentaires sont le fruit de l'étroite collaboration des différents auteurs (auxquels il faut ajouter Agostino Paravicini Bagliani, Chantal Ammann-Doubliez, Agnès Blanc, Virginie Dang et Jean-Claude Schmitt), ce qui donne à tout l'ensemble son unité.

Ce corpus présente, d'un strict point de vue chronologique, une grande cohérence. Tous les textes retenus ici s'inscrivent, après analyse, dans une période d'une quinzaine d'années qui s'étend de 1428 à 1442. De plus, ils élaborent une géographie du sabbat elle-même homogène, puisque exclusivement ancrée dans l'arc alpin, qui comprend le val d'Aoste, le territoire de Berne, le diocèse de Lausanne (et en particulier le Vevey), le Valais et les vallées du Dauphiné. Cette géographie coïncide en outre avec celle de nombreux procès en sorcellerie, ce qui fait de cet espace un observatoire privilégié pour l'historien. Ce lien entre l'activité littéraire et la pratique judiciaire est du reste présent au cœur de chacun des textes, puisque tous se réfèrent explicitement à des pratiques judiciaires antérieures. Une profonde connaissance des fonds d'archives dans lesquels sont conservés nombre d'actes de procès en sorcellerie parmi les plus anciens ont donc permis aux historiens lausannois — dans la limite du possible, mais avec une belle perspicacité — d'éclairer d'un jour

nouveau les allégations parfois sibyllines des différents auteurs. Cet aller-retour permanent entre les sources littéraires et la réalité judiciaire est en effet riche d'enseignements. Le cas le plus exemplaire est sans doute celui du *Formicarius*, un texte qui a été l'objet d'intenses débats entre historiens. C'est notamment sur la base d'un passage du chapitre IV du livre V que Ginzburg a soutenu en 1989 que des poursuites contre des sorciers et des sorcières accusés d'appartenir à une secte avait eu lieu dès 1375 dans le territoire de Berne. Chêne, grâce à une analyse d'ensemble du texte et à un recours aux archives, infirme de manière très convaincante cette thèse en montrant que l'individu incriminé, un certain Scavius, n'était encore qu'un traditionnel jeteur de sorts, éloigné de tout mouvement sectaire d'une quelconque importance. Enfin, forts d'une unité chronologique et géographique, ces textes partagent bien évidemment un thème commun, puisqu'ils font tous état de la même croyance en une secte adoratrice du diable et pratiquant des rites abominables.

Mais cette homogénéité du corpus, qui autorise une étude d'ensemble du phénomène, ne doit pourtant pas masquer nombre de particularités. C'est d'ailleurs tout l'intérêt de cet ouvrage, composé d'études individualisées qui font néanmoins écho entre elles, que d'insister sur le caractère encore mouvant et mal déterminé d'un concept alors en pleine genèse et d'en présenter, au gré des textes, différentes formes plus ou moins achevées. Les cinq textes présentent en effet chacun une vision unique du sabbat des sorciers et des sorcières qui doit beaucoup au parcours intellectuel de leur auteur respectif. Ainsi, Fründ est un laïc dont les préoccupations sont avant tout de nature politique, puisqu'il voit dans l'activité des sorciers une menace pour la puissance séculière, tandis que Nider, fort d'une vaste culture théologique, inscrit sa réflexion dans le vaste mouvement de réforme de l'Église. Les *Errores gazariorum*, peut-être rédigées par un inquisiteur, sont de leur côté moins une œuvre spéculative qu'une réflexion basée sur la pratique. Claude Tholosan, juge-mage du Briançonnais, disposait quant à lui d'une solide formation juridique dans le droit canonique et le droit civil, ainsi que d'une grande expérience judiciaire contre les sorciers, ce qui le distingue de Martin Le Franc, lettré humaniste, homme d'Église comme Nider, mais qui appartenait au clergé séculier. De ces cinq parcours intellectuels sont ainsi nées cinq visions différentes d'un imaginaire qui tend pourtant, au fil du temps, à s'uniformiser par le jeu d'une intense circulation des nouvelles et par le rôle de catalyseur joué par les premières flambées de procès.

Les historiens lausannois, mettant leurs conclusions en commun, insistent sur les différences essentielles repérables dans le vocabulaire qui sert à désigner les sorciers et la secte à laquelle ils appartiennent et qui sont imputables soit à des usages locaux, soit à la culture propre de chaque auteur. Surtout, ils ont remarquablement mis en évidence la façon dont, d'un auteur à l'autre, s'agencent les différents éléments constitutifs de l'imaginaire du sabbat : appartenance à une secte, pacte avec le diable, vol de nuit, infanticide et cannibalisme, maléfices, etc. Dans le *Rapport* de Fründ, ceux-ci sont juxtaposés les uns aux autres sans qu'une organisation logique se dessine encore très nettement. Le texte de Nider est quant à lui trop éclaté pour que la synthèse soit aboutie. Les formes les mieux constituées se trouvent ainsi dans l'œuvre de l'Anonyme et dans le traité de Tholosan. Les *Errores gazariorum* formulent avec clarté la notion de secte à laquelle on adhère après avoir passé un pacte avec le diable, une secte qui se réunit pour pratiquer des repas cannibales et des orgies sexuelles — éléments absents chez Fründ et Nider —, ainsi que des maléfices

dirigés contre la société chrétienne. Tholosan reprend pour l'essentiel ce schéma, en ajoutant une réflexion juridique qui vise à assimiler le crime de sorcellerie à un crime de lèse-majesté pour justifier les prétentions de la justice du Prince face à la justice de l'Église. Enfin, le *Champion des Dames* se caractérise par le point de vue misogynne de l'Adversaire, qui annonce la féminisation radicale du phénomène. Si chacun des auteurs, en fonction de sa formation et du dessein qu'il servait, a puisé à des sources variées, il est toutefois remarquable de noter à quel point, et ce en peu de temps, les imaginaires ont convergé pour n'en former plus qu'un seul, preuve qu'alors l'information circulait vite et pouvait se jouer des barrières culturelles.

L'Imaginaire du sabbat est une entreprise éditoriale sans précédent qui ne peut que modifier fondamentalement le regard que portaient les historiens sur ce phénomène d'une étonnante complexité qu'est la genèse intellectuelle du sabbat des sorciers. Né de l'esprit d'une élite lettrée sans véritable unité, d'un rapport ambivalent à la pratique judiciaire et de l'utilisation de tout un matériau culturel préexistant assez hétérogène — littéraire, théologique ou juridique — cet imaginaire est pourtant au cœur de la constitution du déchaînement répressif qui va embraser l'Europe entière durant plusieurs décennies. C'est ce paradoxe saisissant que les historiens lausannois nous permettent désormais de mieux comprendre.

Julien VÉRONÈSE

Gabriel NAUDÉ, *Addition à l'histoire de Louis XI (1630)*. Texte revu par Yves-Charles ZARCA et Robert DAMIEN. Paris, Fayard, 1999. 14 × 22, 198 p., index (Corpus des œuvres de philosophie en langue française).

L'Addition à l'histoire de Louis XI a pour projet initial de rectifier une erreur fréquemment répandue chez tous les historiographes de ce monarque, y compris dans les *Mémoires* du plus célèbre d'entre eux, Philippe de Commines, concernant sa prétendue ignorance. Gabriel Naudé veut montrer, à l'inverse, à quel point Louis XI était savant, incarnant même l'idéal du Prince savant, mais au sens très particulier où il sait utiliser politiquement son savoir. C'est donc à un éloge paradoxal que se livre Naudé, qui réfute l'accusation d'ignorance de Louis XI pour louer son habileté politique, sa capacité à utiliser sa science pour mieux assurer sa domination : ainsi « il n'y a nul doute que Louys XI a esté le plus savant Prince qui ait jamais régné en France, puis qu'il a esté le mieux obey » (p. 43). Toujours selon cette conception pragmatique du savoir, Naudé distingue alors les lectures inutiles à un jeune monarque, tels les scolastiques dont les spéculations confuses ne font qu'obscurcir l'esprit, des lectures utiles principalement contenues dans les mémoires des bons historiens.

« Bons » ne signifie pas seulement « véridiques » pour Naudé. Certes, si pour lui les vrais historiens se sont débarrassés de toute croyance fabuleuse pour affirmer la nécessité d'une critique rationnelle des faits — dont Naudé a donné la méthodologie dans son *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie* (1625) —, il n'en reste pas moins que les bons historiens sont aussi

ceux qui savent renforcer le sens politique du souverain, en lui montrant comment on peut manipuler les faits à son service : soit en mythifiant l'origine de son pouvoir (p. 32), par la substitution d'un miracle au coup d'État originel ; soit en embellissant son image, « veu que c'est aussi bien le propre de l'Historien comme du Peintre de [...] cacher de quelque rideau, ou du tout supprimer ce qu'il auroit nul honneur de produire et mettre en évidence » (p. 33) ; soit enfin en assurant la postérité de ses actions héroïques qui tombent dans l'oubli « si les plumes et les eancre ne les conservent à l'immortalité » (p. 67).

Naudé commence donc par la réfutation de l'ignorance de Louis XI pour aboutir à une réflexion sans illusion sur les rapports entre les hommes de pouvoir et les hommes de science. C'est en réalité ce point qui l'intéresse fondamentalement, Louis XI n'étant qu'un prétexte à une discussion plus générale sur les relations entre la politique et le savoir. Naudé constate alors la subordination des savants au pouvoir, subordination que le pouvoir doit entretenir. Si les monarques aident au développement du savoir, c'est moins par amour de la vérité que par intérêt personnel, la plume étant toujours utile aux armes : « C'est une maxime avancée par les Auteurs Politiques, et confirmée par une infinité d'exemples, que les Armes et les Estudes ont coutume de fleurir en mesmes temps » (p. 53).

L'*Addition à l'histoire de Louis XI* se présente donc à la fois comme un texte d'histoire et de philosophie politique. On y retrouve les deux visages de Naudé : d'un côté, l'érudit qui s'efforce d'assurer aux hommes de lettres des relais institutionnels dont il a lui-même mesuré l'importance, ayant pu assouvir sa passion bibliophile en devenant le bibliothécaire de Henri de Mesmes puis du cardinal Mazarin. D'un autre côté, Naudé se veut conseiller du prince, n'hésitant pas à lui recommander de s'occuper des gens de lettres pour mieux assouvir ses intérêts propres. Ces deux visages de l'érudit et du fin politique produisent une pensée complexe, bigarrée, et expliquent la présence dans l'*Addition à l'histoire de Louis XI* de thèmes variés tels que la théorie de la révolution perpétuelle de toutes choses, États, religions ou arts (chap. vi), dont Naudé tirera toutes les conséquences politiques dans les *Considérations politiques sur les coups d'État* (1639) ; ou encore les développements sur l'histoire de l'imprimerie et de la diffusion du livre, le bibliothécaire sachant l'importance des conditions matérielles de production pour la circulation du livre (chap. vii) ; ou, enfin, la critique de la scolastique tenue pour un exercice de la raison totalement vain, sans aucune utilité expérimentale ou pratique (chap. vi).

La multiplicité de ces thèmes comme la complexité de l'écriture naudéenne font précisément regretter les choix éditoriaux de cette réimpression qui, conformément aux principes de la collection, se passe de tout appareil critique : on peut déplorer l'absence d'introduction qui mettrait le texte en perspective avec d'autres œuvres de Naudé, l'absence de notes explicatives ou de traduction des très nombreuses citations latines. Si donc cette édition rend le texte plus disponible, parallèlement à plusieurs autres ouvrages importants de Naudé réédités ces dix dernières années, elle ne le rend malheureusement pas plus lisible.

Jacques VERGER, *Les Gens de savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Âge*. Paris, Presses universitaires de France, 1997. 15 × 21,5, iv-241 p., bibliogr. (Moyen Âge).

L'automne du Moyen Âge a vu se développer un groupe social nouveau qui va jouer un rôle prépondérant dans la formation des États modernes : celui des lettrés ou, pour reprendre l'expression de l'auteur, celui des gens de savoir. La formule a le mérite de mettre en valeur la dimension non strictement intellectuelle de ce groupe. Pour Jacques Verger, il n'est pas question de réduire les *litterati*, ceux qui connaissent le latin, à sa fraction dominante, celle des intellectuels de haut vol, des conseillers auliques ou chanceliers de réputation internationale, mais au contraire de préciser la diversité des parcours et des trajectoires individuelles qui s'offraient à toutes les personnes frottées de latin, puisque le point commun de ces « gens de savoir » est d'être détenteurs, à des degrés divers, d'éléments de la culture savante. L'ouvrage, à visée européenne et comparatiste (même si le cas français y est le plus cité), se compose de trois parties. Si la première est la plus classique et la plus attendue, puisqu'elle décrit les bases de la connaissance et les diverses institutions scolaires, tant laïques que religieuses, elle se recommande pourtant par des considérations stimulantes sur la perception médiévale de la hiérarchie des savoirs et en particulier l'auto promotion, dès le ^{xii} siècle, des juristes qui n'hésitent pas, à l'instar du célèbre et corrosif Placentin, à placer leur discipline au sommet de la connaissance et de la vertu, au point que se forgera l'idée que les docteurs doivent être tenus pour nobles. Au demeurant, le rôle et le statut des hommes de loi est une sorte de fil rouge dans l'ouvrage. En effet, la deuxième (« Exercice des compétences ») et la troisième partie (« Réalités sociales et images de soi ») rappellent ce poids croissant des juristes dans la culture politique du temps et, à une échelle plus modeste idéologiquement mais probablement plus décisive en termes de médiation culturelle, la présence diffuse des notaires et tabellions (600 notaires à Florence en 1338, 20 à Sisteron en 1327) dans les villes. C'est par leur entremise que les populations locales pouvaient « éprouver dans leur existence quotidienne quelque répercussion de la mise en application, décidée aux échelons supérieurs de l'Église ou de l'État, des théories fondées sur la culture savante » (p. 167). Peut-être, l'auteur aurait-il pu ajouter que, dès le ^{xiv} siècle avec l'apparition de l'humanisme italien, la critique des hommes de loi se fait, dans la lignée de Pétrarque, acerbe et constante. Que leur arrogance et leur inculture autant que l'enrichissement que génèrent ces activités, suscitent une irritation croissante. L'un des mérites de Verger est d'analyser clairement les différentes formes d'éducation lettrée et les institutions chargées d'y pourvoir, notamment les universités. L'auteur, il est vrai, est un des meilleurs spécialistes du sujet. Il met bien en évidence ces centres originaux que furent les collèges, essentiellement dévolus aux arts libéraux, c'est-à-dire à des formes de savoir (études littéraires) censément secondaires par rapport aux disciplines plus valorisées et reconnues (médecine, droit, théologie), mais qui fournirent aux chancelleries et aux appareils d'État les lettrés de haut niveau dont ils avaient besoin.

Les deuxième et troisième parties sont certainement les plus stimulantes, car elles nous plongent dans les usages sociaux du savoir. À quelle fin apprend-on ? Assurément le départ « aux études » ne se fait jamais pour l'amour de l'art et un goût natif

de la culture générale : l'idéal de l'honnête homme n'est pas encore là, même si la naissance de l'humanisme a enclenché le mécanisme de la valorisation du savoir pour soi. En règle générale, le but avoué de l'apprentissage est d'intégrer un poste, une fonction où les compétences scolaires étaient requises. Pour les lettrés, il y avait deux débouchés principaux sur le marché du travail, l'État et l'Église, que Verger étudie, non sans rappeler l'état endémique de sous-équipement administratif des grandes monarchies et donc la faiblesse numérique du personnel qualifié. De fait, il n'y avait pas de place au soleil pour tous les gradués, même s'il est impossible de reconstituer le taux d'échec aux études et plus encore le temps d'inactivité du jeune diplômé.

En revanche, les enquêtes de sociologie scolaire et universitaire, là où elles sont possibles, concordent sur le fait que les études déjà étaient un puissant levier d'ascension sociale, mais qu'elles ne suffisaient pas en elles-mêmes au changement de statut, tant elles devaient se combiner à une intégration clientélaire, ce facteur essentiel du lien social au Moyen Âge, sans laquelle il n'était guère de promotion envisageable. De fait, l'ancienne noblesse recule dans les charges administratives à partir des ^{xiv}^e-^{xv}^e siècles au profit des nouveaux officiers recrutés sur une compétence professionnelle, même si l'affirmation mérite des tempéraments régionaux (notamment l'Angleterre, où la *gentry* garde nombre de fonctions administratives). Il faut attendre le ^{xvi}^e siècle pour voir, presque partout en Europe, une aristocratisation du recrutement universitaire qui va porter un coup très dur à l'ouverture relative mais réelle de l'université médiévale.

Dans une conclusion riche de perspectives, l'auteur n'hésite d'ailleurs pas à redimensionner la soi-disant rupture qu'aurait opérée l'humanisme d'avec la scolastique, montrant que les programmes n'évoluent guère (un peu de grec ou d'hébreu en plus), que les critiques pamphlétaires contre les savoirs archaïques relèvent plus du *topos* que de la réalité. Deux aspects distingueraient en réalité le temps des humanistes du temps des docteurs : cette aristocratisation de l'université, déjà mentionnée, et la valorisation (à peine amorcée au ^{xvi}^e siècle) des savoirs techniques et artistiques. Pour le reste, les fondements de la culture sont largement hérités des hommes et des structures du Moyen Âge.

Patrick GILLI