

# Héloïse et Abélard : un mariage entre terre et ciel

Une analyse de la conception du mariage dans la *Correspondance d'Héloïse et d'Abélard*

Mémoire réalisé par  
**Julie JADOULLE**

Promoteurs  
**Mattia CAVAGNA et Paul-Augustin DEPROOST**

Année académique 2016-2017  
**Master en langues et lettres anciennes et modernes à finalité didactique**

# **Héloïse et Abélard : un mariage entre terre et ciel**

Une analyse de la conception du mariage dans  
la *Correspondance d'Héloïse et d'Abélard*

Mémoire réalisé par

**Julie JADOULLE**

Promoteurs

**Mattia CAVAGNA et Paul-Augustin DEPROOST**

Année académique 2016-2017

Master en langues et lettres anciennes et modernes à finalité didactique



## Remerciements

Au seuil de cette étude, je tiens à remercier les personnes sans lesquelles ce travail n'aurait pas pu voir le jour.

Mes remerciements vont, tout d'abord, à mes deux promoteurs, Monsieur Deproost et Monsieur Cavagna. Je les remercie d'avoir accepté ce sujet qui me tenait tant à cœur et de m'avoir accordé leur temps et leurs précieux conseils afin de mener à terme ce projet. Je tiens également à remercier Monsieur Radomme qui m'a guidée dans la conception de ma problématique et dans mes premières recherches bibliographiques.

Je remercie, ensuite, tous les professeurs dont j'ai arpenté les auditoriums durant ces cinq années. Les compétences et les connaissances qu'ils m'ont apportées tout au long de mon cursus m'ont permis d'entreprendre au mieux ce travail de fin d'étude.

Finalement, mes pensées vont également vers les membres de ma famille. Je les remercie pour leur soutien indéfectible, leurs relectures, leurs conseils et leurs encouragements.



« Rien à faire, ces lettres n'ont rien de romantique »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> TILLIETTE J.-Y., « Introduction », dans HICKS et MOREAU, p. 30.



# Table des matières

|                                                                                                          |               |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------|
| <b>Remerciements .....</b>                                                                               | <b>3</b>      |
| <b>Introduction.....</b>                                                                                 | <b>11</b>     |
| <b>Système de référencement et table des abréviations.....</b>                                           | <b>15</b>     |
| <br><b>VOLET I : les fondements historiques de la <i>Correspondance</i> .....</b>                        | <br><b>19</b> |
| <br><b>PARTIE I : les biographies d'Héloïse et d'Abélard.....</b>                                        | <br><b>19</b> |
| CHAPITRE I : les sources.....                                                                            | 19            |
| 1. La Correspondance .....                                                                               | 20            |
| 2. Les sources de l'histoire de la pensée : les œuvres d'Abélard .....                                   | 21            |
| 3. Les sources narratives : les chroniques .....                                                         | 21            |
| 4. Les sources littéraires .....                                                                         | 22            |
| 5. Les sources épistolaires .....                                                                        | 22            |
| 6. Les sources liturgiques : l'obituaire du Paraclet.....                                                | 24            |
| 7. Les sources juridiques : les chartes et les règles religieuses .....                                  | 24            |
| CHAPITRE II : les biographies.....                                                                       | 25            |
| 1. De la naissance à la rencontre .....                                                                  | 25            |
| 2. De la rencontre à l'entrée en religion .....                                                          | 35            |
| 3. La vie religieuse .....                                                                               | 37            |
| CHAPITRE III : les œuvres d'Héloïse et Abélard .....                                                     | 43            |
| <br><b>PARTIE II : mise au point sur la question de l'authenticité de la <i>Correspondance</i> .....</b> | <br><b>48</b> |
| CHAPITRE I : les prémices .....                                                                          | 48            |
| CHAPITRE II : l'heure de la contradiction.....                                                           | 49            |
| CHAPITRE III : l'heure de la psychologie et de la rhétorique .....                                       | 52            |
| 1. Arguments psychologiques ou moraux .....                                                              | 52            |
| 2. Arguments rhétoriques .....                                                                           | 54            |
| CHAPITRE IV : l'heure de la philologie .....                                                             | 56            |
| 1. Benton.....                                                                                           | 56            |



|                                                                                                                             |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 2. Dalarun .....                                                                                                            | 59        |
| Conclusion : auctorialité, datation et principes de composition.....                                                        | 62        |
| Tableaux de synthèse.....                                                                                                   | 64        |
| 1. Les différentes théories sur l'authenticité de la <i>Correspondance</i> .....                                            | 64        |
| 2. Les différents types d'arguments employés par les chercheurs pour défendre leur théorie .....                            | 66        |
| <br><b>VOLET II : analyse de la conception du mariage dans la <i>Correspondance d'Héloïse et d'Abélard</i> .....</b>        | <b>67</b> |
| <br><b>PARTIE I : le plaidoyer contre le mariage : union matrimoniale et idéal du sage.....</b>                             | <b>68</b> |
| CHAPITRE I : remarques préliminaires .....                                                                                  | 69        |
| 1. L'Aduersus Iouinianum de saint Jérôme .....                                                                              | 69        |
| 2. La figure du sage entre christianisme et paganisme .....                                                                 | 71        |
| CHAPITRE II : le plaidoyer contre le mariage .....                                                                          | 72        |
| 1. Le sage, un homme au service du monde ( <i>HC</i> , 415-424) .....                                                       | 73        |
| 2. Le sage et l'« ataraxia » ( <i>HC</i> , 424-476).....                                                                    | 74        |
| 3. Conclusion du plaidoyer : le mariage ou le « dedecus » pour le sage ( <i>HC</i> , 511-527).....                          | 85        |
| CHAPITRE III : le mariage secret, une solution au « dedecus » ? .....                                                       | 88        |
| Conclusion.....                                                                                                             | 91        |
| <br><b>PARTIE II : les lettres II et IV d'Héloïse : une « amicitia » profane incompatible avec un « matrimonium » .....</b> | <b>92</b> |
| CHAPITRE I : « amica » versus « uxor » : quel statut pour quelle relation ? .....                                           | 93        |
| 1. Relation intéressée versus relation désintéressée .....                                                                  | 93        |
| 2. Obligations et dépendance versus liberté et affection .....                                                              | 95        |
| 3. Infériorité, humiliation et gloire versus « dedecus ».....                                                               | 96        |
| CHAPITRE II : une nouvelle « amicitia » au sens cicéronien du terme ?.....                                                  | 99        |
| 1. La diffusion du <i>De amicitia</i> du Ier siècle ACN au XIIIème siècle .....                                             | 99        |
| 2. Terminologie de l'« amicitia » de Cicéron à Héloïse .....                                                                | 103       |
| 3. Les caractéristiques de l'« amicitia » chez Cicéron et chez Héloïse .....                                                | 109       |
| Conclusion.....                                                                                                             | 125       |

|                                                                                                                        |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>PARTIE III : lettres III et V d'Abélard : la proposition d'un mariage spirituel.....</b>                            | <b>127</b> |
| CHAPITRE I : la naissance et le développement de la « caritas » chrétienne .....                                       | 127        |
| 1. Formation terminologique et début de la « caritas » chrétienne : l'Antiquité tardive et les premiers chrétiens..... | 128        |
| 2. Développement de la « caritas » chrétienne : le XIIème siècle .....                                                 | 130        |
| CHAPITRE II : Héloïse et le Christ : un mariage spirituel compatible avec une « dilectio » spirituelle.....            | 138        |
| 1. Le Christ et Abélard : quel époux pour quel mariage ? .....                                                         | 139        |
| 2. Héloïse : quelle épouse pour quel époux ? .....                                                                     | 141        |
| CHAPITRE III : Héloïse et Abélard : quel mariage après la castration ? .....                                           | 147        |
| 1. Relevé terminologique.....                                                                                          | 147        |
| 2. Une « dilectio » matrimoniale spirituelle pour un salut commun .....                                                | 150        |
| 3. Héloïse : la « Sponsa Christi » comme aide au salut .....                                                           | 154        |
| Conclusion.....                                                                                                        | 156        |
| <br><b>Conclusion .....</b>                                                                                            | <b>157</b> |
| 1. D'une « caritas » profane vers une « caritas » spirituelle.....                                                     | 158        |
| 2. Du « dedecus » d'Ève au salut de Marie .....                                                                        | 159        |
| <br><b>Bibliographie .....</b>                                                                                         | <b>163</b> |
| Littérature primaire .....                                                                                             | 163        |
| 1. Texte d'étude .....                                                                                                 | 163        |
| 2. Textes complémentaires .....                                                                                        | 163        |
| 2.1. Œuvres d'Abélard .....                                                                                            | 163        |
| 2.2. Autres textes .....                                                                                               | 163        |
| Littérature secondaire.....                                                                                            | 165        |
| 1. Encyclopédies et dictionnaires .....                                                                                | 165        |
| 2. Monographies .....                                                                                                  | 166        |
| 3. Webographie.....                                                                                                    | 171        |



# Introduction

« Lorsque la morte fut apportée à cette tombe qu'on venait d'ouvrir, son mari qui, bien des jours avant elle, avait cessé de vivre, éleva les bras pour la recevoir et les ferma en la tenant embrassée »<sup>2</sup>.

Dans cette citation, l'auteur anonyme de la *Chronique de Tours*<sup>3</sup> raconte la mise au tombeau d'Héloïse auprès de son époux, Abélard. Cet extrait est souvent considéré comme la première trace<sup>4</sup> de la légende qui s'est construite au cours des siècles autour d'Héloïse et d'Abélard à travers des œuvres comme *Le Roman de la Rose* de Jean de Meun<sup>5</sup>, *La ballade des Dames du temps jadis* de François Villon<sup>6</sup>, ou encore *Julie ou la Nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau<sup>7</sup>. Les écrivains se sont ainsi emparés de ces deux personnages pour les décliner à l'infini en fonction de leurs attentes et de celles de leur époque. Toutefois, quelles que soient les interprétations, ces amants et époux sont restés les représentants d'un amour passionné et interdit. Ils sont ainsi comptés parmi les amoureux célèbres du Moyen Âge, tels Tristan et Yseult ou Lancelot et Guenièvre, mais ils plaisent d'autant plus que cette idylle est dite historique et les tombeaux des deux amants au cimetière du Père-Lachaise finissent par en donner la preuve aux visiteurs.

---

<sup>2</sup> « Et sic, eadem defuncta ad tumulum apertum deportata, maritus eius, qui multis diebus ante eam defunctus fuerat, eleuatis brachiis illa recepit, et ita eam amplexatus brachia sua strinxit ». Cité d'après DRONKE P., *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, University of Glasgow Press, 1976, p. 51. Traduit d'après CHARRIER Ch., *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris, Éditions Honoré Champion, 1933, p. 300.

<sup>3</sup> La *Chronique de Tours* date du début du XIII<sup>e</sup> siècle et a été rédigée par un auteur anonyme. Abélard et Héloïse y sont évoqués parmi les événements de l'année 1140.

<sup>4</sup> DRONKE P., *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, op. cit., p. 23.

<sup>5</sup> Le passage concernant Héloïse et Abélard s'étend des vers 8763 à 8836 au sein du discours tenu par le mari jaloux (8471-9364). Cet extrait rentre ainsi dans la partie du *Roman de la Rose* que Jean de Meun aurait composée vers 1270. (DE LORRIS G. et DE MEUN J., *Le Roman de la Rose*, éd. STREIBEL A., Paris, Librairie Générale française, 1992).

<sup>6</sup> Ce poème s'étend des vers 329 à 356 au sein du *Grand Testament* que François Villon rédige en 1461. (VILLON, *Poésies*, texte présenté et commenté par DUFOURNET J., Paris, Flammarion, 1992).

<sup>7</sup> *Julie ou la Nouvelle Héloïse* est un roman épistolaire dans lequel Jean-Jacques Rousseau prétend avoir rassemblé les lettres amoureuses que Julie et son précepteur, Saint-Preux, ont échangées au cours de leur histoire d'amour. Le lien avec Héloïse et Abélard est suggéré par la forme épistolaire du texte, par la trame de l'histoire, par le titre ainsi que par la présence de références au couple médiéval à l'intérieur du recueil. Rousseau a commencé la rédaction de cette œuvre en l'année 1756 et il l'a publiée en 1761. (ROUSSEAU J.-J., *Julie ou La nouvelle Héloïse*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967).

Derrière ces couches d'interprétation accumulées au cours des siècles, le lecteur peut avoir oublié les fondements littéraires de cette légende qui nous ramènent à un recueil épistolaire connu actuellement sous le titre de la *Correspondance d'Héloïse et d'Abélard*. Cette œuvre rassemble huit lettres.

La première lettre attribuée à Abélard porte le titre d'*Historia Calamitatum*. L'auteur adresse ce texte à un ami anonyme qu'il cherche à consoler en lui racontant les malheurs qui ont jalonné sa vie. Bien qu'elle ne soit pas destinée à Héloïse, cette lettre tombe dans les mains de cette dernière qui répond à son ancien amant dans une deuxième épître. Elle plaint les malheurs dont elle a pu prendre connaissance et requiert à son correspondant qu'il lui envoie une lettre, à elle et à ses condisciples du Paraclet, afin d'apaiser les douleurs provoquées par ces nouvelles. Elle revient également sur certains épisodes de l'*Historia Calamitatum* et corrige quelques données jugées incomplètes comme celles concernant leur mariage et son refus d'épouser le jeune clerc. Dans une troisième lettre, Abélard indique qu'il n'a nullement jugé nécessaire de conseiller sa correspondante au vu de la grande sagesse qu'il lui attribue. En revanche, il demande à Héloïse et aux membres de la communauté de prier pour lui et d'accepter de ramener sa dépouille au Paraclet si une mort impromptue le frappait. Il se dit, en effet, victime de tentatives d'assassinat de la part des moines de son abbaye. Dans la quatrième lettre, Héloïse s'inquiète de ces propos alarmistes et enjoint Abélard de ne point tenir de telles paroles qui augmentent les inquiétudes de toute la congrégation. Elle revient ensuite sur sa propre posture en se jugeant coupable du double châtement injuste que Dieu leur a imposé dans le mariage plutôt que dans la liaison charnelle, à savoir la castration pour le jeune clerc et la passion qui continue de brûler pour elle-même. Dans une cinquième épître, Abélard accumule les remontrances envers Héloïse : comment peut-elle se plaindre des mauvaises nouvelles apportées alors qu'elle a, elle-même, demandé de les obtenir et comment peut-elle lui refuser la mort alors que celle-ci serait une délivrance ? Quand arrêtera-t-elle d'attaquer Dieu par ses reproches et comprendra-t-elle que la castration fut un châtement juste et salvateur ? Quand remplacera-t-elle sa plainte contre Dieu pour aimer le Christ en tant qu'épouse de ce dernier ? Dans la sixième lettre, Héloïse accepte de mettre fin à toutes ses plaintes, mais demande néanmoins à Abélard son aide : qu'il consente à exposer les origines des congrégations féminines et qu'il veuille établir une règle monastique qui pourrait être d'application au Paraclet. Abélard répond à ces deux requêtes dans les septième et huitième lettres de la *Correspondance*.

Ce recueil pose de nombreuses questions d'authenticité et ne peut donc en aucun cas être envisagé comme un document historique qui donnerait accès à la « vraie » histoire d'Héloïse et d'Abélard. Toutefois, il peut être considéré comme un des plus anciens témoins littéraires de la façon dont, aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles, la vie et la relation de ces deux personnages historiques ont été interprétées. Retourner à ce texte, c'est donc revenir à la source littéraire qui fit la renommée d'Héloïse et d'Abélard et qui permet d'étudier la manière dont leur relation fut envisagée, selon les cadres de pensée des XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles, c'est-à-dire selon des structures conceptuelles proches de celles qui étaient de mise à l'époque des deux correspondants.

Dans l'analyse de ce recueil, notre attention s'est portée, plus précisément, sur la thématique du mariage. En effet, parmi les différentes formes d'accointances qui caractérisent la relation d'Héloïse et d'Abélard, le lien matrimonial fait l'objet d'une attention particulière qui se manifeste, notamment, par le refus attribué à Héloïse d'épouser Abélard, par la plainte de cette dernière face au châtement causé par le mariage ou encore par la thématique de l'épouse du Christ. Toutefois, ces différents passages ne sont pas sans poser questions : pourquoi Abélard propose-t-il le mariage et pour quelles raisons Héloïse refuse-t-elle cette demande ? Si elle décline toute union matrimoniale, quelle forme de relation valorise-t-elle et qu'est-ce que cet autre type de lien offre par rapport au mariage ? Comment comprendre le contraste établi entre l'image d'un mariage préjudiciable pour Héloïse et celle d'une union salvatrice pour Abélard ? Quel est ce statut d'épouse du Christ qu'Abélard attribue à sa correspondante ? Implique-t-il la présence d'un mariage céleste à côté d'un mariage terrestre ?

Telles sont les interrogations qui orienteront ce mémoire centré sur une analyse de la conception du mariage telle qu'elle se dégage de la *Correspondance d'Héloïse et d'Abélard*. Ce recueil a déjà été maintes fois analysé par les chercheurs et certains d'entre eux se sont déjà intéressés à la thématique du mariage. Parmi ces dernières études, certaines prennent place dans une analyse plus large de la *Correspondance* sans focus spécifique sur l'union matrimoniale<sup>8</sup>, tandis que d'autres apportent une attention particulière sur cette thématique<sup>9</sup>. Dans ce mémoire, nous reviendrons sur ces analyses comme pistes de recherche que nous examinerons dans le but d'apporter un regard privilégié et approfondi sur la conception du mariage telle qu'elle se dégage de la *Correspondance*. De plus, nous nous dégagerons de toute lecture anachronique et ferons fi de tous les aspects légendaires qui ont été développés autour de la relation matrimoniale de ce couple mythique afin de fournir une interprétation basée sur les lettres de la *Correspondance*. Les seuls apports extérieurs qui permettront d'approfondir notre étude proviendront de textes qui peuvent être considérés comme des sources de ce recueil et/ou constitueront des cadres de pensée propres aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles.

Afin de mener à bien cette étude, nous organiserons notre travail en deux grandes parties. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur les fondements historiques de la *Correspondance* à travers une présentation de la vie d'Héloïse et d'Abélard et une étude

---

<sup>8</sup> Par ordre chronologique et de façon non exhaustive, nous citerons en particulier : GILSON E., *Héloïse et Abélard*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1964. PERNOUD R., *Héloïse et Abélard*, Paris, Albin Michel, 1970. DRONKE P., *Woman Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, New-York, Cambridge University Press, 1984. DUBY G., *Dames du XII<sup>e</sup> siècle I. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, Paris, Gallimard, 1995. LOBRICHON G., *Héloïse : l'amour et le savoir*, Paris, Gallimard, 2005. NOUVET CL., *Abélard et Héloïse : la passion de la maîtrise*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

<sup>9</sup> Par ordre chronologique et de façon non exhaustive, nous citerons en particulier : BROOK Ch.-N.-L., *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1989. CARTLIDGE N., *Medieval Marriage : literary approaches, 1100-1300*, Cambridge, Neil Cartlidge, 1997. OUDIN F., « Héloïse et Abélard. Amants, époux, religieux », dans *Questes*, 20, 2011, p. 38-53.

du débat sur l'authenticité de ce document autour de l'auctorialité, la datation et les principes de composition du recueil. Ces deux premières parties nous permettront d'établir le cadre contextuel de la *Correspondance* du point de vue de son contenu et de sa composition.

Dans un deuxième temps, nous examinerons la conception du mariage telle qu'elle se dégage de la *Correspondance*. Cette étude se divisera en trois parties à travers lesquelles nous chercherons à analyser dans quelle mesure la conception du mariage évolue, dans la *Correspondance*, selon un mouvement de sublimation spirituelle. Dans la première partie, nous nous focaliserons sur le plaidoyer contre le mariage qui est attribué à Héloïse dans l'*Historia Calamitatum*. Ce premier texte nous permettra de comprendre les enjeux qui sous-tendent le refus du mariage autour de la question de l'incompatibilité entre le statut du sage et celui de l'époux. Dans une deuxième partie, nous analyserons les deux premières lettres attribuées à Héloïse. Grâce à ces épîtres, nous étudierons la relation d'« amicitia » profane promue par la jeune femme en tant qu'alternative à l'union matrimoniale. La conception attribuée à Abélard sera, quant à elle, analysée dans une troisième partie basée sur une étude de la troisième et de la cinquième lettre de la *Correspondance*. Ces missives constituant une réponse aux points de vue attribués à Héloïse, nous les analyserons en montrant comment Abélard repense la relation d'« amicitia » proposée par Héloïse dans une optique spirituelle qui transforme le mariage en une structure compatible avec l'« amicitia » revendiquée par la jeune femme.

Tout au long de ce mémoire, nous renverrons au texte latin et à la traduction française de l'édition des huit lettres de la *Correspondance* fournie par Hicks et Moreau<sup>10</sup>. Nous avons parfois jugé nécessaire de réaliser une traduction personnelle lorsque notre analyse littéraire suggérait une autre interprétation du texte latin. Dans ce cas, nous indiquons en note de bas de page la mention suivante : traduction personnelle. Pour ce qui est du système de référencement, nous notons successivement le nom du correspondant auquel est attribuée la lettre, le numéro de la lettre en chiffre romain sur le total des huit missives et le/les numéro(s) des lignes auxquelles nous nous référons selon la numérotation de Hicks et Moreau (exemple : ABÉLARD, III, 1-2). Quant à l'*Historia Calamitatum*, nous indiquons uniquement le numéro de la ligne précédé de la mention HC (exemple : HC, 409-540).

« O maxime coniunx !  
O thalamis indigne meis, hoc iuris habebat  
In tantum Fortuna capud ? Cur impia nupsi,  
Si miserum factura fui ? »<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Lettres d'Abélard et Héloïse*, texte établi et annoté par HICKS E. et MOREAU Th., Paris, Librairie Générale Française, 2007.

<sup>11</sup> D'après l'auteur de l'*Historia Calamitatum*, ces paroles auraient été prononcées par Héloïse au moment de son entrée en religion. Ces vers sont repris de la plainte formulée par Cornélia, la seconde épouse de Pompée, dans la *Pharsale* de Lucain (LUC., *Pharsalia*, VIII, 94-98) avant de se donner la mort. (HC, 614-619. « Ô toi, le plus noble des époux ! Ô toi qui méritais plus qu'une femme telle que moi ! La Fortune

# Système de référencement et table des abréviations

## 1. Auteurs antiques et médiévaux accompagnés des œuvres citées dans ce travail<sup>12</sup>

ABÉLARD = Pierre Abélard (1079 - 1142 PCN)<sup>13</sup>

|                                |                                                                                     |
|--------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Carmen</i>                  | <i>Carmen ad Astralabium</i>                                                        |
| <i>Comm. Rom.</i>              | <i>Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos</i>                                    |
| <i>Dial.</i>                   | <i>Dialectica</i>                                                                   |
| <i>De st.</i> <sup>14</sup>    | <i>De studio litterarum</i>                                                         |
| <i>HC</i>                      | <i>Historia Calamitatum</i>                                                         |
| <i>Ep.</i> , III, V, VII, VIII | Lettres attribuées à Abélard et destinées à Héloïse dans la <i>Correspondance</i> . |
| <i>TChr.</i>                   | <i>Theologia Christiana</i>                                                         |
| <i>TSch.</i>                   | <i>Theologia Scholarium / Introductio ad theologiam</i>                             |

ARSTT. = Aristote (384-322 ACN)

|             |                            |
|-------------|----------------------------|
| <i>Nic.</i> | <i>Éthique à Nicomaque</i> |
|-------------|----------------------------|

AUG. = saint Augustin (Aurelius Augustinus) (354 - 430 PCN)

|             |                        |
|-------------|------------------------|
| <i>Ciu.</i> | <i>De Ciuitate Dei</i> |
|-------------|------------------------|

BEDA. = Bède le Vénérable (Beda Venerabilis) (vers 672 – 735 PCN)

|                                |                                         |
|--------------------------------|-----------------------------------------|
| <i>Sup. Act.</i> <sup>15</sup> | <i>Super Acta Apostolorum expositio</i> |
|--------------------------------|-----------------------------------------|

CIC = Cicéron (Marcus Tullius Cicero) (106 - 43 ACN)

|              |                                      |
|--------------|--------------------------------------|
| <i>Lael.</i> | <i>Laelius</i> ou <i>De amicitia</i> |
| <i>Nat.</i>  | <i>De natura deorum</i>              |
| <i>Phil.</i> | <i>Les Philippiques</i>              |

HÉLOÏSE = Héloïse (1090/1095 - 1164 PCN)

|                         |                                                                                     |
|-------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Ep.</i> , II, IV, VI | Lettres attribuées à Héloïse et destinées à Abélard dans la <i>Correspondance</i> . |
|-------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------|

HIER. = saint Jérôme (Sophronius Ausebius Hieronymus) (331 - 420 PCN)

|               |                                                |
|---------------|------------------------------------------------|
| <i>Iouin.</i> | <i>Aduersus Iouinianum / Contra Iouinianum</i> |
|---------------|------------------------------------------------|

LUC. = Lucain (Marcus Annaeus Lucanus) (39 - 65 ACN)

|                  |                    |
|------------------|--------------------|
| <i>Pharsalia</i> | <i>La Pharsale</i> |
|------------------|--------------------|

---

avait-elle de tels droits sur une tête aussi digne ? Pourquoi me mariai-je, si dans mon impiété c'était pour t'apporter le malheur ? ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 78-79).

<sup>12</sup> Sauf indication contraire, les abréviations utilisées dans ce mémoire pour les auteurs latins et leurs œuvres sont celles proposées dans le Gaffiot (*Gaffiot*, p. 23-41), tandis que les abréviations employées pour les auteurs grecs et leurs œuvres sont celles répertoriées dans le Bailly (*Bailly*, p. 13-29).

<sup>13</sup> Sauf indication contraire, pour les œuvres d'Abélard, nous avons repris le système d'abréviation proposé par Mews dans l'ouvrage suivant : MEWS C. J., *Abelard and Heloise*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 14-17.

<sup>14</sup> Abréviation personnelle.

<sup>15</sup> Abréviation personnelle.



SEN. = Sénèque (Lucius Annaeus Seneca) (vers 1 ACN - 65 PCN)  
*Ep.* *Épîtres à Lucilius*

## 2. Éditions employées pour les textes antiques et médiévaux

- CONSTABLE *The Letters of Peter the Venerable*, edited, with an introduction and notes, by CONSTABLE G., 2 vol., Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- BAREILLE *Œuvres complètes de saint Jérôme, prêtre et docteur de l'Église*, traduites et annotées par l'Abbé BAREILLE, 18 vol., Paris, Louis Vivès, 1877-1885.
- DION et  
CHARPENTIER *Œuvres complètes de saint Bernard*, traduites en français par MM. Les abbés DION et CHARPENTIER, 8 vol., Nouv. Éd., Paris, Librairie Louis de Vivès, 1887.
- HICKS et  
MOREAU *Lettres d'Abélard et Héloïse*, texte établi et annoté par HICKS E. et MOREAU Th., Paris, Librairie Générale Française, 2007.
- LAURAND *CICÉRON, L'amitié*, texte établi et traduit par LAURAND L., Paris, les Belles-Lettres, 1957.
- STOUFF *HÉLOÏSE et ABÉLARD, Lettres suivies de quelques textes contemporains*, textes choisis, présentés et partiellement établis par STOUFF L., Paris, Union générale d'éditions, 1964.
- PL *MIGNE J.-P., Patrologia Latina*, Paris, Garnier.

## 3. Éditions employées pour le texte biblique

- BSV *Bibla Sacra Vulgata* : <http://www.thelatinlibrary.com/bible.html>
- TOB *Traduction Œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Alliance Biblique Universelle / Le Cerf, 1988.

Nous mentionnons en note de bas de page l'ouvrage d'où nous citons le texte (BSV ou TOB) ainsi que la référence au passage cité selon le système conventionnel d'abréviation (exemple : I Co VII, 27).

## 4. Les dictionnaires

- Bailly* BAILLY A., *Dictionnaire grec français*, édition revue par SÉCHAN L. et CHANTRAINE P., Paris, Hachette, 1950.
- DDC* NAZ R. (dir.), *Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique avec un Sommaire de l'Histoire et des Institutions et de l'état actuel de la discipline*, 7 vol., Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1935-1965.

- DHGE* BAUDILLART A., AUBERT R., DE MEYER A., VAN CAUWENBERGHE E. (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 25, Paris, Letouzey et Ané, 1912-2015. En ligne sur *Brepolis Encyclopaedias*.
- Gaffiot* GAFFIOT F., *Le Grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, nouvelle édition revue et argumentée par FLOBERT P., Paris, Hachette-Livre, 2000.
- N. P.* CANCIK H. et SCHNEIDER H., *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World. New Pauly*, 16 vol., Leiden, Brill, 2002-2010.
- Universalis* *Encyclopaedia Universalis*, 18 corpus, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1985.



# **VOLET I : les fondements historiques de la *Correspondance***

## **PARTIE I : les biographies d'Héloïse et d'Abélard**

Si l'authenticité des lettres de la *Correspondance* est largement remise en question, les chercheurs sont au contraire unanimes sur un point : Héloïse et Abélard ne sont pas des personnages de fiction, mais des individus qui ont réellement vécu durant les XI<sup>ème</sup> et XII<sup>ème</sup> siècles. Dans ce chapitre, nous ferons donc le point sur les biographies de ces deux individus afin d'établir les fondements historiques de la *Correspondance* dite d'Héloïse et d'Abélard. Dans un premier temps, nous présenterons les différentes sources utilisées par les chercheurs afin de retracer les vies de ces deux individus. Ensuite, nous développerons en parallèle la biographie des deux protagonistes de la *Correspondance*. Enfin, nous reviendrons finalement sur les différentes œuvres composées par Héloïse et Abélard.

### **CHAPITRE I : les sources**

Afin de reconstituer les biographies d'Héloïse et d'Abélard, les chercheurs s'appuient sur différentes sources. Dans ce paragraphe, notre but ne sera pas de réaliser une présentation exhaustive de toutes les sources dont disposent les chercheurs, mais plutôt de décrire de façon succincte celles auxquelles nous nous référerons dans la suite de ce chapitre tout en soulignant les éventuels problèmes critiques qu'elles posent. Ces sources seront présentées selon une typologie en six catégories : les sources de l'histoire de la pensée, les sources narratives, les sources littéraires, les sources épistolaires, les sources liturgiques et les sources juridiques<sup>16</sup>. De plus, nous traiterons séparément d'un document en particulier : la *Correspondance*. En effet, compte tenu des problèmes d'authenticité que ce recueil de lettres pose et que nous aborderons dans le chapitre consacré à cette question<sup>17</sup>, il nous est difficile de classer ce texte avec certitude dans l'une des catégories établies.

---

<sup>16</sup> Pour établir ce relevé des sources et cette classification, nous nous sommes basés sur la typologie proposée par Genicot en introduction à la « Typologie des sources du Moyen Âge occidental » : GENICOT L., *Introduction*, Trunhout, Brepols, 1972.

<sup>17</sup> Le lecteur trouvera une mise au point sur le débat consacré à l'authenticité de la *Correspondance* dans la deuxième partie du premier volet de ce travail.

## 1. La Correspondance

Ce que nous appelons aujourd'hui la *Correspondance* est un recueil de huit lettres attribuées à Héloïse et à Abélard. Cet ensemble se compose de l'*Historia Calamitatum* d'Abélard, de trois lettres d'Héloïse et de quatre réponses d'Abélard. Parmi ces documents, la source la plus utilisée afin de reconstituer les biographies de ces deux protagonistes est l'*Historia Calamitatum*. Ce texte se présente sous la forme d'une lettre adressée par Abélard à un ami afin de faire part à ce dernier des malheurs qui ont jalonné sa vie depuis sa naissance jusqu'aux années 1131-1132. Cette lettre met donc à la disposition des chercheurs de nombreuses informations sur la vie d'Abélard, tout en laissant dans l'ombre les événements des années 1133 à 1142. L'*Historia Calamitatum* fournit également quelques indications sur la biographie d'Héloïse pour la période de sa rencontre avec Abélard et pour les débuts de sa vie religieuse. Des informations complémentaires pour ces deux individus peuvent également être trouvées dans les lettres qui constituent le reste du recueil de la *Correspondance* bien que les données qu'elles comportent soient plus restreintes. Néanmoins, malgré les informations essentielles que ce recueil apporte aux chercheurs, ces textes posent deux problèmes critiques auxquels le chercheur doit demeurer attentif.

Premièrement, nous verrons dans le chapitre sur l'authenticité de la *Correspondance*<sup>18</sup> que, selon certains travaux, l'*Historia Calamitatum* et les lettres auraient été écrites par une tierce personne soit au XII<sup>ème</sup> soit au XIII<sup>ème</sup> siècle. D'autres chercheurs avancent également l'hypothèse selon laquelle le texte du XII<sup>ème</sup> siècle aurait fait l'objet d'un certain nombre de remaniements durant le XIII<sup>ème</sup> siècle. En conséquence, le chercheur doit accueillir avec prudence les informations contenues dans ces lettres en se posant les questions suivantes : si Abélard et Héloïse ne sont pas les auteurs de l'*Historia Calamitatum* et des lettres, de qui s'agit-il et comment cette tierce personne aurait-elle eu accès à ces informations ? S'il y a eu intervention d'un rédacteur tiers ou d'un correcteur, s'agit-il d'un témoin fiable et donc dans quelle mesure les indications fournies par ces sources sont-elles dignes de foi ?

Deuxièmement, la plupart des chercheurs considèrent actuellement les lettres de la *Correspondance* non pas comme de vraies lettres, mais comme des textes composés par Abélard ou une tierce personne – à partir ou non d'une relation épistolaire authentique – dans le but d'être lus par un grand nombre et, en particulier, par les moniales du Paraclet. Cette hypothèse invite donc le chercheur à se poser les questions suivantes : dans quelle mesure les lettres reflètent-elles les événements qui ont eu lieu ? Abélard, en tant que fondateur de la communauté du Paraclet, n'aurait-il pas pu embellir certaines informations ou passer sous silence certains faits dans le but de ne pas ternir l'image qu'il voulait faire passer de lui-même auprès de la communauté ? De même, l'image d'Héloïse n'aurait-elle pas été modifiée et/ou embellie pour faire passer un certain message et pour la présenter comme une femme pécheresse qu'il s'agit de guider

---

<sup>18</sup> Cfr. Volet I ; Partie II.

vers l'élévation spirituelle<sup>19</sup> ? Si une tierce personne est l'auteur de ce recueil n'aurait-elle pas transformé certaines données ou le portrait des prétendus correspondants dans le but de faire passer un message particulier ?

Si la *Correspondance* permet donc de retracer de façon assez précise la vie d'Abélard et fournit quelques informations plus restreintes sur la biographie d'Héloïse, le chercheur doit nécessairement manipuler avec précaution les données présentes dans ces lettres notamment en les confrontant et en les combinant avec d'autres sources qui permettent de confirmer et/ou de nuancer certaines indications. Dans la présentation des biographies, nous nous référons en note de bas de page à l'*Historia Calamitatum* et aux lettres lorsque les indications fournies y sont évoquées.

## **2. Les sources de l'histoire de la pensée : les œuvres d'Abélard**

Les scientifiques peuvent également s'appuyer sur les œuvres d'Abélard qui apportent parfois, au détour d'une phrase, des informations sur la vie de leur auteur. Au contraire de la *Correspondance*, ces textes ne font pas l'objet de remise en question au sujet de leur authenticité : il s'agit de traités dont Abélard est réellement l'auteur. Ces œuvres peuvent être rangées parmi les « sources de l'histoire de la pensée »<sup>20</sup> que Genicot subdivise en quatre catégories, dans lesquelles les œuvres d'Abélard<sup>21</sup> peuvent trouver place. Ces catégories sont les suivantes : « les sources de portée générale » – comme le traité *Grammatica* dont nous avons perdu la trace –, « les écrits sur les études et la vie sociale » – comme le *De studio litterarum* sur l'étude des Écritures pour les moniales du Paraclet –, « les sources philosophiques et théologiques » – comme les dialogues ou les écrits théologiques et dialectiques – et « les sources scientifiques au sens restreint » – comme les gloses et les commentaires en tant que productions universitaires. Seules les quelques productions poétiques et musicales d'Abélard ne trouvent pas place dans cette catégorie et doivent plutôt être rangées dans les sources littéraires.

## **3. Les sources narratives : les chroniques**

Parmi les sources narratives, le chercheur dispose de chroniques des XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles. Ces ouvrages permettent soit de confirmer certaines informations présentes dans la *Correspondance* soit de découvrir de nouvelles données. Parmi les chroniques qui mentionnent Héloïse et/ou Abélard, Lobrichon cite, tout d'abord, celle de Guillaume Godel, un ecclésiastique anglais du XII<sup>ème</sup> siècle qui a séjourné à Sens et qui a donc eu la possibilité soit de s'informer auprès des clercs de la région sur la vie d'Héloïse et d'Abélard soit de suivre lui-même les leçons d'Abélard selon l'hypothèse de

---

<sup>19</sup> Pour plus d'information sur cette image, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 2.2 du chapitre IV de la seconde partie du premier volet de ce travail ainsi qu'à la conclusion de cette même seconde partie.

<sup>20</sup> GENICOT L., *Introduction*, op. cit., p. 19-22.

<sup>21</sup> Pour plus de détails sur les œuvres rédigées par Abélard, nous renvoyons le lecteur au troisième chapitre de cette partie.

Lobrichon<sup>22</sup>. À la suite de Guillaume Godel, ce dernier chercheur mentionne également la chronique d’Otton de Freising réalisée dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>, celle de Robert de Saint-Marien d’Auxerre qui clôt son ouvrage dans les années 1205-1212 en s’inspirant largement de Guillaume Godel<sup>24</sup> et la Chronique de Tours qui fut compilée avant 1227 par un auteur anonyme<sup>25</sup>.

#### 4. Les sources littéraires

Nous rangeons parmi les sources littéraires toutes les œuvres qui ont vu le jour à partir du XIII<sup>e</sup> siècle autour des figures d’Héloïse et d’Abélard. Généralement, les chercheurs utilisent peu ces sources ou uniquement pour appuyer certaines données découvertes par ailleurs. En effet, ces textes attestent généralement de la postérité d’Héloïse et d’Abélard et de l’image « légendaire » qui a été entretenue au cours des siècles, plus qu’elles ne fournissent des informations sur le parcours historique de ces individus<sup>26</sup>. Elles doivent donc être utilisées avec précaution au risque de produire une vision anachronique ou revisitée de la vie de ces deux protagonistes.

#### 5. Les sources épistolaires

Les chercheurs peuvent également se baser sur une série de sources épistolaires authentiques datant du XII<sup>e</sup> siècle. Dans ce paragraphe, notre but n’est pas de passer en revue la totalité de ces lettres, mais plutôt de décrire brièvement celles auxquelles nous nous référerons dans la suite de ce chapitre. Nous présenterons ces sources selon un classement en deux catégories<sup>27</sup>.

Les chercheurs disposent, tout d’abord, de lettres issues de correspondances entre Héloïse ou Abélard et une tierce personne. Cette première catégorie inclut, notamment, un échange composé de trois lettres entre Héloïse et Pierre le Vénérable<sup>28</sup> durant les

---

<sup>22</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 10.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 17.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Id.*, p. 18-19.

<sup>26</sup> Le lecteur trouvera une liste et un descriptif de ces sources littéraires dans les ouvrages suivants : DRONKE P., *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, *op. cit.* CHARRIER Ch., *op. cit.* LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 15-33.

<sup>27</sup> Le lecteur trouvera une liste plus complète de ces sources épistolaires dans la chronologie établie par Lobrichon (LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 353-360) et sur le site de l’association culturelle Pierre Abélard (<https://www.pierre-abelard.com/table-traductions.htm>, dernière consultation le 09/07/2017). Nous nous sommes basés sur ces deux listes pour la datation des lettres.

<sup>28</sup> Pierre le Vénérable naît vers 1075 et meurt en 1156. Il fut abbé de Cluny de 1122 jusqu’à sa mort. (CLANCHY M., *Abélard*, Paris, Flammarion, 2000, p. 409-410. LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 360).

années 1143 et 1145<sup>29</sup> et deux lettres d'éloge envoyées par Hugues Métel<sup>30</sup> à Héloïse dans les années 1131-1135, pour la première, et dans les années 1150, pour la seconde<sup>31</sup>.

Les chercheurs peuvent ensuite s'appuyer sur des lettres échangées entre des personnalités de l'époque au sujet d'Héloïse et/ou d'Abélard. Parmi ces documents, on compte, en particulier, un dossier de lettres impliquant notamment Bernard de Clairvaux<sup>32</sup> et Innocent II<sup>33</sup> autour du concile de Sens et des accusations faites à l'encontre d'Abélard au sujet de propos jugés hérétiques. Ce dossier comprend notamment les trois lettres suivantes. La première est envoyée par Guillaume de Saint-Thierry<sup>34</sup> à Bernard de Clairvaux pour lui faire part de sa lecture de la *Theologia* d'Abélard<sup>35</sup> et des treize accusations qu'il formule envers ce texte<sup>36</sup>. En réponse à cette missive, Bernard de Clairvaux envoie une deuxième lettre à Innocent II pour lui rapporter les treize accusations de Guillaume de Saint-Thierry tout en ajoutant un traité personnel contre Abélard<sup>37</sup>. Au terme du concile de Sens, une troisième lettre est rédigée par Pierre le Vénérable à Innocent II pour que le pape marque son approbation sur le nouveau lieu de séjour choisi par Abélard suite à sa condamnation, à savoir Cluny<sup>38</sup>.

---

<sup>29</sup> Édition du texte latin des trois lettres : CONSTABLE, vol. I., lettre 115, p. 303-308 ; lettre 167, p. 400-401 ; lettre 168, p. 401-402. Traduction française : STOUFF, p. 282-292, p. 293-294, p. 295-297.

<sup>30</sup> Hugues Métel était un chanoine régulier. Il meurt vers 1150. (« Hugues Métel », dans *DHGE*, vol. 25, Paris, Letouzey et Ané, 1995, col 249-250).

<sup>31</sup> Traduction française de ces deux lettres : LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>32</sup> Bernard de Clairvaux, connu aussi sous le nom de saint Bernard depuis sa canonisation en 1174, naît en 1090 et meurt en 1153. Il fut moine à l'abbaye de Cîteaux dès 1112 avant de devenir abbé de Clairvaux de 1115 à 1153. (CLANCHY M., *op. cit.*, p. 407. AUBÉ P., *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, Fayard, 2003).

<sup>33</sup> Gregorio Papareschi est élu pape le 14 février 1130 à la suite de Honorius II. Il prend alors le nom d'Innocent II. Lors de son élection, Papareschi n'est pas soutenu par l'entière des cardinaux. En effet, certains choisissent le cardinal Pierleoni qui se fait appeler Anaclet II. Toutefois, Innocent II parvient à se faire reconnaître comme pape par la France, l'Angleterre et l'Allemagne avant de se fixer définitivement à Rome. Innocent II conserve sa charge pontificale jusqu'à sa mort le 24 septembre 1143. (AUBERT R., « Innocent II », dans *DHGE*, vol. 25, 1995, col 1257-1258. « Innocent II, Gregorio Papareschi », dans *Universalis*, thesaurus index 2, p. 1482).

<sup>34</sup> Guillaume de Saint-Thierry naît vers 1075 et meurt en 1148. Après avoir été moine de Saint-Nicaise dans la région de Reims, il devient abbé de Saint-Thierry vers 1122. C'est sous cette charge qu'il rédige sa lettre à Bernard de Clairvaux dont il était proche depuis 1119. (CLANCHY M., *op. cit.*, p. 409-410).

<sup>35</sup> Dans sa lettre, Guillaume de Saint-Thierry évoque uniquement la « *Theologia Petri Abaelardi* » sans préciser s'il s'agit de la *Theologia Christiana* ou de la *Theologia scholarium* : « dernièrement, le hasard fit tomber sous mes yeux un opuscule de cet homme, ayant pour titre : *Théologie de Pierre Abélard* ». « Casu nuper incidi in lectionem cuiusdam libelli hominis illius, cui titullus erat : *Theologia Petri Abaelardi* ». Cité et traduit d'après DION et CHARPENTIER, t. 1, p. 432.

<sup>36</sup> DION et CHARPENTIER, t. 1, lettre 326, p. 431-433.

<sup>37</sup> DION et CHARPENTIER, t. 1, lettre 119, p. 452-457.

<sup>38</sup> Édition du texte latin : CONSTABLE, vol. I., lettre 98, p. 258-259. PL, 178, col. 305-306. Traduction française : STOUFF, p. p. 279-281.



## 6. Les sources liturgiques : l'obituaire du Paraclet

La source liturgique la plus utilisée par les chercheurs est un obituaire provenant du Paraclet<sup>39</sup>. L'obituaire est un document nécrologique dans lequel les membres d'une communauté religieuse indiquent, en marge d'un calendrier, le nom de leurs frères et sœurs décédés, de bienfaiteurs ou de parents. Cette liste servait à l'organisation des commémorations réalisées à la mémoire des défunts inscrits dans l'obituaire. En tant que tel, ce document ne mentionne pas forcément la date réelle du décès qui doit parfois être modifiée afin que la célébration ne tombe pas un jour où une autre commémoration est déjà programmée<sup>40</sup>. Comme l'indique Huygebaert, « l'obituaire ne retiendra donc pas nécessairement le jour du décès, mais le jour de la célébration de l'anniversaire »<sup>41</sup>. L'obituaire du Paraclet permet donc de reconstituer, pour une part, la composition des familles d'Héloïse et d'Abélard. En effet, cette source mentionne le nom de différents parents en précisant la date de décès approximative et le lien de parenté qui les unissait avec Héloïse ou Abélard.

## 7. Les sources juridiques : les chartes et les règles religieuses

Les sources juridiques mises à la disposition des chercheurs sont de deux types : les chartes et les règles religieuses<sup>42</sup>.

Les chartes auxquelles nous ferons allusion dans la suite de ce chapitre émanent d'instances religieuses et peuvent être classées en deux catégories en fonction des informations qu'elles apportent. La première catégorie englobe les chartes dont l'utilité réside dans la liste de témoins qu'elles comportent. Ces listes permettent soit de confirmer ou d'identifier un parent d'Héloïse ou d'Abélard soit de découvrir le statut et la fonction d'un individu de par la présence d'éventuels titres accolés au nom. La seconde catégorie rassemble plusieurs chartes qui émanent du pape et qui intéressent les chercheurs pour leur contenu. Parmi ces chartes, on compte, tout d'abord, deux bulles pontificales dans lesquelles Innocent II se positionne sur le statut de l'oratoire du Paraclet, sur la fonction d'Héloïse au sein de la congrégation et sur les privilèges octroyés à la communauté<sup>43</sup>. Ensuite, les chercheurs s'appuient également sur un rescrit<sup>44</sup> adressé par Innocent II sous la forme d'une lettre à différentes personnalités religieuses de l'époque, dont Bernard de

---

<sup>39</sup> Une édition de cet obituaire est disponible dans l'ouvrage suivant : MOLINIER A. et LOGNON A. (dir.), *Obituaire de la province de Sens*, t. IV (Diocèse de Meaux et Troyes), Paris, Imprimerie nationale, 1923, p. 387-429.

<sup>40</sup> HUYGHEBAERT N., *Les documents nécrologiques*, Turnhout, Brepols, 1972, p. 32-37. LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 119.

<sup>41</sup> HUYGHEBAERT N., *op. cit.*, p. 36.

<sup>42</sup> GENICOT L., *Les actes publics*, Turnhout, Brepols, 1972. GENICOT L., *Introduction*, *op. cit.*

<sup>43</sup> Édition des bulles pontificales : LALORE Ch. (éd.), *Cartulaire de l'abbaye du Paraclet*, Paris, Ernest Thorin, 1878, p. 1-3 (Cartulaire n°1), p. 3-4 (Cartulaire n°2).

<sup>44</sup> En droit canonique, le rescrit est un document écrit dans lequel le pape fait part d'une décision d'ordre juridique découlant d'une requête ou d'une consultation. (NAZ R., « Rescrit », dans *DDC*, t. 7, 1965, col. 607-635).

Clairvaux, au sujet de la condamnation à formuler envers Abélard et ses œuvres suite au concile de Sens<sup>45</sup>.

À côté des chartes, les chercheurs peuvent également trouver des informations dans une seconde catégorie de source juridique : les règles religieuses. En ce qui concerne Héloïse et Abélard, il s'agit de la règle attribuée à Abélard dans la huitième lettre de la *Correspondance*.

## CHAPITRE II : les biographies

À partir de ces sources, il est possible de reconstituer la biographie d'Héloïse et d'Abélard. Leurs vies étant étroitement liées, il nous a semblé inopportun de séparer complètement les deux biographies que nous présenterons donc en parallèle selon une organisation en trois parties correspondant chacune à une tranche chronologique particulière. Dans la première, nous nous intéresserons à la vie de ces deux individus depuis leur naissance jusqu'à leur rencontre, c'est-à-dire de 1079 à 1115 pour Abélard et de 1090-1095 à 1115 pour Héloïse. Dans la deuxième partie, nous parcourrons les années 1115 à 1118 qui correspondent à la période où Héloïse et Abélard ont vécu en tant qu'amants et époux. La troisième partie nous permettra, quant à elle, de rendre compte de la vie menée par Héloïse et Abélard depuis leur entrée en religion en 1118 jusqu'à leur mort, c'est-à-dire jusqu'au 21 avril 1142 pour Abélard et jusqu'au 11 mai 1164 pour Héloïse.

### 1. De la naissance à la rencontre

#### 1.1. Abélard<sup>46</sup>

Pierre Abélard naît en 1079 au Pallet, en Bretagne, à proximité de Nantes<sup>47</sup>. Son père s'appelle Béranger et est issu du milieu chevaleresque, tandis que sa mère se nomme Lucie<sup>48</sup>. Selon l'hypothèse de Cook, Abélard serait l'aîné d'une famille de cinq enfants : quatre garçons, dont Abélard, et une fille. Dans l'*Historia Calamitatum*, l'auteur évoque,

---

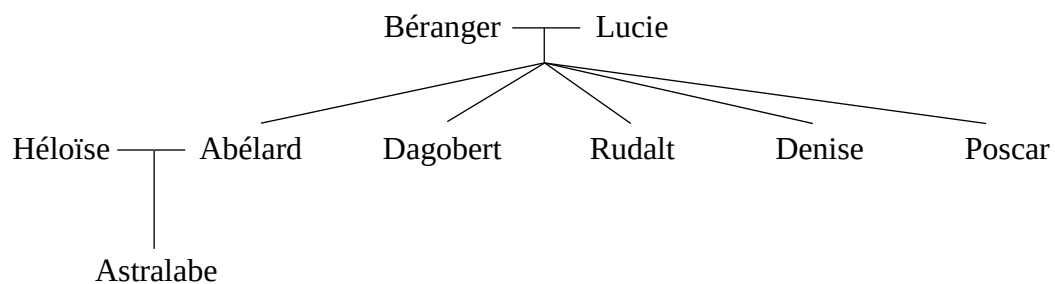
<sup>45</sup> DION et CHARPENTIER, t. 2, lettre 194, p. 267-269.

<sup>46</sup> Pour réaliser la biographie d'Abélard nous nous sommes appuyés sur l'*Historia Calamitatum* et sur les ouvrages suivants : CLANCHY M., *op. cit.* COOK Br.-M., « Abelard avec Heloise : some notes toward a family tree », dans *Genealogists' Magazine*, vol. 26, n°6, juin 1999, p. 205-211. JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris, Seghers, 1969. JOLIVET J., « Pierre Abélard », dans HASENOHR G. et ZINK M. (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, Nouv. Éd., Paris, Fayard, 1992, p. 1152-1155. LOBRICHON G., *op. cit.* TILLIETTE J.-Y., « introduction », dans HICKS et MOREAU, p. 9-32.

<sup>47</sup> HC, 9-15.

<sup>48</sup> HC, 15-16 ; 149-152. Le nom de « Lucie » est également indiqué dans l'obituaire du Paraclet à la date du 19 octobre. Au contraire, le nom du père d'Abélard ne se trouve pas mentionné dans ce document. Cook propose deux hypothèses afin d'expliquer cette absence : soit Béranger est mort avant 1129, c'est-à-dire avant la fondation du Paraclet, soit il n'a fait aucune donation à la congrégation au contraire de son épouse. (COOK Br.-M., « Abelard avec Heloise : some notes toward a family tree », *op. cit.*, p. 207-208).

en effet, la présence de plusieurs frères<sup>49</sup> et d'une sœur<sup>50</sup>. Abélard identifie à deux reprises dans le *Dialectica* un de ses frères auquel il s'adresse selon la formule « frater Dagoberte »<sup>51</sup> ou « Dagoberte frater »<sup>52</sup>. Le nom d'un deuxième frère et celui de la sœur d'Abélard apparaissent, quant à eux, dans l'obituaire du Paraclet qui mentionne, à la date du 4 septembre, le jour de la célébration de la mort de « Rudalt, le frère de notre maître Pierre »<sup>53</sup> et, à la date du 4 décembre, le jour de la célébration du décès de « Denise, la sœur de notre maître Pierre »<sup>54</sup>. Quant au troisième frère, Cook l'identifie à un chanoine de Nantes du nom de Porcar à partir d'une charte dans laquelle cet homme est désigné comme l'oncle du chanoine Astralabe que Cook identifie au fils d'Héloïse et d'Abélard<sup>55</sup>. Selon l'hypothèse de cette chercheuse, nous obtenons donc l'arbre généalogique suivant pour Abélard<sup>56</sup> :



Selon l'*Historia Calamitatum*, Béranger avait décidé que tous ses fils passeraient par une formation dans le domaine des lettres avant d'apprendre les métiers d'armes. Abélard suit donc cette voie avant de renoncer aux études guerrières pour se consacrer pleinement aux lettres<sup>57</sup>. Selon Jolivet, son éducation s'est limitée au « trivium », c'est-à-dire à l'étude de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique<sup>58</sup>. Afin de se consacrer à ses études et, en particulier, à l'art de la dialectique, Abélard quitte sa région d'origine vers 1095 pour fréquenter les différentes écoles urbaines qui se développent en France dès le Xe siècle<sup>59</sup>. Il voyage donc de province en province en suivant les enseignements

<sup>49</sup> HC, 24.

<sup>50</sup> HC, 383, 541.

<sup>51</sup> ABÉLARD, *Dial.*, I, 3, 15. Cité d'après ABAELARDUS P., *Dialectica*, first complete edition of the Parisian Manuscript by DE RIJK L.-M., Assen, Van Gorcum, 1956, p. 142.

<sup>52</sup> ABÉLARD, *Dial.*, II, 1, 23. Cité d'après *Id.*, p. 146.

<sup>53</sup> Traduction personnelle depuis la traduction anglaise de Cook. (COOK Br.-M., « Abelard avec Heloise : some notes toward a family tree », *op. cit.*, p. 207).

<sup>54</sup> « Dionysia, magistri nostri Petri germana ». (Traduction personnelle). Cité d'après LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 119.

<sup>55</sup> COOK Br.-M., « Abelard avec Heloise : some notes toward a family tree », *op. cit.*, p. 210.

<sup>56</sup> Le lecteur trouvera un arbre généalogique plus détaillé dans l'article de Cook : *Id.*, p. 206.

<sup>57</sup> HC, 15-19.

<sup>58</sup> JOLIVET J., *op. cit.*, p. 7.

<sup>59</sup> *Id.*, p. 9.

de différents maîtres<sup>60</sup> tels que Roscelin à Loches et à Tours<sup>61</sup>, Thierry de Chartres<sup>62</sup>, Ulger d'Angers<sup>63</sup> et Garmond de Tournai<sup>64</sup>. Dans l'*Historia Calamitatum*, Abélard n'évoque pas chacun de ces maîtres, mais il résume ces pérégrinations selon la formule suivante : « je parcourus divers pays en pratiquant l'art de la dialectique, me rendant en tout lieu où je le savais florissant »<sup>65</sup>.

Au terme de ces voyages, Abélard se rend à Paris en 1100 pour y suivre l'enseignement de Guillaume de Champeaux<sup>66</sup>. Comme il est indiqué dans l'*Historia Calamitatum*, cette rencontre marque le début des malheurs d'Abélard. En effet, ce dernier se met à réfuter les thèses avancées par son maître en remportant à plusieurs reprises la « disputatio »<sup>67</sup>. Ce comportement irrite Guillaume de Champeaux et lui vaut la jalousie de ses condisciples. Lorsqu'Abélard quitte Paris vers 1102 pour fonder sa propre école, son ancien maître tente de l'en empêcher. Toutefois, grâce au soutien de personnalités influentes de la région, il parvient à installer son école à Melun<sup>68</sup>. Par la suite, il déplace cette dernière à Corbeil<sup>69</sup> avant de la quitter vers 1105 pour retourner en Bretagne suite à des problèmes de santé<sup>70</sup>. En 1108, il revient à Paris pour suivre une seconde fois les enseignements de Guillaume de Champeaux durant lesquels il réitère ses réfutations<sup>71</sup>. Grâce aux nombreuses « disputationes » dont il sort vainqueur, Guillaume de Champeaux lui cède sa place et se met à suivre l'enseignement de son ancien élève avant de se retourner contre ce dernier<sup>72</sup>. Abélard quitte alors Paris. Il retourne enseigner à Melun en 1109<sup>73</sup> pour s'installer finalement en 1110 à Montagne-Sainte-Genève pour y poursuivre ses leçons<sup>74</sup>.

En 1113, Abélard est à nouveau contraint de quitter son école pour se rendre en Bretagne. Sa mère a en effet décidé d'entrer dans les ordres comme son mari l'avait fait

---

<sup>60</sup> *Id.*, p. 10. JOLIVET J., « Pierre Abélard », *op. cit.*, p. 1152.

<sup>61</sup> Roscelin de Compiègne (vers 1050-vers 1125) rappelle dans une lettre qu'il adresse à Abélard en 1120 qu'il fut le maître du jeune clerc à Loches et à Tours. Roscelin était alors chanoine. Dans sa chronique, Othon de Friesing identifie également cet homme au premier enseignant d'Abélard. (CLANCHY M., *op. cit.*, p. 412).

<sup>62</sup> Thierry de Chartres meurt en 1156. On l'identifie généralement au maître Thierry qui a défendu Abélard au concile de Soissons en critiquant la décision du légat (HC, 849-862). (CLANCHY M., *op. cit.*, p. 413).

<sup>63</sup> Ulger était originaire de la région de Tours. Il est élu évêque d'Angers en 1125 et demeure à cette charge jusqu'à son décès en 1148. (PACAUT M., *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957, p. 150).

<sup>64</sup> Nous n'avons trouvé aucune information sur ce personnage.

<sup>65</sup> HC, 29-30. « Diuersas disputando perambulans prouincias, ubicunque huius artis uigere studium audieram ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 44-45.

<sup>66</sup> Guillaume de Champeaux naît vers 1070 et meurt en 1122. Il a été archidiacre de Paris et chanoine de Notre-Dame avant de créer vers 1105 une congrégation de chanoines réguliers et une école près de l'abbaye de Saint-Victor. C'est dans cette école qu'Abélard suivit les enseignements de ce maître. (CLANCHY M., *op. cit.*, p. 409).

<sup>67</sup> HC, 32-45.

<sup>68</sup> HC, 46-57.

<sup>69</sup> HC, 61-65.

<sup>70</sup> HC, 65-68.

<sup>71</sup> HC, 69-97.

<sup>72</sup> HC, 98-112

<sup>73</sup> HC, 113.

<sup>74</sup> HC, 124-127.

avant elle et Abélard assiste à la cérémonie de consécration<sup>75</sup>. Il revient ensuite à Paris pour se dédier, cette fois-ci, à l'étude de la « diuinitas »<sup>76</sup>, c'est-à-dire de la religion chrétienne<sup>77</sup>. Afin de développer cet apprentissage, Abélard se rend auprès d'Anselme de Laon<sup>78</sup>. Malgré la réputation de ce maître, Abélard est rapidement déçu par ses enseignements. Il se rend donc de moins en moins aux leçons ce qui attise l'indignation de plusieurs de ses condisciples qui le mettent au défi de commenter un passage de la prophétie d'Ézéchiél. Il accepte le pari et le lendemain, selon l'*Historia Calamitatum*, il présente son commentaire à ses condisciples. Ceux-ci sont tellement convaincus qu'ils l'invitent à produire d'autres commentaires. Quand Anselme l'apprend, il interdit à Abélard de réaliser d'autres gloses et de les enseigner aux étudiants<sup>79</sup>. Vers 1114, Abélard quitte Anselme pour se rendre à Paris où il enseigne, jusqu'en 1116, l'art de commenter les textes sacrés et la philosophie<sup>80</sup>. Comme l'indique Jolivet, les succès d'Abélard et le nombre sans cesse grandissant de ses élèves laissent à penser qu'il fut l'un des premiers enseignants à vivre de son enseignement<sup>81</sup>.

## 1.2. Héloïse<sup>82</sup>

Nous laissons là quelques instants Abélard, pour nous tourner vers la vie d'Héloïse depuis sa naissance jusqu'à sa rencontre avec le jeune clerc en nous focalisant sur les deux éléments suivants : ses origines familiales et son éducation.

### 1.2.1. Les origines familiales d'Héloïse

Si l'*Historia Calamitatum* fournit des données précises sur la famille d'Abélard, pour Héloïse, au contraire, cette lettre ne mentionne que l'oncle maternel de la jeune femme, un chanoine du nom de Fulbert<sup>83</sup>. De même, les autres lettres de la

<sup>75</sup> HC, 149-152.

<sup>76</sup> HC, 152-153. « Reuersus sum in Franciam, maxime ut de diuinitate addiscerem ». « Je revins en France, surtout pour y apprendre la théologie ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 50-51.

<sup>77</sup> Au XII<sup>e</sup> siècle, le terme « theologia » désigne de façon spécifique l'étude de la religion païenne. Dans l'*Historia Calamitatum*, l'auteur utilise donc le mot « diuinitas » pour désigner l'étude de la religion chrétienne même si les expressions comme « doctrina sacra » ou « sacra pagina » étaient plus couramment employées à cette époque. Comme l'indique Jolivet, Abélard est un des premiers à utiliser le mot « theologia » pour renvoyer soit à l'étude de la religion chrétienne à l'aide d'une méthode issue des arts profanes, comme la dialectique, soit un livre qui met à l'œuvre une telle analyse comme la *Theologia Summi Boni*, la *Theologia Christiana* ou la *Theologia scholarium*. (JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, op. cit., p. 15-16).

<sup>78</sup> Anselme de Laon naît vers 1085 et décède vers 1141. Il a été le maître de Guillaume de Champeaux et de Pierre Abélard. Il s'est posé comme accusateur de ce dernier durant le concile de Soissons. Quand Abélard suit son enseignement, il est alors doyen et chancelier de Laon depuis 1109 avant de devenir archidiacre dès 1115. (CLANCHY M., op. cit., p. 406, 409).

<sup>79</sup> HC, 158-232.

<sup>80</sup> HC, 233-243.

<sup>81</sup> JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, op. cit., p. 17.

<sup>82</sup> Pour réaliser la biographie d'Héloïse nous nous sommes principalement appuyés sur l'ouvrage suivant : LOBRICHON G., op. cit. D'autres références complémentaires seront indiquées en note.

<sup>83</sup> HC, 271-275. « Erat quippe in ipsa ciuitate Parisius adolescentula quedam nomine Heloysa, neptis canonici cuiusdam qui Fulbertus uocabatur ». « Il y avait alors dans la ville de Paris une jeune adolescente au nom d'Héloïse, nièce d'un chanoine appelé Fulbert ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 56-57.

*Correspondance* ne fournissent aucune indication sur les origines de la jeune femme. Ces maigres informations ont amené les chercheurs à enquêter sur la famille d'Héloïse autour de la question suivante : comment expliquer le flou tournant autour de cette famille, si ce n'est par l'acte volontaire d'Héloïse de cacher ses origines ? La plupart des chercheurs ont ainsi formulé l'hypothèse selon laquelle Héloïse serait issue soit d'une relation hors mariage soit d'une relation impliquant un homme et/ou une femme membre du clergé et serait donc une enfant illégitime<sup>84</sup>. Pour étayer cette hypothèse, leur attention s'est portée sur la mère d'Héloïse, son père ainsi que le clan familial auquel elle pouvait appartenir et son oncle maternel. Dans la suite de ce paragraphe, nous passerons en revue ces trois pistes afin de montrer comment s'est développée l'hypothèse de l'enfant illégitime et quels sont les éléments sur lesquels les chercheurs s'accordent actuellement.

#### 1.2.1.1. La mère

La théorie de la naissance illégitime s'appuie, tout d'abord, sur l'identification de la mère d'Héloïse à une abbesse du nom de Hersende. En effet, l'obituaire du Paraclet comporte la mention suivante à la date du 1<sup>er</sup> décembre : « Hersende mère de dame Héloïse notre abbesse »<sup>85</sup>. En 1822, Turlot se saisit de cette indication et identifie la « mater domine Heloise » mentionnée dans l'obituaire à l'abbesse Hersende de Sainte-Marie-aux-Bois en Champagne<sup>86</sup>. De plus, il suggère que cette religieuse serait issue de la lignée des Montmorency, une des familles les plus illustres de l'Île-de-France de par leur proximité avec la famille royale depuis le X<sup>ème</sup> siècle<sup>87</sup>. Sur ce dernier point, il rejoint l'hypothèse formulée pour la première fois par d'Amboise dans la préface à l'édition qu'il réalise avec Duschene en 1616<sup>88</sup>.

En 2000, Cook propose, quant à elle, d'identifier l'Hersende de l'obituaire à l'abbesse Hadvise du couvent de Saint-Eloi sur l'Île-de-la-Cité<sup>89</sup>. En effet, elle remarque qu'en 1107, suite à des accusations de mauvaises conduites et de débauches, les moniales de ce couvent sont contraintes de quitter leur demeure qui est transformée en un prieuré pour les moines de Saint-Pierre-du-Fossé. Cette expulsion est décidée par l'évêque de Paris, Galo de Beauvais, dans la lignée de la Réforme Grégorienne qui débute au XI<sup>ème</sup> siècle et qui vise à débarrasser le clergé de toutes formes de corruption. Pour Cook, ces accusations pourraient coïncider avec la naissance d'Héloïse qui serait née de l'union entre l'abbesse Hadvise et un prêtre<sup>90</sup>. La venue au monde de cet enfant illégitime aurait

<sup>84</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 111.

<sup>85</sup> « Hersendis mater domine Heloise abbatisse nostre ». Cité et traduit d'après *Id.*, p. 119.

<sup>86</sup> TURLOT Fr.-Cl., *Abailard et Héloïse avec un aperçu du XII<sup>e</sup> siècle comparé sous tous les rapports avec le siècle actuel et une vue de Paris tel qu'il était alors*, Paris, Chez Janet et Cotelte, 1822, p. 154-155.

<sup>87</sup> « Montmorency », dans *Universalis*, thesaurus index 2, p. 2008-2009.

<sup>88</sup> L'édition de Duschene et d'Amboise a été éditée chez le libraire Nicolas Buon à Paris en 1616. Une présentation de cet ouvrage est réalisée par Monfrin dans son édition de l'*Historia Calamitatum* : ABÉLARD, *Historia Calamitatum*, texte critique avec une introduction publié par MONFRIN J., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1959, p. 21-46.

<sup>89</sup> COOK Br.-M., « The birth of Heloise : new light on a old mystery », London, Institute of Historical Research, 2000, 8 p.

<sup>90</sup> Selon Cook, les hommes les plus susceptibles d'être impliqués dans un tel scandale sont les prêtres qui devaient obligatoirement se rendre chez les moniales pour les confessions, la messe et la bénédiction. (*Id.*, p. 4).

donc révélé le scandale et aurait attiré l'attention de l'évêque de Paris sur le couvent. Pour protéger Héloïse, l'abbesse aurait alors envoyé sa fille au monastère d'Argenteuil qui se situait à proximité pour l'y rejoindre suite à son expulsion en 1107.

### 1.2.1.2. Le père et le clan familial

Trois théories ont été proposées par les chercheurs afin d'identifier le père d'Héloïse et le clan familial auquel elle aurait pu appartenir.

Masson<sup>91</sup>, le premier, propose de considérer Héloïse comme la fille d'un chanoine du nom de « Joannes »<sup>92</sup>. Cette théorie est reprise dans les années 2000 par Cook qui propose d'identifier le « Joannes » en question à un chanoine et prêtre portant le même nom. En effet, elle découvre parmi les témoins d'une charte établie en 1097 entre l'évêque William de Paris et les chanoines de Saint-Germain-l'Auxerrois le nom d'un certain « Joannes ». Elle identifie cet homme comme pouvant être un des prêtres chargés de venir au couvent de Saint-Eloi pour les confessions, la bénédiction et la messe et donc comme étant potentiellement le père d'Héloïse.

D'autres chercheurs, comme Bayle en 1697<sup>93</sup> et L'Aulnaye en 1796<sup>94</sup>, identifient le père d'Héloïse à un autre chanoine, Fulbert qui était jusqu'alors considéré comme l'oncle d'Héloïse conformément aux propos tenus par Abélard dans l'*Historia Calamitatum*. Cette hypothèse est proposée au vu du lien affectif qui unit Fulbert à Héloïse dans l'*Historia Calamitatum* et qui, pour Bayle et L'Aulnaye, est la marque d'une relation entre père et fille et non entre oncle et nièce<sup>95</sup>. Dans les années 2000, cette hypothèse sera

---

<sup>91</sup> Papire Masson (1544-1611) est l'auteur de l'*Annalium libri quattuor quibus res gestae Francorum explicantur* (1577) dans lequel il fournit un cours récit de la vie d'Abélard. Dans son édition de 1616, Duschene présente Masson comme le possesseur d'un manuscrit de la *Correspondance*. Nous avons actuellement perdu la trace de ce manuscrit. (*The letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, edited by LUSCOMBE D., translated by RADICE N., revised by LUSCOMBE D., Oxford, Clarendon Press, 2013, p. 94. ABÉLARD, *Historia Calamitatum*, texte critique avec une introduction publié par MONFRIN J., *op. cit.*, p. 42).

<sup>92</sup> MASSON J.-P., *Annalium libri quattuor quibus res gestae Francorum explicantur*, t. III, Paris, N. Chesneau, 1577, p. 260.

<sup>93</sup> « Héloïse », dans BAYLE P., *Dictionnaire historique et critique*, nouvelle édition augmentée de notes extraites de Chaupepié, Joly, La Monnoie, L.-J Leclerc, Leduchat, Phosper Marchand, etc., etc., t. VII, Genève, Slatkine Reprint, 1969, p. 560 (suite de la note A dans laquelle l'auteur évoque les différentes hypothèses au sujet des origines familiales d'Héloïse).

<sup>94</sup> L'Aulnaye reprend cette hypothèse dans la biographie d'Abélard qu'il fournit en introduction à l'édition suivante de la *Correspondance : Lettres d'Héloïse et d'Abailard*, Édition ornée de huit Figures gravées par les meilleurs Artistes de Paris, d'après les dessins et sous la direction de MOREAU le jeune, t. 1, Paris, Chez J.B Fournier le jeune et fils, 1796.

<sup>95</sup> Bayle déclare en ce sens : « on ne méritera point d'être écouté si l'on dit qu'Héloïse était fille naturelle d'un chanoine nommé Jean. Si l'on avait à soupçonner quelque chanoine là-dessus, ce devrait être plutôt Fulbert qu'aucun autre ; car la tendresse qu'Abélard lui donne pour Héloïse est si peu commune parmi les oncles, et ressemble si naïvement à l'affection des meilleurs pères, qu'il y aurait lieu de s'imaginer que Fulbert fit comme une infinité d'autres qui ne peuvent pas être pères selon les canons : ils cachent cette qualité sous celle d'oncle, ils élèvent leurs enfants sous le titre de neveux ». (BAYLE P., *op. cit.*, p. 560). De même l'Aulnaye indique : « si quelqu'un devait être soupçonné de lui avoir donné naissance, ce serait bien plutôt Fulbert lui-même, qu'un ancien calendrier du Paraclet appelle *Hubert*. [...] La tendre amitié de Fulbert pour Héloïse, ne laisse presque aucun doute sur la nature des liens qui l'unissaient à elle ». (*Lettres d'Héloïse et d'Abailard*, Édition ornée de huit Figures gravée par les meilleurs Artistes de Paris, d'après les dessins et sous la direction de MOREAU le jeune, t. 1, *op. cit.*, p. 22, note 2).

également retenue par Oberson qui réalise une lecture psychanalytique de la *Correspondance* et propose la théorie suivante. D'après lui, Fulbert serait le père d'Héloïse et il aurait eu une relation incestueuse avec sa fille. Pour camoufler cette union qui allait être dévoilée par la grossesse d'Héloïse, il aurait alors piégé Abélard pour que tout le monde pense que cet enfant est celui du jeune clerc<sup>96</sup>.

Durant le XX<sup>ème</sup> siècle, certains chercheurs commencent également à s'intéresser au clan familial auquel Héloïse pouvait appartenir. Ils balayent rapidement l'hypothèse de l'appartenance d'Héloïse à la famille des Montmorency telle qu'elle avait été formulée par d'Amboise en 1616 pour soutenir une seconde proposition généalogique avancée par Bautier<sup>97</sup> et actuellement acceptée par la plupart des chercheurs : Héloïse appartiendrait au clan familial des Garlande, une puissante famille du XII<sup>ème</sup> siècle qui a protégé Abélard à de nombreuses reprises. Dans le premier quart du XII<sup>ème</sup> siècle, cette famille était composée de cinq frères. Les quatre premiers étaient chefs de l'armée. Parmi ceux-ci, on compte notamment Étienne de Garlande qui a agi à plusieurs reprises en tant que protecteur auprès d'Abélard. Quant au cinquième frère, il était grand intendant du roi dès 1121. Ce dernier se nomme Gilbert de Garlande et aurait eu quatre enfants : trois fils et une fille, Héloïse. Cette dernière serait issue d'une relation hors mariage selon l'hypothèse de l'enfant illégitime<sup>98</sup>.

### 1.2.1.3. L'oncle maternel : un ou deux oncles ?

La seule information que l'*Historia Calamitatum* fournit au sujet de la famille d'Héloïse est l'existence d'un oncle maternel qui était chanoine et qui portait le nom de Fulbert. Cette information est confirmée par les chartes parisiennes, d'une part, et l'obituaire du Paraclet, d'autre part.

Dans des chartes de la ville de Paris datant des années 1107-1124, Lobrichon trouve la mention régulière d'un certain Fulbert parmi les chanoines de la cathédrale de Paris qui étaient les témoins des actes inscrits dans ces chartes. En accord avec l'*Historia Calamitatum*, il identifie cet individu à l'oncle d'Héloïse et souligne l'origine aristocratique de cet individu au vu de son appartenance au chapitre d'une cathédrale dépendant du domaine royal<sup>99</sup>.

L'obituaire du Paraclet contient, quant à lui, la mention, à la date du 26 décembre, du jour de la célébration de la mort de l'oncle maternel d'Héloïse. Ce texte inscrit néanmoins le nom de « Hubertus » et non de « Fulbertus » : « Hubertus, canonicus, domne

---

<sup>96</sup> Oberson étaye son hypothèse dans les trois ouvrages suivants : OBERSON R., *Abélard mon frère : essai d'interprétation*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002. OBERSON R., *Héloïse forcée*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2004. OBERSON R., *Abélard et Héloïse. À singulière esclave, maître spécial*, Paris, Édition Hermann, 2010. Pour un aperçu général de sa théorie, nous renvoyons le lecteur à l'introduction qu'il rédige à sa traduction des lettres : *Héloïse – Abélard. Correspondance : nouvelle version des lettres I-VI*, par OBERSON R., Lausanne, L'Âge d'Homme, 2002, p. 7-36. On lira en particulier les pages 12 à 16.

<sup>97</sup> BAUTIER R.-H., « Paris au temps d'Abélard », dans JOLIVET J. (éd.), *Abélard en son temps : actes du colloque international organisé à l'occasion du 9<sup>e</sup> centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 75-77.

<sup>98</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 123-125.

<sup>99</sup> *Id.*, p. 118.

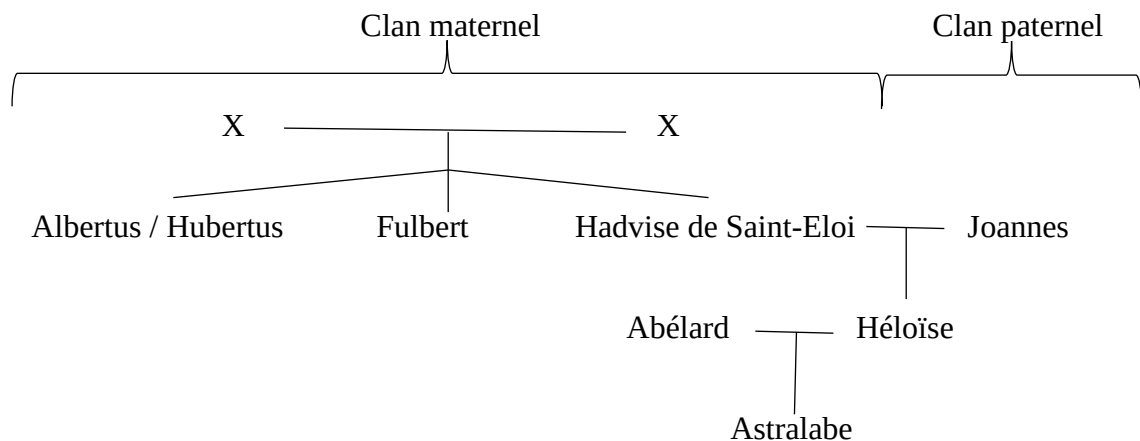


Heloise auunculus»<sup>100</sup>. La plupart des chercheurs s'accordent pour considérer ce « Hubertus » comme correspondant à « Fulbertus » suite à une erreur de copie. Cook, quant à elle, avance une hypothèse divergente : elle propose d'interpréter le « Hubertus » de l'obituaire comme une erreur de copiste non pas pour « Fulbertus », mais plutôt pour « Albertus ». En effet, dans une charte émanant du couvent de Saint-Eloi au sujet de la vente d'une propriété à des moines de Morigny, elle découvre parmi les témoins la mention des deux chanoines suivants : « Albertus et Fulbertus canonici »<sup>101</sup>. Elle identifie le second à l'« auunculus » d'Héloïse tel qu'il est évoqué dans l'*Historia Calamitatum*. Quant à « Albertus », Cook s'interroge sur le lien que cet homme a pu entretenir avec Fulbert pour que ces deux individus soient indiqués côte à côte. Pour cette chercheuse, il ne peut s'agir d'un collègue de Fulbert au chapitre Notre-Dame. En effet, au contraire de l'oncle maternel d'Héloïse, le nom « Albertus » est absent de la charte qui marque l'expulsion des moniales de Saint-Eloi alors que ce document présente le nom de tous les membres du chapitre Notre-Dame. Par contre, Cook retrouve un certain « Albertus » dans la charte où le nom de « Joannes » apparaissait, c'est-à-dire dans la charte de 1097 établie entre l'évêque William de Paris et les chanoines de Saint-Germain l'Auxerrois. Selon l'hypothèse de Cook, « Albertus » serait donc un frère de l'abbesse Hadvise, le second oncle maternel d'Héloïse et le collègue du père de cette dernière à Saint-Germain l'Auxerrois<sup>102</sup>.

#### 1.2.1.4. Arbres généalogiques d'Héloïse

Au vu des différentes théories exposées ci-dessus, nous obtenons donc deux arbres généalogiques possibles. Nous n'y reprenons que les personnes évoquées dans les paragraphes précédents.

Hypothèse de Cook :

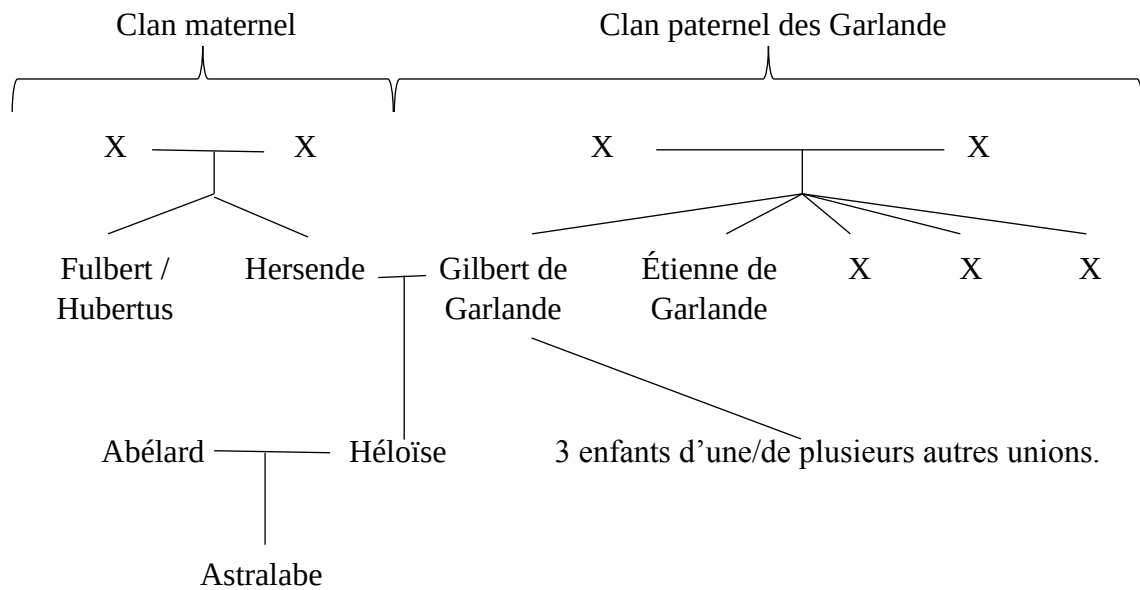


<sup>100</sup> « Hubert, chanoine, oncle maternel de dame Héloïse ». (Traduction personnelle). Cité d'après BAUTIER R.-H., *op. cit.*, p. 75, note n°5.

<sup>101</sup> Cité d'après COOK Br.-M., « The birth of Heloise : new light on a old mystery », *op. cit.*, p. 5.

<sup>102</sup> *Id.*, p. 5-6.

Hypothèse lancée par Bautier et actuellement soutenue par la plupart des chercheurs comme Lobrichon :



### 1.2.2. L'éducation d'Héloïse

Les différentes sources que nous possédons sur Héloïse soulignent régulièrement l'éducation poussée à laquelle cette dernière eut accès. Grâce aux sources épistolaires, nous disposons ainsi des éloges de Pierre le Vénérable<sup>103</sup> et Hugues Métel<sup>104</sup> sur la sagesse et l'érudition d'Héloïse. De même, dans l'*Historia Calamitatum*, l'auteur décrit Héloïse en insistant davantage sur les qualités intellectuelles de la jeune femme que sur sa beauté<sup>105</sup>. Quant aux sources littéraires, elles ont conservé le souvenir de la sagesse d'Héloïse comme en témoigne, par exemple, Villon qui parle en 1141-1142 de « la très sage Héloïs » dans sa *Ballade des dames du temps jadis*<sup>106</sup>. Malgré ces témoignages, les chercheurs ne disposent que de peu d'informations sur le parcours éducatif qui fut celui d'Héloïse. Dans ce paragraphe, nous rendrons compte de ces quelques jalons depuis son enfance jusqu'à sa rencontre avec Abélard.

D'après l'auteur de l'*Historia Calamitatum*, dès son plus jeune âge, Héloïse a été éduquée dans le couvent d'Argenteuil<sup>107</sup>, sans endosser le statut de moniale qu'elle

<sup>103</sup> CONSTABLE, vol. I, lettre 115, p. 303-308. STOUFF, p. 282-292.

<sup>104</sup> Pour une traduction française de ces deux lettres : LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>105</sup> HC, 277-281. « Cum per faciem non esset infirma, per habundantiam litterarum erat suprema. Nam quo bonum hoc – litteratorie scilicet scientie – in mulieribus est rarius, eo amplius puellam commendabat et in toto regno nominatissimam fecerat ». « Bien que sa beauté ne fût pas des moindres, elle excellait grâce à sa connaissance des lettres. En effet, ce talent – celui de la science des lettres bien entendu – la valorisait d'autant plus qu'il est rare chez les femmes et elle en devint célèbre dans tout le royaume ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 56-57.

<sup>106</sup> VILLON Fr., *Testament*, 337. Cité d'après VILLON, *Poésie*, texte présenté et commenté par DUFOURNET J., *op. cit.*, p. 108.

<sup>107</sup> HC, 554-556. « Quod cum ego cognovissem, transmissi eam ad abbatiam quandam sanctimonialium prope Parisius, que Argenteolum appellatur, ubi ipsa olim puellula educata fuerat atque erudita ». « Dès

n'acquiert qu'après son mariage. Comme l'indique Lobrichon, ce couvent accueillait des jeunes filles de l'aristocratie dès l'âge de quatre ou cinq ans pour réaliser leur éducation. Héloïse aurait donc pu être envoyée dans ce monastère à l'initiative des Garlande dont la puissance s'étendait notamment sur le territoire d'Argenteuil. En ce lieu, Héloïse apprend les bases de la civilité, de la lecture et de l'écriture<sup>108</sup>.

Après cette première période, l'éducation d'Héloïse semble avoir été confiée à son oncle maternel, Fulbert. D'après Lobrichon, ce transfert des prérogatives éducatives du lignage paternel vers le clan maternel aurait eu lieu dans les années 1114-1115, juste avant qu'Héloïse ne rencontre Abélard entre 1115 et 1116<sup>109</sup>. En effet, d'après l'*Historia Calamitatum*, Abélard a profité du soin accordé par Fulbert à l'éducation de sa nièce pour s'introduire dans la demeure de la jeune femme en tant que précepteur<sup>110</sup>. Quand Abélard rencontre Héloïse, cette dernière avait déjà acquis, selon l'*Historia Calamitatum*, une bonne connaissance des « litterae »<sup>111</sup> et de la « litteratoria scientia »<sup>112</sup>. Au Moyen Âge, le terme « litteratura » peut désigner deux réalités : l'art de rédiger des lettres ou la « grammatica »<sup>113</sup> qui implique, d'une part, le commentaire des textes des auteurs anciens et, d'autre part, la connaissance de la langue. Cette discipline constitue la première partie du « trivium » au côté de la rhétorique et de la dialectique<sup>114</sup>. Ne disposant d'aucune indication plus précise, il est impossible de déterminer ce que recouvre précisément ce terme dans le cas d'Héloïse. Nous pouvons néanmoins supposer que la jeune femme devait avoir acquis la maîtrise de ces deux domaines. Par ailleurs, dans le *De studio litterarum* adressé aux moniales du Paraclet, Abélard indique qu'Héloïse maîtrisait l'hébreu, le grec et le latin : « matrem harum peritam trium linguam habetis »<sup>115</sup>. Les chercheurs ne disposent pas d'autres informations bien qu'ils aient la certitude que l'éducation d'Héloïse dût être bien plus approfondie que ce que ces quelques indications le laissent entendre.

---

que je fus au courant, je l'envoyai s'installer dans une abbaye de moniales à Argenteuil, près de Paris, où enfant elle avait été élevée et éduquée ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 74-75.

<sup>108</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 142-145.

<sup>109</sup> *Id.*, p. 150.

<sup>110</sup> HC, 301-307. « Erat autem cupidus ille ualde atque erga neptim suam, ut amplius semper in doctrinam proficeret litteratoriam, plurimum studiosus. Quibus quidem duobus facile eius assensum assecutus sum et quod obtabam obtinui, cum ille uidelicet et ad pecuniam totus inhiaret et neptim suam ex doctrina nostra aliquid percepturam crederet ». « Or l'homme [Fulbert] était fort cupide ; il était, par ailleurs, extrêmement désireux de favoriser par tous les moyens les progrès de sa nièce dans les disciplines du savoir. Ces deux mobiles firent qu'il me donna facilement son accord et que j'obtins ce que je voulais, car il courait sans cesse après l'argent et pensait à tous le profit que sa nièce allait tirer de mon éducation ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 58-59.

<sup>111</sup> HC, 277-279. « Que cum per faciem non esset infirma, per habundantiam litterarum erat suprema ». « Bien que sa beauté ne fût pas des moindres, elle excellait grâce à sa connaissance des lettres ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 56-57.

<sup>112</sup> HC, 279-281. « Nam quo bonum hoc – litteratorie scilicet scientie – in mulieribus est rarius, eo amplius puellam commendabat et in toto regno nominatissimam fecerat ». « En effet, ce talent – celui de la science des lettres bien entendu – la valorisait d'autant plus qu'il est rare chez les femmes et elle en devint célèbre dans tout le royaume ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 56-57.

<sup>113</sup> MARINO A., *The Biography of "The Idea of Literature" : From Antiquity to the Baroque*, Albany, State of University New York Press, 1996, p. 47.

<sup>114</sup> JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, *op. cit.*, p. 7.

<sup>115</sup> ABÉLARD, *De st.* Cité d'après PL, 178, col 332A.

\*\*\*\*

Actuellement, les chercheurs s'accordent sur les informations suivantes en ce qui concerne la biographie d'Héloïse depuis sa naissance jusqu'à sa rencontre avec Abélard. Héloïse serait née entre 1090 et 1095 d'une union illégitime entre Gilbert de Garlande et une abbesse du nom de Hersende dont l'identité demeure incertaine. Au début de sa vie, son éducation aurait été prise en charge par le clan familial paternel qui place la jeune fille dans le couvent d'Argenteuil. Vers l'âge de 20-25 ans, Héloïse dispose déjà d'une bonne maîtrise de la « grammatica » et/ou de l'art de rédiger des lettres et elle poursuit son éducation en dehors du couvent d'Argenteuil sous la responsabilité de son oncle maternel, Fulbert. C'est dans ces circonstances qu'elle fait la connaissance d'Abélard.

## 2. De la rencontre à l'entrée en religion

Vers 1115-1116, Héloïse et Abélard se rencontrent. Héloïse séjourne alors avec son oncle, Fulbert, dans le quartier canonial situé à côté de la cathédrale Notre-Dame. Abélard est, quant à lui, clerc et chanoine<sup>116</sup> et il enseigne à Paris. Après avoir fait la connaissance d'Héloïse, il parvient à s'introduire dans la demeure de Fulbert en tant que précepteur pour la jeune femme. Dans l'*Historia Calamitatum*, Abélard décrit les stratégies mises en œuvre afin d'approcher celle qu'il désirait :

« Afin de parvenir à mes fins, je fis le nécessaire pour me loger dans la maison même de son cher oncle, grâce à l'intervention de certains de ses propres amis, et moyennant un loyer dont lui-même fixerait le montant. Sa maison était toute proche de mon école : je pus donc prétexter que le maintien d'un domicile particulier gênait mon étude, et que les dépenses importantes que j'encourais ainsi étaient d'un poids trop lourd. Or l'homme était fort cupide ; il était, par ailleurs, extrêmement désireux de favoriser par tous les moyens les progrès de sa nièce dans les disciplines du savoir. Ces deux mobiles firent qu'il me donna facilement son accord et que j'obtins ce que je voulais, car il courait sans cesse après l'argent et pensait à tout le profit que sa nièce allait tirer de mon instruction »<sup>117</sup>.

Une fois introduit dans la demeure, Abélard entretient avec Héloïse une relation amoureuse et charnelle à l'insu de Fulbert. Cette relation est rapidement connue par tout le voisinage au vu des indices extérieurs évoqués dans l'*Historia Calamitatum*. Abélard néglige son enseignement ; il n'alimente plus ses cours de nouvelles découvertes et de nouvelles réflexions, mais se contente de répéter des leçons antérieures ; il se consacre à

---

<sup>116</sup> Dans le plaidoyer contre le mariage, Abélard est dit « clericus atque canonicus » (HC, 512).

<sup>117</sup> HC, 301-307. « Quod quidem ut fieret, egi cum predicto puelle auunculo, quibusdam ipsius amicis interuenientibus, quatinus me in domum suam, que scolis nostris proxima erat, sub quocumque procurationis precio susciperet, hanc uidelicet occasionem pretendens, quod studium nostrum domestica nostre familie cura plurimum prepediret, et impensa nimia nimium me grauaret. Erat autem cupidus ille ualde atque erga neptim suam, ut amplius semper in doctrinam proficeret litteratoriam, plurimum studiosus. Quibus quidem duobus facile eius assensum assecutus sum et quod obtabam obtinui, cum ille uidelicet et ad pecuniam totus inhiaret et neptim suam ex doctrina nostra aliquid percepturam crederet ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 58-59.

l'écriture de chansons d'amour plutôt qu'à la rédaction de travaux philosophiques...<sup>118</sup> Malgré les avertissements formulés par ses proches<sup>119</sup>, Fulbert demeure ignorant de cette relation jusqu'à ce qu'il découvre les deux amants sur le fait. Suite à ces événements, ceux-ci sont contraints de se séparer<sup>120</sup>.

Peu de temps après – les chercheurs datent généralement cet événement de l'année 1117 –, Héloïse découvre qu'elle est enceinte et envoie une lettre à Abélard pour l'en informer. Ce dernier enlève alors la jeune femme et l'emmène en Bretagne chez sa sœur, Denise. Héloïse donne alors naissance à un garçon qu'elle nomme Astralabe<sup>121</sup>. Ce nouvel événement augmente la colère de Fulbert : le déshonneur familial est dorénavant manifeste par la naissance de cet enfant illégitime. Abélard propose alors à Fulbert d'épouser Héloïse lors d'un mariage qui demeurerait secret afin de conserver sa réputation. Fulbert accepte et un contrat est passé entre les deux hommes<sup>122</sup>. Malgré les protestations formulées par Héloïse contre ce mariage<sup>123</sup>, ce dernier a lieu à Paris la même année 1117 : « nous fûmes unis au petit matin par la bénédiction nuptiale, après une nuit de veilles et de prières, dans le secret d'une église de la ville, en la présence de son oncle, de quelques-uns de nos amis et des siens »<sup>124</sup>. Une fois le mariage conclut, les époux se séparent immédiatement pour ne plus se revoir qu'à quelques reprises en secret<sup>125</sup>.

De son côté, Fulbert rompt le contrat passé avec Abélard en répandant la nouvelle du mariage afin de laver le déshonneur que lui a causé le jeune clerc en abusant de sa confiance. Néanmoins, Héloïse nie avoir épousé Abélard pour conserver la réputation de son époux. Furieux, Fulbert s'en prend à Héloïse<sup>126</sup>. Quand Abélard apprend la situation, il vient chercher son épouse et la place dans le couvent d'Argenteuil en demandant qu'elle porte les vêtements monastiques pour assurer sa protection<sup>127</sup>. Fulbert et les proches d'Héloïse interprètent cet acte comme une répudiation et ils décident de punir Abélard en le castrant durant son sommeil<sup>128</sup>. Suite à ces événements, Abélard prend la décision d'entrer en religion à l'abbaye de Saint-Denis. Quant à Héloïse, il lui demande de prendre le voile dans le couvent d'Argenteuil où elle résidait déjà<sup>129</sup>.

---

<sup>118</sup> HC, 334-350.

<sup>119</sup> HC, 351-357.

<sup>120</sup> HC, 366-377.

<sup>121</sup> HC, 377-386.

<sup>122</sup> HC, 385-408.

<sup>123</sup> HC, 409-540.

<sup>124</sup> HC, 542-546. « Nocte secretis orationum uigiliis in quadam ecclesia celebratis [...], summo mane, auunculo eius atque quibusdam nostris uel ipsius amicis assistentibus, nuptiali benedictione confederamur ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 74-75.

<sup>125</sup> HC, 541-548.

<sup>126</sup> HC, 548-553.

<sup>127</sup> HC, 554-558.

<sup>128</sup> HC, 559-571.

<sup>129</sup> HC, 604-610.

### 3. La vie religieuse

#### 3.1. Abélard : de Saint-Denis à Saint-Gildas

En 1118, Abélard devient moine à l'abbaye de Saint-Denis. Il y fait la rencontre d'un abbé et de moines dont les mœurs étaient, d'après l'*Historia Calamitatum*, relâchées et corrompues. À force de reprocher à ses condisciples leur mauvaise conduite, il s'attire leur colère et il obtient en 1120 l'autorisation de se retirer dans un prieuré à Maisoncelle où il peut reprendre sa charge d'enseignant<sup>130</sup>. Le succès et les auditeurs sont au rendez-vous ce qui excite à nouveau la jalousie des maîtres voisins qui lui reprochent, d'une part, de se livrer à l'enseignement des arts libéraux bien que son statut de moine l'en empêche et, d'autre part, d'instruire ses étudiants au commentaire des textes sacrés sans avoir suivi lui-même l'enseignement d'un maître<sup>131</sup>.

Pendant l'année 1120, Abélard rédige à Maisoncelle sa *Theologia Summi Boni* – aussi nommée le *Tractatus de unitate et trinitate diuina* – dans laquelle il cherche à éclairer le dogme de la Trinité à l'aide des principes de la dialectique. D'après l'*Historia Calamitatum*, cet ouvrage connaît un franc succès auprès du public<sup>132</sup>. Toutefois, ce succès entraîne à nouveau les critiques d'un certain nombre de religieux de l'époque. En effet, comme l'indique Jolivet, la méthode employée, qui consiste à appliquer une technique profane – à savoir la dialectique – à l'analyse de principes religieux, ne plait pas aux détracteurs d'Abélard<sup>133</sup>. En 1121, un concile est mis en place à Soissons afin d'éclaircir les accusations portées contre Abélard et son ouvrage<sup>134</sup>. Bien que les juges ne parviennent pas à trouver d'éléments pour condamner l'auteur et son œuvre<sup>135</sup> et bien que ce dernier soit parvenu à contrecarrer les différentes accusations qui lui étaient adressées<sup>136</sup>, la *Theologia Summi Boni* est condamnée et Abélard est forcé de la brûler lui-même<sup>137</sup>. Il est ensuite envoyé au monastère de Saint-Ménard où il doit demeurer cloîtré durant le reste de sa vie. Toutefois, suite aux vives critiques qui s'élèvent contre la décision jugée injuste et arbitraire du concile, le légat qui avait ordonné cet enfermement accepte finalement qu'Abélard retourne dans son monastère à Saint-Denis<sup>138</sup>.

En ce lieu, Abélard s'attire à nouveau les foudres des moines après avoir réitéré ses reproches envers leurs conduites corrompues et après avoir remis en question l'identité de leur fondateur<sup>139</sup>. En effet, selon Hilduin, qui avait été abbé de la communauté de Saint-Denis au IX<sup>e</sup> siècle et qui a produit une traduction de l'œuvre de ce prétendu

---

<sup>130</sup> HC, 630-645.

<sup>131</sup> HC, 645-667.

<sup>132</sup> HC, 681-686.

<sup>133</sup> JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, op. cit., p. 27.

<sup>134</sup> HC, 686-712.

<sup>135</sup> HC, 713-714.

<sup>136</sup> HC, 727-755.

<sup>137</sup> HC, 839-843.

<sup>138</sup> HC, 878-910.

<sup>139</sup> HC, 911-929.

fondateur, la communauté de Saint-Denis avait été fondée par Denys l'Aréopagite, un juge de l'Aréopage qui aurait connu saint Paul et qui aurait été évêque d'Athènes. Or, lors de sa lecture du *Commentaire sur les Actes des Apôtres* de Bède le Vénérable, Abélard découvre la mention selon laquelle Denys l'Aréopagite aurait été évêque de Corinthe et non d'Athènes<sup>140</sup>. Il montre sa découverte aux moines de Saint-Denis qui réagissent avec véhémence : « à la vérité, ils prirent très mal la chose. Emportés par la colère, ils me dirent que Bède était le plus menteur des écrivains, et qu'ils tenaient pour un témoin plus véridique leur abbé Hilduin qui avait parcouru toute la Grèce pour s'enquérir du cas ; il avait fini par établir la vérité ; et, dans les *Faits et gestes* qu'il rédigea par la suite, il avait effacé tout doute possible »<sup>141</sup>. Les moines en référèrent à l'abbé Adam qui décide d'avertir le roi<sup>142</sup>. Abélard s'enfuit alors du monastère et cherche protection auprès de Thibaud, comte de Champagne<sup>143</sup>. Ce dernier accepte de le prendre sous sa protection et l'installe au prieuré de Saint-Ayoul à Provins<sup>144</sup>. Pendant ce temps, l'abbé Adam continue à rechercher Abélard jusqu'à sa mort le 19 février 1222. Son successeur, Suger<sup>145</sup>, accepte de renoncer aux poursuites et permet à Abélard de s'installer où il le souhaite pourvu qu'il ne s'attache à aucun monastère. Pour Lobrichon, il est possible qu'Abélard ait obtenu cette faveur grâce à l'intervention auprès du roi du comte de Champagne, mais aussi de la famille des Garlande<sup>146</sup>. En effet, dans l'*Historia Calamitatum*, l'auteur évoque l'aide de « quelques amis qui intervinrent auprès du roi et de son Conseil pour faire pression sur lui »<sup>147</sup>. Ensuite, il parle nommément d'Étienne de Garlande<sup>148</sup> qui était alors sénéchal du roi et qui serait intervenu auprès de Suger en faveur d'Abélard<sup>149</sup>.

<sup>140</sup> BEDA., *Sup. Act.*, XVII. PL, 92, 981.

<sup>141</sup> HC, 921-925. « Illi uero, ualde indignati, dixerunt Bedam mendacissimum scriptorem, et se Huldoinum abbatem suum ueriores habere testem, qui pro hoc inuestigando Greciam diu perlustrauit et rei ueritate agnita, in *Gestis* illius que conscripsit, hanc penitus dubitationem remouit ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 96-97.

<sup>142</sup> HC, 925-949.

<sup>143</sup> Thibaud dit « comte de Champagne » meurt en 1152. Il est le frère aîné du roi Étienne d'Angleterre qui règne entre 1135 et 1154. Thibaud a été comte de Blois, de Chartres, de Champagne, de Provins, de Meaux et de Troyes. Il était le protecteur d'Abélard et de Bernard de Clairvaux. (CLANCHY M., *op. cit.*, p. 412).

<sup>144</sup> HC, 950-962.

<sup>145</sup> Suger naît vers 1081 et décède en 1151. Il a été moine à l'abbaye de Saint-Denis dès les années 1090 avant de devenir abbé de cette même congrégation en 1122. Il s'oppose à Abélard en 1122 et à Héloïse en 1129 lorsqu'il expulse les moniales d'Argenteuil de leur couvent. Par la suite, il est choisi comme conseiller auprès du roi Louis VI et poursuit cette charge sous Louis VII. (CLANCHY M., *op. cit.*, p. 412).

<sup>146</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 225.

<sup>147</sup> HC, 987-988. « Interuenientibus amicis quibusdam nostris regem et consilium eius super hoc ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 100-101.

<sup>148</sup> Étienne de Garlande naît vers 1070 et meurt en 1148. Il était l'aîné des cinq frères Garlande parmi lesquels les chercheurs ont repéré le père d'Héloïse, Gilbert de Garlande. Étienne serait donc l'oncle paternel d'Héloïse. Il est également connu comme le protecteur d'Abélard. (CLANCHY M., *op. cit.*, p. 407-408. LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 149).

<sup>149</sup> HC, 989-993. « Stephanus quippe regis tunc dapifer, uocato in partem abbate et familiaribus eius, quesuit ab eis cur me inuitum retinere uellent, ex quo incurrere facile scandalum possent et nullam utilitatem habere, cum nullatenus uita mea et ipsorum conuenire possent ». « En effet, Étienne de Garlande, sénéchal du roi, convoqua l'abbé et ses conseillers pour leur demander quelles raisons ils pouvaient bien avoir pour me retenir à mon corps défendant ; il fit valoir que cela pouvait facilement virer au scandale, et qu'en plus, ils n'avaient rien à y gagner, vu que ma façon de vivre et la leur étaient parfaitement incompatible ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 100-101.

En 1122, Abélard s'installe donc dans le diocèse de Troyes, dans la paroisse de Quincey. Il y fait construire un oratoire qu'il consacre à la Sainte Trinité<sup>150</sup> pour ensuite le dédier plus spécifiquement au Paraclet, c'est-à-dire au Saint-Esprit consolateur<sup>151</sup> en référence au réconfort et à la paix que cette nouvelle demeure lui a apportés après tant de malheurs<sup>152</sup>. La nouvelle du séjour d'Abélard provoque peu à peu un afflux d'étudiants vers l'oratoire qui devient, pour eux, un lieu d'étude et de séjour<sup>153</sup>.

De 1122 à 1127, Abélard demeure avec ses étudiants au Paraclet jusqu'à son élection comme abbé par les moines de l'abbaye Saint-Gildas-de-Ruys. Avec l'accord du seigneur de la région et celle de son ancien abbé, Abélard se rend dans ce monastère<sup>154</sup>. Éloigné de Paris, confronté à des moines aux mœurs corrompues et qui ne cessent de le persécuter, il n'ose pas imposer la règle en vigueur par peur pour sa vie. Il doit également lutter contre un seigneur local qui s'est accaparé les terres les plus proches du monastère et accable les moines d'impôts<sup>155</sup>. C'est dans ce contexte que les trajectoires personnelles d'Héloïse et Abélard se croisent à nouveau.

### 3.2. Abélard et Héloïse : le Paraclet

Depuis son entrée en religion en 1118, Héloïse est demeurée à Argenteuil. Comme l'indique Lobrichon, les chercheurs ne disposent d'aucune information sur la vie qu'Héloïse a pu mener dans ce couvent. Seul l'obituaire du Paraclet indique qu'Héloïse fut moniale et prieure à Argenteuil<sup>156</sup>. Cette information est également confirmée dans l'*Historia Calamitatum*<sup>157</sup>.

Les chercheurs retrouvent la trace d'Héloïse au Paraclet. En effet, selon Waldman, en 1129, Suger ressort des archives de Saint-Denis un document qui atteste de la présence de liens entre son monastère et le couvent d'Argenteuil. À partir de ce document, il crée une fausse charte qui doit témoigner de l'appartenance de ce couvent au monastère de Saint-Denis. Il se rend, ensuite, auprès du cardinal d'Albano avec ce texte et critique les comportements débauchés et légers des moniales d'Argenteuil. Suite à ces accusations, le cardinal prononce en 1129, lors d'un concile tenu à Saint-Germain-des-Près, l'expulsion des moniales d'Argenteuil pour les remplacer par des moines issus du

---

<sup>150</sup> HC, 1005-1007, 1086-1087.

<sup>151</sup> Dans l'Évangile de Jean, le terme « Paraclet » est utilisé pour désigner le Saint-Esprit (XIV, 16-17, 26 ; XV, 26-27 ; XVI, 7-11, 12-15). Ce terme est issu du mot grec « παρακλητος » qui peut être traduit, en tant qu'adjectif, par « qu'on appelle à l'aide, à son secours » ou, en tant que substantif, par « intercesseur ». Le terme « Paraclet » désigne ainsi le Saint-Esprit dans le secours, le réconfort ou l'intercession qu'il apporte aux hommes. C'est en ce sens qu'Abélard nomme son oratoire de ce nom. (« Παρακλητος », dans Bailly, p. 1465. « Paraclet », dans DHEILLY J., *Dictionnaire biblique*, Tournai, Desclée & Co, 1964, p. 859. « Paraclet », dans POSWICK R.-F et RAINOTTE G. (dir.), *Dictionnaire de la Bible et des religions du Livre Judaïsme/Christianisme/Islam*, Turhout, Brepols, 1985, p. 327).

<sup>152</sup> HC, 1086-1089.

<sup>153</sup> HC, 1011-1085.

<sup>154</sup> HC, 1198-1204.

<sup>155</sup> HC, 1207-1261.

<sup>156</sup> « Primo Petri Abaelardi coniunx, deinde monialis et priorissa Argenteoli ». « Elle fut l'épouse de Pierre Abélard, ensuite moniale et prieure à Argenteuil ». Cité et traduit d'après LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 142.

<sup>157</sup> HC, 1269-1270.



monastère de Saint-Denis<sup>158</sup>. Suite à cette décision, les moniales d'Argenteuil se dispersent et Abélard fait don du Paraclet à Héloïse et aux quelques moniales qui l'avaient suivie<sup>159</sup>.

En 1130, le pape Innocent II confirme cette donation<sup>160</sup> et, en 1131, il édite une bulle pontificale<sup>161</sup> dans laquelle il nomme Héloïse au titre de prieure et place le Paraclet – qu'il désigne du terme d'« oratoire » ou de « monastère de la Sainte-Trinité » – sous la tutelle pontificale tout en octroyant à Abélard la direction de ce lieu en tant que fondateur et abbé de Saint-Denis. En effet, une telle disposition combinant la tutelle pontificale et la direction d'un monastère par un abbé extérieur à la place de l'évêque local ne pouvait être octroyée à une congrégation de femmes que si le moine responsable de la fondation du couvent était toujours vivant ou si cette communauté avait été fondée par une abbaye masculine dans le but de s'associer avec un monastère féminin<sup>162</sup>. Abélard étant le fondateur vivant du Paraclet en plus d'être abbé de Saint-Gildas, le Paraclet pouvait donc être considéré comme dépendant de l'abbaye de Saint-Gildas. Selon l'hypothèse de Lobrichon, cette bulle pontificale aurait vu le jour suite à l'intervention d'Abélard auprès du pape et de son chancelier<sup>163</sup>. Ainsi, Abélard « aura conçu de maintenir son autorité non seulement sur la terre dont il s'est dépossédé, mais aussi sur sa petite fondation féminine du Paraclet. [...] Le Paraclet, même remis à Héloïse, demeure en la main de l'abbé son mari »<sup>164</sup>.

Malgré l'autorité toujours prégnante d'Abélard<sup>165</sup>, la bulle pontificale de 1131 marque une première étape dans l'émancipation de l'oratoire par rapport au pouvoir des évêques locaux. Dans les années 1135-1136, une deuxième bulle pontificale est édictée<sup>166</sup> et l'autonomie accordée à la communauté s'accroît : le Paraclet devient une abbaye, c'est-à-dire un monastère autonome dirigé par une abbesse<sup>167</sup> qui n'est autre

---

<sup>158</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 229-230. Cet auteur s'appuie sur les découvertes présentées par Waldman dans l'article suivant : WALDMAN Th.-G., « Abbot Suger and the nuns of Argenteuil », dans *Traditio*, vol. 41, 1985, p. 239-272. Dans l'*Historia Calamitatum*, Abélard mentionne simplement l'utilisation par Suger d'un « ius monasterii sui antiquitus » qui lui a permis de revendiquer le couvent comme dépendance de son monastère et d'expulser les moniales (HC, 1264-1270).

<sup>159</sup> HC, 1264-1276.

<sup>160</sup> HC, 1276-1279.

<sup>161</sup> Édition de la bulle pontificale : LALORE Ch. (éd.), *op. cit.*, p. 1-3 (Cartulaire n°1).

<sup>162</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 246-247.

<sup>163</sup> *Id.*, p. 244-248.

<sup>164</sup> *Id.*, p. 247.

<sup>165</sup> On notera que cette situation est en accord avec les principes proposés par Abélard dans la règle qu'il aurait rédigée à la demande d'Héloïse (huitième lettre de la *Correspondance*). En effet il y tient les propos suivants : « il faut donc [...] que les monastères de femmes ne soient pas dissociés des monastères d'hommes, afin que les hommes d'un ordre puissent gérer tout ce qui se passe à l'extérieur pour les femmes. Je crois que c'est surtout lorsqu'ils sont sous la tutelle d'hommes de piété que les monastères de femmes peuvent observer en toute sécurité les prescriptions de la vie religieuse ». (ABÉLARD, *Ep.*, VIII, 931-937. « Oportet itaque [...] ut monasteriis feminarum monasteria non desint uiuorum et per eiusdem religionis uiros omnia extrinsecus feminis administrentur. Et tunc profecto monasteria feminarum firmiter propositi sui religionem obseruare credimus, si spiritalium uiuorum prouidentia gubernentur ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 434-435).

<sup>166</sup> Édition de la bulle pontificale : LALORE Ch. (éd.), *op. cit.*, p. 3-4 (Cartulaire n°2).

<sup>167</sup> Dom BAUCHER J., « Abbaye », dans DDC, t. 1, 1935, col. 2-3.

qu'Héloïse<sup>168</sup>. Après s'être dégagées de la direction de l'évêque local, les moniales sont dorénavant affranchies de toute autorité masculine, y compris celle d'Abélard. Héloïse dirige donc la communauté selon ses propres attentes. Ainsi, si le Paraclet continue à suivre la règle de saint Benoît, Héloïse écrit, en parallèle, les *Institutiones nostrae*. Cet ouvrage se présente sous la forme d'un recueil des coutumes et « des observances propres au Paraclet, qui distinguent ce monastère de la pratique générale »<sup>169</sup>. Ces coutumes se différencient sur de nombreux points de la règle qui avait été énoncée par Abélard dans la huitième lettre à Héloïse<sup>170</sup>. La rédaction de ce document semble correspondre aux revendications attribuées à Héloïse dans la troisième lettre à Abélard. En effet, la jeune femme y critique l'application systématique de la règle de saint Benoît dans les congrégations de moines et de moniales sans aucune distinction de genre alors que « cette règle a été conçue uniquement pour les hommes et qu'elle ne peut être suivie que par eux »<sup>171</sup>.

Durant la période où elle fut abbesse, Héloïse a fondé six monastères dépendant de l'« ordo paraclitensis » à Trainel (1138-1142), Pommeraye (1142-1147), Saint-Flavit (avant 1153), Laval (avant 1154), Noëfort (avant 1157) et Boran (avant 1164). Après la mort d'Héloïse, cette expansion cesse et, au XIII<sup>e</sup> siècle, cinq monastères deviennent des prieurés dépendant du Paraclet. Le monastère du Pommeraye acquiert, quant à lui, le statut d'abbaye tout en demeurant dans l'« ordo paraclitensis »<sup>172</sup>.

### 3.3. Abélard de Saint-Gildas à Cluny

Après être intervenu auprès des moniales, Abélard retourne à Saint-Gildas où la situation ne s'améliore pas avec les moines. En effet, ceux-ci continuent de le persécuter et de lui tendre des pièges<sup>173</sup>. Afin de leur échapper, Abélard décide de se consacrer davantage à la protection des moniales chez lesquelles il semble s'être rendu à plusieurs reprises pour y trouver la paix<sup>174</sup>. C'est dans ce contexte des années 1131 et 1132 que se clôt l'*Historia Calamitatum*, sans fournir d'information sur la façon dont Abélard est parvenu à quitter l'abbaye de Saint-Gildas. Nous savons seulement qu'en 1136 Abélard

<sup>168</sup> En 1136, l'archevêque Hugues de Sens envoie une lettre à Héloïse en la désignant comme la « vénérable abbesse Héloïse ». Cité d'après LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 267.

<sup>169</sup> *Id.*, p. 287.

<sup>170</sup> Pour plus de détails sur les différences entre les principes proposés dans les *Institutiones nostrae* et ceux formulés dans la règle attribuée à Abélard, nous renvoyons le lecteur aux deux ouvrages suivants : LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 286-290. BENTON J.-F., « Fraud, fiction and borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise », dans JOLIVET J. et LOUIS R. (éd.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable : les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle (Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972)*, Paris, CNRS, 1975, p. 473-484, p. 503-506.

<sup>171</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, VI, 39-40. « Uiris solummodo [...] scriptam esse, ita et ab ipsis tantum impleri posse ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 230-231. Pour une lecture complète de cette remise en question de la règle de saint Benoît, nous renvoyons le lecteur aux lignes 37 à 191 de cette sixième lettre.

<sup>172</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 322.

<sup>173</sup> HC, 1436-1512.

<sup>174</sup> HC, 1436-1446.

est de retour à Paris où il enseigne à nouveau dans son ancienne école de Montagne-Sainte-Genève.

Vers 1140, les ennuis réapparaissent pour Abélard. En effet, en 1138 ou 1139, Guillaume de Saint-Thierry prend connaissance de la *Theologia* d'Abélard. Suite à cette lecture, il envoie une lettre à Bernard de Clairvaux pour lui faire part de son épouvante face aux propos tenus par Abélard dans cette œuvre. Il réalise une liste de treize points sur lesquels Abélard est, d'après lui, dans l'erreur<sup>175</sup>. En réaction à cette lettre, Bernard de Clairvaux rédige différentes missives adressées à des personnalités de l'époque pour leur faire part de ces découvertes<sup>176</sup>. Il envoie notamment une missive au pape Innocent II dans laquelle il réitère les treize accusations de Guillaume de Saint-Thierry avant de rédiger un traité dans lequel il s'attaque à son tour aux propos d'Abélard<sup>177</sup>. Ces accusations mènent à la mise en place du concile de Sens en 1140 où Abélard est convoqué afin de défendre ses thèses devant ses détracteurs avant que toute décision ne soit prise. Néanmoins, alors que le concile était prévu le lundi, dix-neuf propositions sont condamnées la veille et Abélard est simplement invité à plaider sa cause. Ce dernier refuse et décide d'en appeler à Rome. Toutefois, il apprend en chemin la décision du pape formulée dans un rescrit du 16 juillet 1141 :

« Après en avoir conféré avec nos frères les évêques et les cardinaux, nous avons, en nous appuyant sur les saints canons, condamné les propositions dont vous nous avez adressé la liste, et en général tous les dogmes impies de Pierre Abélard ; nous avons déclaré cet auteur hérétique et lui avons imposé un éternel silence ; de plus, nous entendons qu'on sépare du reste des fidèles et qu'on frappe d'excommunication quiconque embrassera et soutiendra ses erreurs »<sup>178</sup>.

À cette nouvelle, Abélard arrête son voyage vers Rome et demande l'hospitalité à Pierre le Vénérable qui était alors abbé de Cluny depuis 1122. Ce dernier demande au pape l'autorisation pour Abélard de s'installer définitivement à l'abbaye après avoir mis en place une réconciliation avec Bernard de Clairvaux<sup>179</sup>. En 1141, le pape accorde à Abélard ce nouveau séjour et il lève l'excommunication qui pesait sur lui. La même année, Pierre le Vénérable envoie Abélard s'installer à Saint-Marcel-lès-Chalon où l'abbaye de Cluny disposait d'une dépendance. Malade, Abélard y décède le 21 avril

---

<sup>175</sup> DION et CHARPENTIER, t. 1, lettre 326, p. 431-433.

<sup>176</sup> Le lecteur trouvera une liste plus complète des lettres envoyées par Bernard de Clairvaux dans la chronologie établie par Lobrichon (LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 353-360) et sur le site de l'association culturelle Pierre Abélard (<https://www.pierre-abelard.com/table-traductions.htm>, dernière consultation le 09/07/2017).

<sup>177</sup> DION et CHARPENTIER, t. 1, lettre 190, p. 452-457.

<sup>178</sup> « Communicato fratrum nostrorum episcoporum et cardinalium consilio, destinata nobis a uestra discretione capitula, et uniuersa ipsius Petri peruersa dogmata sanctorum canonum auctoritate cum suo auctore damnauimus, eique tanquam haeretico perpetuum silentium imposuimus. Uniuersos quoque erroris sui sectatores et defensores, a fidelium consortio sequestrandos, excommunicationisque uinculo innodandos esse censemus ». Cité et traduit d'après DION et CHARPENTIER, t. 1, lettre 194, p. 268-269.

<sup>179</sup> CONSTABLE, vol. I., lettre 98, p. 258-259. PL, 178, col. 305-306.

1142. Dans une lettre, Pierre le Vénérable fait part de cette nouvelle à Héloïse<sup>180</sup> et, selon le souhait exprimé par Abélard<sup>181</sup>, il accepte de ramener le corps de ce dernier au Paraclet<sup>182</sup>. Ce transfert a lieu le 16 novembre 1143. Quant à Héloïse, elle décède le 11 mai 1164, selon la chronologie proposée par Hicks et Moreau<sup>183</sup>, le 16 mai 1164, selon Lobrichon<sup>184</sup>. Elle est inhumée au Paraclet avec Abélard comme en atteste la chronique de Guillaume Godel : « ils reposent à présent tous deux en ce lieu [au Paraclet], enterrés le plus honorablement auprès du saint autel »<sup>185</sup>.

### CHAPITRE III : les œuvres d'Héloïse et Abélard

Dans cette dernière partie, nous reviendrons sur les différentes œuvres qui ont été rédigées par Héloïse et Abélard durant leur parcours de vie. Nous n'aborderons pas le cas de la *Correspondance* que nous avons déjà évoqué dans la première partie de ce chapitre et que nous analyserons en détail dans le chapitre consacré à l'authenticité de ce recueil.

À notre connaissance, Héloïse n'a rédigé que deux œuvres : les *Problemata* et les *Institutiones nostrae*. D'après Lobrichon, les *Problemata* auraient sans doute été rédigés entre 1137 et 1138, c'est-à-dire durant la période où Héloïse est abbesse du Paraclet<sup>186</sup>. Cet ouvrage est composé d'une suite de quarante-deux problèmes adressés par Héloïse à Abélard sur des questions d'ordre religieux avec, pour chacune d'entre elles, la solution apportée par Abélard. Quant aux *Institutiones nostrae*, cette œuvre est actuellement attribuée à Héloïse par les chercheurs. Elle comprend les observances et les coutumes qui étaient en vigueur au Paraclet et dans les prieurés dépendant de l'« ordo paraclitensis ». Comme le souligne Lobrichon<sup>187</sup>, cet ouvrage ne peut être considéré comme une règle à

---

<sup>180</sup> CONSTABLE, vol. I., lettre 115, p. 303-308. STOUFF, p. 282-292. On lira en particulier, dans l'édition de Stouff, les pages 289 à 292 qui contiennent le récit des derniers épisodes de la vie d'Abélard depuis son séjour à Cluny jusqu'à sa mort.

<sup>181</sup> Seule la troisième lettre de la *Correspondance* comporte la mention de ce souhait : « Quod si me Dominus in manus inimicorum tradiderit, scilicet, ut ipsi preualentes me interficiant, aut quocumque casu uiam uniuerse carnis absens uobis ingrediar, cadauer, obsecro, nostrum ubicumque uel sepultum uel expositum iacuerit, ad cymiterium uestrum deferri faciatis ». « Mais si Dieu venait à me livrer aux mains de mes ennemis et que ceux-ci, triomphants, réussissent à m'ôter la vie, ou si pour toute raison je devais prendre loin de vous le chemin destiné à toute chair, je te supplie de faire porter en votre cimetière ma dépouille mortelle, en quelque lieu qu'elle ait été ensevelie ou abandonnée aux éléments ». ABÉLARD, *Ep.*, III, 197-201. Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 166-167.

<sup>182</sup> La deuxième lettre (CONSTABLE, vol. I., lettre 115, p. 303-308. STOUFF, p. 293-294) et la troisième lettre (CONSTABLE, vol. I., lettre 168, p. 401-402. STOUFF, p. 295-297) entre Pierre le Vénérable et Héloïse ainsi que l'absolution rédigée par Pierre le Vénérable pour Abélard (STOUFF, p. 297) témoignent de ce transfert.

<sup>183</sup> HICKS et MOREAU, p. 37.

<sup>184</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 360.

<sup>185</sup> *Chronicon, Recueil*, 13, 675. « Quo in loco nunc ambo coram sancto altari honorificentissime sepultis quiescunt » Cité d'après ABAELARDI P., *Opera theologia*, t. III, cura et studio BOUYTAERT E.-M. et MEWS C.-J., Turnhout, Bepols, 1987, p. 291. Traduit d'après MEWS C.-J., *La voix d'Héloïse : un dialogue de deux amants*, Paris, Cerf-Academic Press Fribourg, 2005, p. 57.

<sup>186</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 138.

<sup>187</sup> *Id.*, p. 286.

part entière étant donné que nous savons, par ailleurs, que les moniales du Paraclet suivaient la règle de saint Benoît<sup>188</sup>.

Contrairement à Héloïse, Abélard est l’auteur d’un nombre important d’œuvres. Le but de ce mémoire n’étant pas d’étudier en détail la production d’Abélard, nous nous contenterons de présenter ses différentes œuvres par l’indication pour chacune d’entre elles de leurs dates approximatives de rédaction et du domaine dont elle relève<sup>189</sup>.

| GRAMMAIRE                                                                                                                                                                                                           |                                                                           |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|-----------|
|                                                                                                                                                                                                                     | <i>Grammatica</i> (perdu)                                                 | ?         |
| OUVRAGES DE LOGIQUE                                                                                                                                                                                                 |                                                                           |           |
| Gloses sur des auteurs de traités de dialectique datant de l’Antiquité : traditionnellement, les chercheurs divisent cette production en trois groupes chronologiques que nous reprenons dans la colonne ci-contre. | 1. Les gloses littérales <sup>190</sup>                                   |           |
|                                                                                                                                                                                                                     | <i>Glossae super Categorias</i>                                           | 1102-1105 |
|                                                                                                                                                                                                                     | <i>Glossae de interpretatione</i>                                         |           |
|                                                                                                                                                                                                                     | <i>Glossae super Porphyrium</i>                                           |           |
|                                                                                                                                                                                                                     | <i>Glossae de divisionis Boethii</i>                                      |           |
|                                                                                                                                                                                                                     | 2. Les gloses de Milan ou les <i>Logica ingredientibus</i> <sup>191</sup> |           |
|                                                                                                                                                                                                                     | <i>Glossae super Praedicamentem</i>                                       | 1117-1120 |
|                                                                                                                                                                                                                     | <i>Glossae super Topica</i>                                               | 1120      |
|                                                                                                                                                                                                                     | <i>Glossae super Porphyrium</i>                                           |           |
|                                                                                                                                                                                                                     | <i>Glossae super Perihermeneias</i>                                       |           |

<sup>188</sup> Dans sa deuxième lettre à Héloïse, Pierre le Vénérable déclare en louange à l’hospitalité dont les moniales du Paraclet ont témoigné à son égard : « peut-être cette attention extrême vous a-t-elle été inspirée par la recommandation de notre règle commune, la nôtre aussi bien que la vôtre, qui ordonne d’adorer le Christ dans nos hôtes cas nous le recevons avec eux ». (« Forte mouerunt uos ad illa sic retinenda uerba communis regulae, hoc est tam nostrae quam uestrae, quae de hospitibus praecipit : *Christus in eis adoretur, qui et suscipitur* »). Selon ces dires, les moniales du Paraclet et les moines de Cluny vivaient donc sous la même règle, c’est-à-dire la règle de saint Benoît qui était à l’œuvre dans tous les monastères de Cluny. (CONSTABLE, vol. I, lettre 168, p. 401. STOUFF, p. 296).

<sup>189</sup> Ce tableau a été établi à partir des ouvrages suivants : JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris, Seghers, 1969. JOLIVET J., « Pierre Abélard », *op. cit.*, p. 1152-1155. JOLIVET J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982. LOBRICHON G., *op. cit.*, 2005. « Notitia historico-litteraria », dans PL, 178, p. 19-52.

<sup>190</sup> Le titre de « gloses littérales » a été donné à ces textes au vu de leur brièveté et au vu de l’utilisation d’une méthode de commentaire qui s’attache à expliquer le texte phrase après phrase sans s’étendre dans de longues digressions. Dans les gloses de Milan ou les gloses de Lunel, Abélard n’abandonne pas cette méthode littérale, mais il n’hésite pas à conférer à son commentaire plus d’ampleur en se détachant davantage de son texte de base. (JOLIVET J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, *op. cit.*, p. 178-180).

<sup>191</sup> Le titre de *Logica ingredientibus* a été donné par les chercheurs en référence aux premiers mots du manuscrit qui rassemble ces gloses, tandis que la mention « de Milan » renvoie à la provenance du manuscrit en question. (JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, *op. cit.*, p. 45).

|                                                 |                                                                                         |                                                                |
|-------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------|
|                                                 | 3. Les gloses de Lunel ou les <i>Logica Nostrorum petitioni sociorum</i> <sup>192</sup> |                                                                |
|                                                 | <i>Glossae super Porphyrium</i>                                                         | 1120-1124                                                      |
| Traité de logique                               | <i>Liber fantasiarum</i> (perdu)                                                        | 1109-1106                                                      |
|                                                 | <i>Introductiones paruulorum</i> (perdu)                                                |                                                                |
|                                                 | <i>Secundum magistrum Petrum sententiae</i>                                             | 1109-1116                                                      |
|                                                 | <i>Dialectica</i>                                                                       | 1117-1119                                                      |
|                                                 | <i>Tractatus de intellectibus</i>                                                       | 1120-1124                                                      |
| OUVRAGE DE RÉFLEXION SUR LA RELIGION CHRÉTIENNE |                                                                                         |                                                                |
| Gloses sur les Écritures                        | <i>Glossae in Ezechielem</i> (perdu)                                                    | 1113-1114                                                      |
|                                                 | <i>Sic et non</i>                                                                       | 1121                                                           |
|                                                 | <i>Commentaire sur le « Notre Père »</i>                                                | 1132-1142                                                      |
|                                                 | <i>Commentaire sur les symboles des Apôtres et d'Athanase</i>                           |                                                                |
|                                                 | <i>Commentaria / Expositio in epistolam Pauli ad Romanos</i>                            | 1133-1137                                                      |
|                                                 | <i>Expositio in Hexameron</i>                                                           |                                                                |
| Théologie                                       | Ouvrage d'étude de la religion chrétienne à l'aide de la dialectique                    |                                                                |
|                                                 | <i>Theologia Summi Boni / Tractatus de unitate et trinitate diuina</i>                  | Œuvre rédigée en 1120 condamnée en 1122 au concile de Soissons |
|                                                 | <i>Theologia Christiana</i>                                                             | 1123-1125                                                      |
|                                                 | <i>Theologia scholarium / Introductio ad Theologiam</i>                                 |                                                                |
|                                                 | Réflexion sur la religion chrétienne                                                    |                                                                |
|                                                 | <i>Problemata Heloisae cum Petri Abaelardi Solutionibus</i>                             | 1137-1139                                                      |

<sup>192</sup> Le titre *Logica Nostrorum petitioni sociorum* fait référence aux premiers mots de ce commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre, tandis que la mention « de Lunel » renvoie à la ville où le manuscrit qui contient ce texte a été retrouvé. (*Id.*, p. 54).

| DIALOGUES                                     |                                                                                                                                       |                                                              |
|-----------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------|
|                                               | <i>Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum</i>                                                                             | 1125-1126 / après 1141 d'après Jolivet <sup>193</sup>        |
|                                               | <i>Soliloquium</i>                                                                                                                    | 1122                                                         |
| OUVRAGES DE RÉFLEXION MORALE et/ou DIDACTIQUE |                                                                                                                                       |                                                              |
| Morale                                        | <i>Ethica / Scito te ipsum</i>                                                                                                        | Livre I : 1137-1139<br><br>Fin du livre I et livre II : 1141 |
|                                               | <i>Exhortatio ad sorores</i> (perdu)                                                                                                  | ?                                                            |
|                                               | <i>Exhortatio ad fratres et commonachos</i> (perdu)                                                                                   | Vers 1121                                                    |
| Morale et didactique                          | <i>Carmen ad Astralabium</i>                                                                                                          | 1141                                                         |
| Didactique                                    | <i>De studio litterarum</i>                                                                                                           | Dans les années 1130-1140                                    |
| ŒUVRES LITURGIQUES                            |                                                                                                                                       |                                                              |
| Psautier                                      | <i>Psalterium</i> : psautier envoyé par Abélard aux moniales du Paraclet à la demande d'Héloïse <sup>194</sup> .                      | 1132-1137                                                    |
| Sermon                                        | Sermons : nous avons conservé trente-deux sermons adressés par Abélard aux moniales du Paraclet ainsi que trois discours ?            | ?                                                            |
| PRODUCTIONS POÉTIQUES                         |                                                                                                                                       |                                                              |
| Musique                                       | <i>Planctus</i>                                                                                                                       | 1132-1142                                                    |
|                                               | 133 hymnes pour les moniales du Paraclet                                                                                              | 1132-1137                                                    |
|                                               | Plusieurs séquences                                                                                                                   | ?                                                            |
| Poésie                                        | <i>Carmina armatoria</i> (perdus) : poèmes amoureux écrits par Abélard pour Héloïse d'après la <i>Correspondance</i> <sup>195</sup> . | 1115-1116                                                    |

<sup>193</sup> *Id.*, p. 90.

<sup>194</sup> ABÉLARD, *Ep.*, III, 23-25. « Ad hoc autem precipue psalterium quod a me sollicitate requisisti, soror in seculo quondam cara, nunc in Christo karissima, mittere maturaui ». « En outre, toi, ma sœur qui me fut jadis chère dans le monde et qui m'est aujourd'hui la plus chère en Jésus-Christ, je me suis en particulier hâté de t'envoyer le psautier que tu m'as demandé avec sollicitude ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 156-157.

<sup>195</sup> HC, 343-347. HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 196-209.

| RÉPONSES AUX ACCUSATIONS D'HÉRÉSIE |                                      |      |
|------------------------------------|--------------------------------------|------|
|                                    | <i>Apologia contra Bernardum</i>     | 1141 |
|                                    | <i>Confessio fidei « universis »</i> |      |
|                                    | <i>Confessio fidei ad Heloissam</i>  |      |



## PARTIE II : mise au point sur la question de l'authenticité de la Correspondance

Quand on se penche sur la *Correspondance* d'Héloïse et Abélard, il est nécessaire de tenir compte du débat qui anime la recherche, depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, et qui porte sur la question de l'authenticité de ce recueil épistolaire. En effet, comme le souligne Gilson, « si fastidieuses que soient les discussions de ce genre, l'enjeu de celle-ci [celle sur l'authenticité de la *Correspondance*] vaut la peine qu'on s'y attarde, car non seulement Héloïse et Abélard, mais le XII<sup>e</sup> siècle même changent d'aspect selon que l'on admet ou que l'on nie l'authenticité de ce remarquable document »<sup>196</sup>. Dans ce chapitre, le but ne sera pas d'ajouter notre propre pierre à ce débat, mais plutôt d'en résumer les traits saillants et de déterminer comment les chercheurs conçoivent actuellement la question de l'authenticité de la *Correspondance*<sup>197</sup>.

Pour ce faire, nous présenterons l'histoire de ce débat en parcourant les quatre étapes suivantes : les prémices, l'heure de la contradiction, l'heure de la psychologie et de la rhétorique et l'heure de la philologie. Ces quatre étapes se situent dans une perspective chronologique et permettent de cibler les grands arguments qui ont jalonné le débat. Nous proposons également deux tableaux de synthèse qui permettent de situer les grandes théories constitutives de ce débat et les différents types d'arguments utilisés.

### CHAPITRE I : les prémices

Les deux premières remises en question connues de l'authenticité de la *Correspondance* d'Héloïse et Abélard remontent à la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

En 1806, Fessler remet en doute l'authenticité de la *Correspondance*. À partir d'une analyse du personnage d'Héloïse, il repère deux contradictions relevant, l'une, d'une étude intertextuelle et, l'autre, d'une recherche historique. La première naît de la confrontation entre le portrait psychologique d'Héloïse tel qu'il se dégage de la *Correspondance* et celui qui se dévoile dans les lettres d'Abélard et dans les deux missives que Pierre le Vénérable envoie à Héloïse. En effet, si Abélard loue la sagesse de sa correspondante<sup>198</sup> et si Pierre le Vénérable fait l'éloge de la vertu et de l'érudition de

---

<sup>196</sup> GILSON E., *Héloïse et Abélard*, op. cit., p. 171.

<sup>197</sup> Pour ce chapitre, nous sommes basés sur les articles suivants qui brassent les grands jalons de ce débat : DRONKE P., *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, op. cit. MONFRIN J., « Le problème de l'authenticité de la correspondance d'Abélard et d'Héloïse », JOLIVET J. et LOUIS R. (éd.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable : les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle (Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972)*, Paris, CNRS, 1975, p. 409-424. TILLIETTE J.-Y., « Introduction », dans HICKS et MOREAU, p. 9-32. VON MOOS P., « Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes », dans JOLIVET J. et LOUIS R. (éd.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable : les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle (Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972)*, Paris, CNRS, 1975, p. 425-468.

<sup>198</sup> ABÉLARD, *Ep.*, III.

la jeune femme<sup>199</sup>, Héloïse se présente comme une femme voluptueuse aux prises avec péché de la chair<sup>200</sup>. La seconde contradiction met en opposition les propos passionnés tenus par Héloïse dans ses lettres et le contexte religieux dans lequel vivait la jeune femme. En effet, pour Fessler, dans ce cadre spatiotemporel déterminé, Héloïse ne peut avoir rédigé de tels propos au risque de se rendre méprisable aux yeux de ses contemporains, contrairement à ce que Pierre le Vénérable indique dans ses lettres. Face à ces deux contradictions touchant au portrait psychologique d'Héloïse dans une double approche intertextuelle et historique, Fessler tend à remettre en question l'authenticité de la *Correspondance*<sup>201</sup>.

À sa suite, Orelli, en 1841, avance l'hypothèse selon laquelle les lettres n'auraient pas été écrites par Héloïse et Abélard, mais par un ami de ces derniers après leurs décès. Comme l'indique Monfrin, bien qu'Orelli dise s'appuyer sur de nombreux arguments, il n'en explique aucun d'entre eux<sup>202</sup>.

## CHAPITRE II : l'heure de la contradiction

La recherche prend un nouveau tournant en 1857 avec le constat, soulevé par Lalanne<sup>203</sup>, de la présence d'une contradiction de fond entre l'*Historia Calamitatum* et la première lettre d'Héloïse. Les deux passages contradictoires sont les suivants. Dans l'*Historia Calamitatum*, Abélard affirme être venu depuis Saint-Gildas auprès d'Héloïse et des autres moniales afin de les installer au Paraclet<sup>204</sup>. Au contraire, dans sa première épître, Héloïse dit à deux reprises ne plus avoir vu Abélard ou reçu de ses nouvelles par lettre depuis leurs entrées en religion<sup>205</sup>. Entre 1857 et 1938, l'argument de fond que

<sup>199</sup> CONSTABLE, vol. I., lettre 115, p. 303-308. STOUFF, p. 282-292.

<sup>200</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 203-247.

<sup>201</sup> FESSLER I., *Abälard und Héloise*, 2 vol., Berlin, Friedrich Maurer, 1806.

<sup>202</sup> ORELLI J.-G., *Magistri Petri Abaelardi epistola quae est Historia Calamitatum suarum ad amicam scripta : Heloissae et Abaelardi epistolae quae feruntur quattuor priores*, Zurich, Officina Ulrichiana, 1841.

<sup>203</sup> LALANNE L., « Quelques doutes sur l'authenticité de la correspondance amoureuse d'Héloïse et Abélard », dans *La Correspondance littéraire*, t. 1, 1857, p. 27-33 et 109.

<sup>204</sup> HC, 1272-1276. « Illuc itaque reversus, eam cum quibusdam aliis de eadem congregatione ipsi adherentibus ad predicum oratorium invitavi ; eoque illis adductis, ipsum oratorium cum omnibus et pertinentibus concessi et donavi ». « Je retournai donc là-bas, en l'invitant à se rendre à l'oratoire en question, accompagnée des quelques moniales de sa congrégation qui l'avaient suivie. Quand elles furent sur place, je leur donnai et cédai mon oratoire avec toutes ses dépendances ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 116-117.

<sup>205</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 219-222. « Dic unum, si vales : cur post conversionem nostram, quam tu solus facere decrevisti, in tantam tibi negligentiam atque oblivionem venerim ut nec colloquio presentis recreer nec absentis epistola consoler ? ». « J'aimerais néanmoins que tu m'expliques une chose ; comment peux-tu m'oublier au point que, depuis notre entrée en religion, chose voulue uniquement par toi, je n'aie jamais pu avoir le plaisir de converser avec toi lors d'une visite ni d'être consolée par une lettre venue de toi ». (Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 148-149). HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 117-123. « Unde non mediocri ammiratione nostre tenera conversacionis initia tua jamdudum oblivio movit, quod nec reverentia Dei nec amore nostri nec sanctorum Patrum exemplis ammonitus fluctuantem me et jam diutino merore confectam, vel sermone presentem, vel epistola absentem consolari temptaveris ». C'est pourquoi nous sommes si étonnées que tu aies négligé depuis si longtemps nos fragiles débuts dans la vocation religieuse. Ni la crainte de Dieu, ni notre amour à toi et à moi, ni l'exemple des saints Pères n'ont pu te convaincre de me

constitue cette contradiction devient le fer de lance de toute la critique en tant que marque de l'inauthenticité de la *Correspondance*. À partir de ce constat, différents chercheurs tentent d'expliquer l'origine de ce recueil : si les lettres que nous possédons ne sont pas authentiques, d'où viennent-elles ?

Lalanne propose une première théorie : les lettres seraient issues d'une correspondance authentique qui aurait fait l'objet d'une réorganisation et d'un remaniement opérés sans doute par Héloïse elle-même après la mort d'Abélard. En 1911, en s'appuyant sur le même argument, Petrella<sup>206</sup> propose de considérer le recueil de lettres comme une falsification. Il tente d'identifier l'auteur de ce faux recueil et aboutit à la conclusion suivante : les lettres proviendraient de l'École d'Orléans et dateraient des années 1180-1220. En 1913 et en 1933, Schmeidler<sup>207</sup> et Charrier<sup>208</sup> reprennent cet argument et tentent d'identifier l'auteur des lettres. Pour ce faire, ils réalisent une étude stylistique qui les amène à la conclusion suivante : les lettres ne peuvent avoir été écrites que par un seul auteur. En effet, Schmeidler – et, après lui, Charrier qui développe ces mêmes arguments – observe, tout d'abord, des traits d'écriture communs entre les lettres attribuées à Héloïse et à Abélard<sup>209</sup>. Ensuite, il repère une série d'expressions identiques qui témoignent, d'après lui, de la présence d'idées communes entre les lettres. À partir de ces arguments stylistiques<sup>210</sup>, Schmeidler et Charrier concluent que la *Correspondance* ne peut avoir été écrite que par un seul auteur qui ne peut être qu'Abélard. En effet, les particularités formelles repérées sont considérées comme typiques du style de ce dernier. Schmeidler et Charrier suggèrent également que ces lettres pourraient avoir constitué un moyen pour Abélard de se mettre en valeur en tant que guide spirituel auprès d'Héloïse.

En 1938, Gilson<sup>211</sup> reprend les théories de Lalanne, Schmeidler et Charrier en tentant de remettre en question chacun des arguments avancés par ces auteurs<sup>212</sup>.

Il analyse, tout d'abord, la contradiction repérée par les chercheurs entre les propos d'Héloïse, qui dit ne plus avoir revu son correspondant depuis son entrée en religion<sup>213</sup>, et les dires d'Abélard, qui indique avoir rendu visite à son épouse quand elle se trouvait au Paraclet<sup>214</sup>. Par une analyse grammaticale et lexicale de ces passages jugés antinomiques, Gilson montre que la discordance n'existe que sur la base d'une mauvaise

---

consoler – moi qui suis encore incertaine et bouleversée par un deuil qui ne connaît pas de fin –, soit en me parlant ici, soit en m'écrivant ailleurs ». (Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 142-143).

<sup>206</sup> PETRELLA E.-D., « Sull'autenticità delle lettere d'Abelardo e Eloisa », dans *Rendiconti dell'Istituto lombardo di scienze e lettere*, ser. II, t. 44, 1911, p. 554-567 ; p. 606-618.

<sup>207</sup> SCHMEIDLER B., « Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise eine Fälschung ? », dans *Revue bénédictine*, t. 15, 1940, p. 85-95.

<sup>208</sup> CHARRIER Ch., *op. cit.*

<sup>209</sup> Schmeidler souligne notamment l'usage abondant des tournures « tam...quam » et « tanto...quanto ».

<sup>210</sup> Nous qualifions de « stylistique » un argument basé sur une étude du style propre à un auteur. En ce sens, nous nous rapprochons du domaine de l'« elocutio » de la rhétorique antique. (ARON P, SAINT-JACQUES D. et VIALA A., *Le dictionnaire du littéraire*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Presses universitaires de France, 2010, p. 737).

<sup>211</sup> GILSON E., *Héloïse et Abélard*, *op. cit.*, 1964.

<sup>212</sup> La même année, McLoed défendra ces mêmes points de vue dans l'ouvrage suivant : MCLOED E., *Héloïse*, Londres, 1938.

<sup>213</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 219-222. HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 117-123.

<sup>214</sup> HC, 1272-1276.

interprétation du texte. Ainsi, dans le premier passage<sup>215</sup>, « Héloïse ne s'y plaint pas de n'avoir jamais revu Abélard, mais de son absence, qui était un fait, et de ne recevoir aucune lettre de consolation ou de direction, ce qui était un autre fait »<sup>216</sup>. Dans le second extrait<sup>217</sup>, Héloïse reproche à Abélard, non pas de ne plus l'avoir vue et entretenue de ses lettres depuis leur entrée respective en religion, mais depuis qu'il l'a installée avec les autres moniales au Paraclet<sup>218</sup>.

Ensuite, Gilson s'attarde sur les arguments stylistiques qui ont poussé Schmeidler et Charrier à présenter Abélard comme le seul auteur des lettres. En ce qui concerne les traits d'écriture, Gilson souligne qu'Abélard fut le professeur d'Héloïse et qu'il l'a donc forcément influencée. Il est donc tout à fait probable qu'Héloïse ait contracté les mêmes habitudes scripturaires que celles de son maître<sup>219</sup>. En ce qui concerne les expressions analogues entre les lettres comme témoins d'une unité de contenu, Gilson constate que la plupart de ces tournures sont, en réalité, des citations ou des structures usuelles qu'il est possible de retrouver chez des contemporains, dans des textes importants de l'époque comme les textes bibliques ou encore dans d'autres œuvres d'Abélard. Ainsi, ces expressions communes ne témoignent pas tellement de la présence d'idées identiques entre les lettres, mais confirment plutôt qu'Abélard et Héloïse se sont servis des mêmes textes ou, à nouveau, qu'Héloïse a été influencée par Abélard dans ses références et dans sa pratique d'écriture<sup>220</sup>.

Suite à ces réfutations, Gilson avance sa propre théorie par rapport à l'authenticité de la *Correspondance* et par rapport à l'identité de l'auteur<sup>221</sup>. Pour ce chercheur, les lettres seraient, à l'origine, les composantes d'un réel échange épistolaire : Abélard est donc l'auteur de ses lettres et Héloïse des siennes. Toutefois, ces documents auraient fait l'objet d'un travail de compilation mené par Héloïse alors qu'Abélard se trouvait à Saint-Gildas. Pour justifier l'attribution de ce rôle à Héloïse et non à Abélard, Gilson avance les deux arguments suivants. Premièrement, Héloïse devait disposer de plus de temps libre pour l'écriture qu'Abélard. Deuxièmement, si Schmeidler et Charrier considéraient qu'Abélard avait écrit ce recueil pour faire part de sa gloire en tant que directeur de conscience, Gilson souligne que l'image qui transparait d'Abélard dans les lettres n'est pas forcément très positive. En effet, dans de nombreux passages, Héloïse met à jour l'égoïsme, la colère ou encore l'orgueil du clerc. De plus, si ce dernier a joué un rôle de guide spirituel auprès d'Héloïse, il semble avoir échoué vu que cette dernière ne formule jamais sa conversion. Dans cette logique, Gilson conclut de la sorte :

« Héloïse a fini par se taire, mais elle n'a jamais cédé. Voilà ce qui, à ses propres yeux, fait sa grandeur unique. Voilà aussi ce qu'elle veut qu'on sache, et c'est pour

---

<sup>215</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 219-222.

<sup>216</sup> GILSON E., *Héloïse et Abélard*, op. cit., p. 175.

<sup>217</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 117-123.

<sup>218</sup> Pour plus de détails sur l'analyse grammaticale de Gilson nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage suivant : GILSON E., *Héloïse et Abélard*, op. cit., p. 172-175 [pour l'analyse du premier passage], p. 175-180 [pour l'analyse du second passage].

<sup>219</sup> *Id.*, p. 185-187.

<sup>220</sup> *Id.*, p. 187-189.

<sup>221</sup> *Id.*, p. 190-191.

nous le faire savoir qu'elle a composé ce recueil de lettres tel que nous le lisons aujourd'hui. Travaillant, comme elle le faisait, avec les œuvres d'Abélard sous les yeux, il n'est pas surprenant qu'elle en ait imité le style ni qu'elle leur ait emprunté des citations, des formules ou même des idées. Héloïse pouvait le faire, elle avait un motif de le faire, elle seule a disposé du temps et des loisirs nécessaires pour le faire, c'est donc bien elle qui l'a fait »<sup>222</sup>.

La remise en question proposée par Gilson de la contradiction de fond découverte par Lalanne et analysée par Perella, Schmeidler et Charrier clôt la première phase du débat sur l'authenticité de la *Correspondance*. Ainsi, en 1964, Gilson résume l'état de la question en ces mots : « on se trouve en présence d'un phénomène assez commun dans la recherche historique : une fausse preuve qui suggèrent une infinité de pseudo-confirmations »<sup>223</sup>.

### CHAPITRE III : l'heure de la psychologie et de la rhétorique

Après cette première phase, les chercheurs développent de nouveaux arguments afin d'analyser sous un angle différent le problème de l'authenticité de la *Correspondance*. Ces arguments peuvent être rassemblés en deux grandes catégories : ceux relevant du domaine psychologique et moral, d'une part, et ceux relevant de la rhétorique, d'autre part.

#### 1. Arguments psychologiques ou moraux

Fessler, le premier, avait souligné une incohérence psychologique et morale portant sur le personnage d'Héloïse. Ce constat l'avait amené à remettre en doute l'authenticité de la *Correspondance*. En 1953, cet argument est repris par Muckle<sup>224</sup>. En effet, selon ce dernier, si la *Correspondance* avait été en circulation durant le vivant d'Héloïse et d'Abélard, Pierre le Vénérable<sup>225</sup> et Hugues Métel<sup>226</sup> n'auraient jamais fait la louange d'Héloïse ; Bernard de Clairvaux n'aurait jamais rendu visite à cette dernière au Paraclet<sup>227</sup> ; Innocent II et les papes suivants<sup>228</sup> n'auraient jamais accordé des privilèges aux Paraclet par leurs bulles pontificales et ce monastère n'aurait pas compté autant de recrues à l'époque où Héloïse était abbesse. Quant à Héloïse, elle n'aurait jamais accepté

---

<sup>222</sup> *Id.*, p. 191.

<sup>223</sup> *Id.*, p. 189.

<sup>224</sup> MUCKLE J.-T., « The Personal Letters between Abelard and Heloise », dans *Medieval Studies*, t. 15, 1953, p. 48-67.

<sup>225</sup> CONSTABLE, vol. I., lettre 115, p. 303-308. STOUFF, p. 282-292.

<sup>226</sup> Pour une traduction des lettres de Hugues Métel : LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 18-19.

<sup>227</sup> Cette visite est attestée par une lettre qu'Abélard adresse à Bernard de Clairvaux (PL, 178, 355-340).

<sup>228</sup> Du vivant d'Héloïse, des bulles pontificales ont été édictées en faveur du Paraclet par les papes suivants : Innocent II (1130-1143 ; cartulaires n°1-4), Lucius II (1144-1145 ; cartulaire n°5), Eugène III (1145-1153 ; cartulaire n°6), Anastase IV (1153-1154 ; cartulaire n°7), Adrien IV (1154-1159 ; cartulaires n°8 à 11) et Alexandre III (1159-1181 ; cartulaires n°12 à 14). Nous notons entre parenthèse les dates de début et de fin de charge ainsi que le numéro du cartulaire en référence à la numérotation proposée par Lalore dans son édition du Cartulaire de l'abbaye du Paraclet : LALORE Ch. (éd.), *op. cit.*

de répandre une telle image d'elle. Par conséquent, Muckle considère que les lettres doivent avoir été écrites après la mort d'Héloïse et ne peuvent avoir été mises en circulation ni par Héloïse ni par Abélard. Selon l'avis de Muckle, un compilateur extérieur aurait donc rassemblé des lettres authentiques, les aurait modifiées et aurait réécrit les deux premières lettres d'Héloïse pour finalement diffuser cette correspondance.

Ces arguments psychologiques ont été repris en 1985 par Silvestre<sup>229</sup>. En effet, ce dernier considère que la *Correspondance* ne peut avoir été écrite par Héloïse ou par Abélard au vu de l'absence de vraisemblance morale et psychologique entre le portrait de la jeune femme dans les lettres et celui qui se dégage des documents connexes évoqués ci-dessus. Silvestre avance donc l'hypothèse selon laquelle les lettres auraient été écrites par un auteur qui se serait attaché à défendre l'idée d'une sexualité libre à l'encontre de l'Église. Ce compilateur, Silvestre l'identifie à Jean de Meun<sup>230</sup> qui a également rédigé vers 1290<sup>231</sup> ce que la plupart des chercheurs considèrent comme une traduction française de la *Correspondance*<sup>232</sup>. Toutefois, selon l'hypothèse de Silvestre, ce recueil aurait, tout d'abord, été écrit en français pour être, ensuite, traduit en latin par le même écrivain. Ce qui était donc considéré comme une traduction devient donc la source et inversement. De plus, cette théorie permet d'expliquer pourquoi nous ne possédons pas de trace de diffusion de la *Correspondance* avant 1330. Afin de contredire cette hypothèse, Hicks montre à travers ses recherches que le texte français de Jean de Meun ne peut être qu'une traduction. En effet, les contresens que ce texte contient ne peuvent être expliqués que par une mauvaise compréhension du texte latin. Ce dernier doit donc forcément être la source de Jean de Meun<sup>233</sup>.

Dans la même logique, en 1988, Fraioli avance l'hypothèse selon laquelle les propos obscènes et scandaleux qui sont attribués à Héloïse dans les lettres ne peuvent avoir été rédigés ni par Héloïse ni par Abélard, car ils auraient provoqué un scandale et auraient donc déshonoré les deux auteurs de la *Correspondance*. Ces lettres ne peuvent

---

<sup>229</sup> SILVESTRE H., « L'idylle d'Abélard et Héloïse : la part du roman », dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique*, 5<sup>e</sup> série, vol. 71, 1985, p. 157-200.

<sup>230</sup> À partir d'une analyse du *Roman de la Rose*, Zink indique au sujet de Jean de Meun : « sur ce dernier point [la nature et les lois de l'amour], ses positions – ou plutôt celles qu'il prête à ses personnages, car jamais il ne s'engage en son propre nom – ne sont nullement celles de la courtoisie : il faut obéir en tout à la nature et satisfaire l'instinct sexuel, gage de fécondité, qu'elle a placé en nous. La fidélité est un leurre : Nature n'a pas créé Robin pour la seule Marion ni Marion pour le seul Robin, mais « toutes pour tous et tous pour toutes ». (ZINK M., *Littérature française du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 246).

<sup>231</sup> *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame. Traduction du XIIIe siècle attribuée à Jean de Meun. Avec une nouvelle édition des textes latins d'après le ms. Troyes Bibli. Mun. 802*, éd. HICKS E., Paris, Champion, 1991, p. 11.

<sup>232</sup> *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame. Traduction du XIIIe siècle attribuée à Jean de Meun. Avec une nouvelle édition des textes latins d'après le ms. Troyes Bibli. Mun. 802*, éd. HICKS E., Paris, Champion, 1991.

<sup>233</sup> *Id.*, p. 23-24.

donc avoir été rédigées que par des ennemis d'Abélard et d'Héloïse dans le but de porter atteinte à la gloire de ces derniers<sup>234</sup>.

Ces arguments psychologiques ont été remis en question par différents chercheurs qui soulignent la présence d'une impasse. Nous citerons, en particulier, Southern, Dronke, Monfrin et Tilliette. Southern, le premier, souligne que l'idée selon laquelle de tels propos ne peuvent avoir été rédigés et diffusés par Héloïse repose, en réalité, sur notre conception moderne de la dignité qui ne peut être appliquée à un texte du Moyen Âge<sup>235</sup>. De même, Dronke met en évidence la dimension subjective et moderne du jugement amoral porté sur les propos tenus par Héloïse<sup>236</sup>. Monfrin, ensuite, indique que les arguments psychologiques peuvent être interprétés en faveur ou à l'encontre de l'authenticité. Ainsi, il déclare : « la plainte dramatique d'Héloïse ne peut qu'être authentique, dit l'un, tant elle est évidemment issue des profondeurs de la sensibilité féminine. Elle ne peut l'être, pour l'autre, car si par quelques aberrations, sa plume avait jamais tracé de semblables mots, la pieuse abbesse Héloïse se serait empressée de les effacer à jamais : de telles phrases ne peuvent être sorties que de l'inconvenance imagination d'un faussaire préoccupé d'effets »<sup>237</sup>. Finalement, Tilliette rappelle que les arguments psychologiques et moraux ne portent que sur des passages restreints et qu'ils ne permettent donc de ne rendre compte que de ces extraits<sup>238</sup>. Ces remises en question des arguments psychologiques et moraux conduisent donc le débat sur l'authenticité de la *Correspondance* dans une nouvelle impasse.

## 2. Arguments rhétoriques

Par ses recherches, Gilson a mis en évidence la faible pertinence des arguments stylistiques au vu de l'influence qu'Abélard aurait pu avoir sur la pratique scripturaire d'Héloïse. En élargissant leur champ d'investigation à la composition rhétorique de la *Correspondance*, les chercheurs ont donc entrepris de combiner l'analyse de l'« elocutio » à celle de la « dispositio ». Leur travail débouche sur la proposition d'arguments rhétoriques<sup>239</sup> en faveur ou en défaveur de l'authenticité de la *Correspondance* et sur la conclusion suivante : la *Correspondance* a fait l'objet d'un travail de composition rhétorique et ne peut donc pas être considérée comme authentique. Les lettres qui composent ce recueil ne sont donc en aucun cas des copies exactes des

---

<sup>234</sup> FRAIOLI D., « The Importance of Satire in Jerome's "Adversus Jovinianum" as an Argument Against the Authenticity of *Historia Calamitatum* », dans *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress des Monumenta Germaniae Historica. V : Fingierte Briefe*, Hanovre, Monumenta Germaniae Historica, 1988, p. 167-200.

<sup>235</sup> SOUTHERN R.-W., *Medieval Humanism and other studies*, Oxford, Blackwell, 1970, p. 98-101.

<sup>236</sup> DRONKE P., *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, op. cit., p. 9.

<sup>237</sup> MONFRIN J., op. cit., p. 415.

<sup>238</sup> TILLIETTE J.-Y., « Introduction », dans HICKS et MOREAU, p. 24.

<sup>239</sup> Nous qualifions de « rhétoriques » les arguments qui touchent à la composition et à la production du texte autant sur le plan de l'« elocutio » que de la « dispositio ». En ce sens, cette catégorie recouvre un champ plus large que celui des arguments que nous avions qualifiés de « stylistique ». Ces derniers se limitent, en effet, au cadre de l'« elocutio ». Les arguments que nous identifions comme relevant de la rhétorique rejoignent ceux que Tilliette qualifie de « littéraires ». (TILLIETTE J.-Y., « Introduction », dans HICKS et MOREAU, p. 24-25).

missives qu'Héloïse et Abélard se seraient effectivement envoyées, mais plutôt des productions rhétoriques découlant d'un remaniement de lettres authentiques.

Parmi ces chercheurs, nous citerons, en particulier, Von Moos et Duby. Le premier a réalisé, entre 1972 et 1986, différentes recherches dans lesquelles il tente de confronter la *Correspondance* avec les principes rhétoriques qui organisaient la pratique de l'écriture et, notamment, de l'écriture épistolaire au XII<sup>ème</sup> siècle. Il montre ainsi que de nombreuses caractéristiques constatées dans les lettres peuvent être expliquées par leur conformité aux principes rhétoriques du XII<sup>ème</sup> siècle. Ainsi, pour Von Moos, la *Correspondance* est bien une œuvre rhétorique composée à partir des règles qui étaient en vigueur au XII<sup>ème</sup> siècle<sup>240</sup>. Duby<sup>241</sup>, quant à lui, relève le caractère extrêmement composé et élaboré du recueil de lettres. Ce constat l'amène à présenter la *Correspondance* comme « une minutieuse construction littéraire »<sup>242</sup> ou encore comme « un roman [...], un montage dont nul ne connaîtra jamais l'auteur »<sup>243</sup>.

À côté de ces chercheurs, nous citerons également Misch qui considère la première lettre d'Héloïse comme un exemple de composition autobiographique nécessairement remaniée<sup>244</sup>. Robertson, de son côté, met en évidence la dimension trop exemplaire de l'œuvre sur le plan de la forme et du fond pour pouvoir considérer ces lettres comme authentiques<sup>245</sup>. Enfin, McLaughlin présente la *Correspondance* comme le fruit d'un travail de rédaction collaborative entre Héloïse et Abélard<sup>246</sup>.

Comme le souligne Monfrin, au terme de ces différentes analyses rhétoriques, la plupart des chercheurs s'accordent pour considérer la *Correspondance* comme un dossier organisé et remanié à partir de lettres authentiques qu'Héloïse et Abélard se seraient effectivement envoyées. Pour ce qui est de l'auteur de cette compilation, l'incertitude demeure. Il pourrait s'agir d'Héloïse – comme le proposait Gilson – ou d'Héloïse et Abélard ensemble – comme le suggérait McLaughlin – ou d'une tierce personne – comme le proposait Silvestre et Fraioli.

Au terme de son tour d'horizon des apports des différents chercheurs au sujet de l'authenticité de la *Correspondance*, Monfrin aboutit à la conclusion suivante : « sans le moins du monde mésestimer tout le travail qui a été fait jusqu'ici, je crois qu'on est arrivé

---

<sup>240</sup> Ces constats sont le résultat de différentes recherches dont Von Moos a notamment rendu compte dans les articles suivants : VON MOOS P., « 'Palatini quaestio quasi pererini', Ein gestriger Streitpunkt aus der Abaelard-Heloise-Korrespondenz nochmals überprüft », dans *Mittelateinisches Jahrbuch*, 9, 1974, p. 124-158. VON MOOS P., « Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes », *op. cit.*, p. 425-468. VON MOOS P., « Cornelia und Heloise », dans *Latomus*, 34, 1975, p. 1024-1059. VON MOOS P., « Die Bekehrung Heloises », dans *Mittelateinisches Jahrbuch*, 11, 1976, p. 95-125. VON MOOS P., « Lucan und Abaelard », dans CAMBIER G. (éd.), *Hommages à André Boutemy*, Bruxelles, Latomus, 1976, p. 413-443.

<sup>241</sup> DUBY G., *Dames du XII<sup>e</sup> siècle I. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, *op. cit.*, p. 73-110.

<sup>242</sup> *Id.*, p. 91.

<sup>243</sup> *Id.*, p. 91-92.

<sup>244</sup> MISCH G., *Geschichte der Autobiographie. Dritter Band. Erste Hälfte*, Francfort, Schulte-Bulmke, 1959, p. 523-719.

<sup>245</sup> ROBERTSON D.-W., *Abelard and Heloise*, Dial, New-York, 1972.

<sup>246</sup> MCLAUGHLIN M., « Abelard as autobiographer : The motives and meaning of his "Story of Calamities" », dans *Speculum*, t. 42, 1967, p. 484.



à un palier, et que ce palier ne peut être dépassé sans un changement de méthode »<sup>247</sup>. Il poursuit, ensuite, en mettant le doigt sur la tradition manuscrite et sur le travail philologique qu'il reste à faire et qui pourrait venir éclairer la question de l'authenticité. Cette invitation est saisie par deux chercheurs, Benton et Dalarun, qui ouvrent une nouvelle phase dans l'histoire du débat sur la question de l'authenticité.

## CHAPITRE IV : l'heure de la philologie

### 1. Benton

En 1975, Benton propose de renouveler les recherches autour de la question de l'authenticité par une prise en compte d'arguments historiques et intertextuels<sup>248</sup>.

#### 1.1. Arguments historiques<sup>249</sup>

Sur le plan historique, Benton relève la présence d'un certain nombre d'anachronismes qui l'invitent à remettre en question l'authenticité du recueil. Premièrement, il constate que la règle proposée par Abélard dans la huitième lettre de la *Correspondance* est incohérente par rapport aux principes qui étaient en application au Paraclet quand Héloïse était abbesse. Pour en arriver à cette conclusion, Benton a réalisé un travail de comparaison entre le contenu de la règle de la lettre VIII et, d'une part, les *Institutiones nostrae* attribuées à Héloïse, d'autre part, des documents d'archives comme des relevés de comptes, des documents juridiques, etc<sup>250</sup>. Par cette comparaison, Benton constate que lorsqu'un aspect de la vie des moniales est présent dans les trois sources, les *Institutiones nostrae* et les documents d'archives s'accordent, tandis que la huitième lettre propose une version divergente. Deuxièmement, Benton souligne la présence d'un certain nombre d'erreurs dans l'*Historia Calamitatum* à propos de la vie d'Abélard, du milieu intellectuel des écoles au XII<sup>e</sup> siècle et des premiers temps du Paraclet. Or, il s'agit de domaines bien connus d'Abélard et donc dans lesquels il n'aurait, *a priori*, pas commis d'erreur. Troisièmement, l'auteur repère dans cette première lettre des anachronismes comme la présence d'une citation du Deutéronome<sup>251</sup> qui est référencé selon une méthode qui ne sera d'application qu'en 1225, tandis que, pour les autres citations, l'auteur respecte le système de référence du XII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>247</sup> MONFRIN J., *op. cit.*, p. 416.

<sup>248</sup> BENTON J.-F., *op. cit.*, p. 469-506.

<sup>249</sup> Nous qualifions d'« historiques » les arguments basés sur une comparaison entre le contenu de la *Correspondance* et des données externes relevant du contexte historique dans lequel ce recueil de lettres aurait été écrit. De tels arguments avaient déjà été employés par Von Moos dans son analyse rhétorique qui consiste en la comparaison entre les principes de composition pratiqués au XII<sup>e</sup> siècle et ceux mis en œuvre par l'auteur de la *Correspondance*.

<sup>250</sup> Pour plus de détails sur les contradictions repérées entre ces documents, nous renvoyons le lecteur à l'article de Benton : BENTON J.-F., *op. cit.*, p. 473-484, p. 503-506.

<sup>251</sup> HC, 601-603.

Néanmoins, malgré ces quelques anachronismes et ces quelques erreurs, Benton souligne que l'*Historia Calamitatum* doit sans doute avoir été rédigée, une première fois, au XII<sup>e</sup> siècle au vu de la grande cohérence non seulement entre ce texte et les pratiques de composition rhétorique du XII<sup>e</sup> siècle, mais aussi entre la vie intellectuelle de l'époque et celle décrite dans le texte. Benton considère donc l'*Historia Calamitatum* comme un récit fictif rédigé au XII<sup>e</sup> siècle sous la forme d'un exercice de rhétorique. En effet, dans leur « curriculum », les étudiants étaient amenés à rédiger des lettres fictives sous le nom d'un personnage célèbre. Ce texte du XII<sup>e</sup> siècle aurait ensuite été repris et remanié au XIII<sup>e</sup> siècle. Postuler ces deux moments d'écriture permet ainsi de comprendre non seulement la cohérence du texte par rapport aux réalités et aux principes de rhétorique du XII<sup>e</sup> siècle, mais aussi la présence de quelques erreurs et anachronismes.

### 1.2. Arguments intertextuels<sup>252</sup>

Par ailleurs, Benton souligne, comme d'autres chercheurs avant lui, la présence, dans les lettres, de citations issues d'autres œuvres d'Abélard. Il interprète ces citations comme des marques du travail de composition réalisé par un faussaire qui se serait servi de ces textes pour construire la *Correspondance*. Il indique ainsi que la *Theologia Christiana* aurait pu être employée pour la rédaction du plaidoyer d'Héloïse contre le mariage dans l'*Historia Calamitatum* et que l'*Exhortatio ad sorores* ainsi que l'*Exhortatio ad fratres* auraient pu être utilisées comme base pour l'écriture des sixième et septième lettres.

### 1.3. Théorie de Benton

Au vu de ces observations, Benton propose l'hypothèse suivante. La *Correspondance* serait le fruit d'un travail de compilation et de composition réalisé par deux auteurs du XIII<sup>e</sup> siècle. Le premier serait un moine qui aurait souhaité étendre la domination masculine sur la vie des moniales du Paraclet qui étaient sous l'autorité de la seule abbesse des lieux dès 1135-1136<sup>253</sup>. En se basant sur l'*Exhortatio ad sorores* d'Abélard, l'auteur aurait donc rédigé une règle selon laquelle les moniales doivent être placées sous une direction et une protection masculines<sup>254</sup>. De plus, pour faire en sorte que cette nouvelle règle soit adoptée, il aurait constitué un dossier qui lui permettrait d'assurer l'authenticité de cette dernière en la présentant comme créée par Abélard. Il aurait alors contacté un second auteur lié au milieu universitaire parisien en lui demandant

---

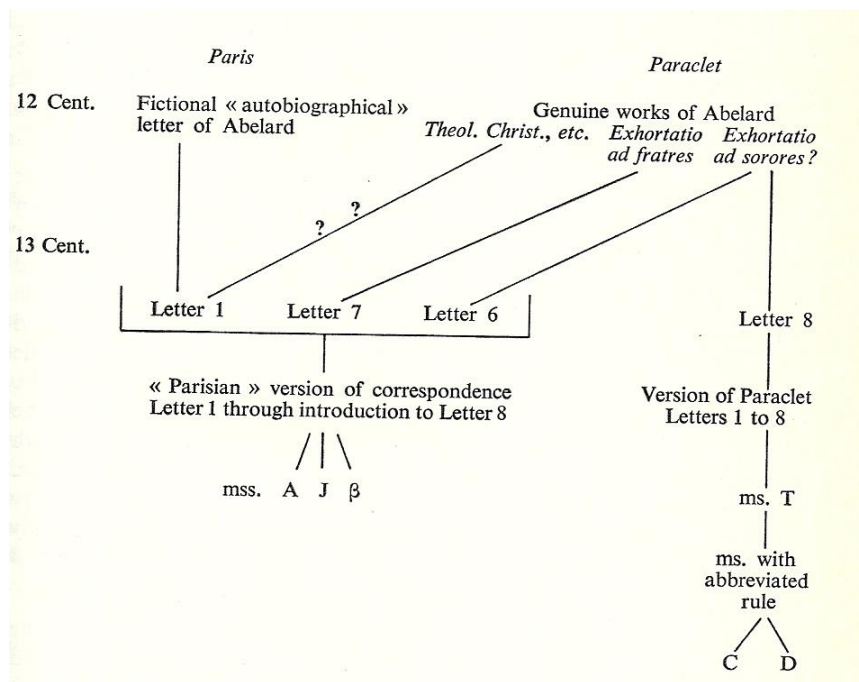
<sup>252</sup> Nous qualifions d'« intertextuels » les arguments obtenus par une prise en compte du texte comme entité marquée par l'intertextualité. Ces arguments découlent ainsi de la comparaison entre la *Correspondance* et d'autres textes comme les documents épistolaires (ARON P, SAINT-JACQUES D. et VIALA A., *op. cit.*, p. 737).

<sup>253</sup> Pour plus d'informations sur le statut du Paraclet et la progressive autonomie de cette congrégation par rapport à la domination de l'évêque local, tout d'abord, et d'Abélard, ensuite, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 3.2. du chapitre II de la première partie du volet I.

<sup>254</sup> ABÉLARD, *Ep.*, VIII, 914-1066.

de fournir une série de documents qui pourraient former ce dossier. Cet auteur devait avoir à sa disposition l'*Historia Calamitatum* qu'il reprit sous le couvert de quelques ajouts comme la citation du Deutéronome<sup>255</sup>, le passage concernant la nécessité d'un gouvernement masculin sur les moniales<sup>256</sup> et le passage sur le mariage<sup>257</sup> qui serait inspiré de la *Theologia Christiana*. Le but de ces ajouts aurait été de mettre en évidence le rôle de subordination qui doit être celui de la femme par rapport à l'homme, en accord avec le projet d'étendre la domination masculine sur les moniales. De plus, l'auteur parisien aurait rédigé les lettres d'Héloïse et celles d'Abélard jusqu'à l'introduction de la huitième lettre. Le tout aurait été envoyé au moine du Paraclet qui aurait ajouté la règle.

Par le postulat de l'existence de deux versions de la *Correspondance*, Benton parvient à proposer une explication à la tradition manuscrite<sup>258</sup>. La « uersio Parisiensis » constituée de toutes les lettres et de l'introduction à la règle coïnciderait ainsi avec les manuscrits A, J et β. C'est à cette version que Jean de Meun aurait eu accès pour réaliser sa traduction qui ne reprend pas la règle de la huitième lettre. La « uersio Paracletensis », quant à elle, aurait donné naissance ou correspondrait au manuscrit T et serait conservée par les manuscrits C et D qui comportent la règle, mais de façon abrégée. Nous reprenons ci-dessus le schéma proposé par Benton dans son article afin d'illustrer son hypothèse<sup>259</sup>.



<sup>255</sup> HC, 601-603.

<sup>256</sup> HC, 1419-1140.

<sup>257</sup> HC, 409-540.

<sup>258</sup> Pour une description des manuscrits de la *Correspondance* et une présentation du « stemma codicum » actuellement accepté par la plupart des chercheurs, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage suivant : ABÉLARD, *Historia Calamitatum*, texte critique avec une introduction publié par MONFRIN J., *op. cit.*, p. 9-61.

<sup>259</sup> BENTON J.-F, *op. cit.*, p. 499.

## 2. Dalarun<sup>260</sup>

### 2.1. Analyse du manuscrit et de l'unité codicologique

Dans les années 2000, Dalarun approfondit l'approche philologique déjà explorée par Benton. Il commence par vérifier la datation du manuscrit T en faisant appel à différents paléographes. Tous affirment, sans concertation, que le manuscrit est antérieur à 1250 et deux proposent des dates plus précises : l'un entre 1220 et 1240, l'autre en 1230. Cette première avancée permet donc, d'une part, de remettre en question la date de 1300 qui faisait jusqu'alors autorité pour le manuscrit de Troyes et, d'autre part, de rejeter toutes les théories qui présentaient la *Correspondance* comme un recueil construit de toutes pièces au XIII<sup>e</sup> siècle.

Ensuite, Dalarun analyse l'unité codicologique du manuscrit qui comporte les documents suivants : la *Correspondance*, les *Institutiones nostrae*, un chapitre du recueil de droit canonique d'Yves de Chartres<sup>261</sup> – le *Panormie* – qui date de 1090 et comporte des indications sur la vie des religieuses, deux canons issus du concile de Rouen de 1231 sur un sujet identique, des articles sur la vie des moniales tirés de la réglementation de l'ordre de Prémontré et des extraits de l'*Institutio sanctimonialum* de 816 sur les normes de vie des moniales à l'époque carolingienne. Cette analyse apporte deux nouveaux éléments. Premièrement, elle permet de montrer que la *Correspondance* n'est pas un texte autonome, mais une partie constitutive d'un ensemble de textes organisés autour de la thématique de la vie des moniales avec, d'une part, des documents spécifiques au Paraclet et, d'autre part, des documents plus généraux. Deuxièmement, ces constats amènent Dalarun à remettre en question l'anachronisme repéré par Benton entre la règle de la lettre VIII et les *Institutiones nostrae* en tant qu'argument historique corroborant la théorie de l'inauthenticité de la *Correspondance*. En effet, dans cette unité codicologique, Dalarun présente la règle d'Abélard plus comme un « propositum »<sup>262</sup> que comme un document normatif. Il souligne ainsi que, dans le cadre de cette unité codicologique, « il n'y a pas à chercher une parfaite coïncidence, norme à norme, entre les directives d'Abélard dans l'épître VIII et les *Institutiones nostrae* ; pas plus que les quatre textes suivants ne confirment en tous points les dispositions réglementaires du Paraclet. Les *Institutiones nostrae* déterminent un choix de vie pratique, librement inspiré des directives du fondateur »<sup>263</sup>.

---

<sup>260</sup> DALARUN J., « Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet », dans *Francia*, t. 32/1, 2005, p. 19-66.

<sup>261</sup> Yves de Chartres naît en 1140 et décède en 1115. Il est élu évêque de Chartres en 1091 et demeure à cette charge jusqu'à sa mort. Il est connu en tant que spécialiste du droit canon. (« Yves de Chartres », dans Les Bénédictins de Ramsgate, *Dix Mille Saints : dictionnaire hagiographique*, traduit de l'anglais et adapté par M. Stroobants, Turnhout, Brepols, 1991, p. 518).

<sup>262</sup> DALARUN J., *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>263</sup> *Id.*, p. 29.

## 2.2. Le parcours supposé de la *Correspondance* : de la rédaction à la légende

À partir de cette analyse philologique, Dalarun formule une nouvelle hypothèse à propos de l'authenticité et de l'origine de la *Correspondance*. En effet, il propose de considérer les huit lettres que nous avons conservées comme les composantes d'un dossier qui aurait été constitué par Abélard au XII<sup>e</sup> siècle et qui comportait, en plus de l'*Historia Calamitatum* et des lettres attribuées à Héloïse et Abélard, les ouvrages suivants : le *De studio litterarum* et les *Problemata*. À travers ces différents documents destinés aux moniales du Paraclet, Abélard aurait eu pour projet de présenter un parcours spirituel initiatique conduisant les pécheurs, Héloïse et Abélard, jusqu'à une élévation spirituelle, c'est-à-dire jusqu'au Paraclet ou au Saint-Esprit<sup>264</sup>. De plus, Abélard fournissait aux moniales du nouvel « ordo paraclitensis » un cadre institutionnel à travers la règle de la huitième lettre, un cadre intellectuel via le *De studio litterarum* et un cadre spirituel par les *Problemata*. Quant aux lettres, il s'agirait pour Dalarun d'une mise en forme réalisée par Abélard à partir d'une correspondance réelle qu'il aurait néanmoins abondamment remaniée. Ainsi, pour Dalarun, les passages que nous pouvons réellement attribuer à Héloïse sont essentiellement ceux où la jeune femme met en garde Abélard et où elle le rappelle à l'ordre. Selon ces principes, Dalarun résume la composition de la *Correspondance* en ces mots :

« Il [Abélard] repart du noyau authentique des premières lettres réelles, éclatant peut-être chacune d'elles en plusieurs missives fictives. En amont, il produit une longue autojustification – l'*Historia Calamitatum*, où effleurent vanité et paranoïa – qui a aussi une valeur de nécessaire *explicatio* du drame spirituel qui suit. [...] En aval, il livre tout aussi longuement les conseils qu'il avait tardé à prodiguer. Au centre, sur le mode du dialogue entre maître et disciple particulièrement cher à la tradition monastique, comme l'a parfaitement expliqué George Duby, s'organise à l'instar d'un traité de Bernard de Clairvaux, une pédagogie : partons de la passion charnelle dans le siècle pour nous élever jusqu'à l'amour divin dans la vie religieuse »<sup>265</sup>.

Selon l'hypothèse de Dalarun, cette composition d'Abélard aurait été conservée au Paraclet jusque dans les années 1230. En effet, à cette époque, l'abbesse Ermengarde du Paraclet<sup>266</sup> aurait formulé la volonté de confectionner un recueil de textes qui permettrait de fonder l'identité du Paraclet. Cette demande aurait été présentée à Guillaume d'Auvergne<sup>267</sup> auquel l'abbesse aurait remis le manuscrit d'Abélard ainsi que celui

---

<sup>264</sup> Pour plus de détails sur le lien entre le Paraclet et le Saint-Esprit, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 3.1. du chapitre II de la première partie du volet I.

<sup>265</sup> DALARUN J., *op. cit.*, p. 52.

<sup>266</sup> Ermengarde du Paraclet fut abbessse de la congrégation du Paraclet entre 1209 et 1248. (*Id.*, p. 33).

<sup>267</sup> Dalarun souligne que l'auteur devait, tout d'abord, être un proche du concile de Rouen ainsi que de la réforme de Prémontré pour avoir accès aux documents émanant de ces deux événements. Ensuite, il devait être issu des milieux universitaires de Paris où on trouve la première mention du manuscrit de Troyes. Guillaume d'Auvergne répond à tous ces critères, d'où l'attribution proposée par Dalarun. Guillaume d'Auvergne était en effet évêque de Paris entre 1228 et 1249. Bien qu'on ne dispose d'aucune preuve sur son hypothétique participation au concile de Rouen, on sait qu'il était proche de l'archevêque de cette ville,

contenant les *Institutiones nostrae*. À partir de ces documents, Guillaume d'Auvergne aurait composé le dossier demandé en ajoutant d'autres ouvrages relatifs à la vie des moniales. Ce dossier, qui est conservé par le manuscrit de Troyes, aurait ainsi été rédigé entre 1231 et 1238<sup>268</sup>. De plus, Dalarun souligne que, conformément au projet de l'abbesse, c'est le document des *Institutiones nostrae* qui devait sans doute occuper une place centrale dans l'unité codicologique du manuscrit de Troyes, tandis que la *Correspondance* semble davantage servir d'introduction historique et les quatre derniers documents d'échantillon de comparaison par rapport à la règle du Paraclet. Ainsi, comme le souligne Dalarun, « la définition de la vie religieuse est le point de mire de la *Correspondance* ; mais, au degré supérieur, le point de mire de la *Correspondance* dans le manuscrit de Troyes ce sont les *Institutiones nostrae* ». Dans le dossier institutionnel du manuscrit T, la *Correspondance* se présente donc comme « le mythe fondateur des origines du Paraclet, un mythe certainement historique, mais qui joue dans ce long préambule aux *Institutiones nostrae* le rôle de mythe fondateur »<sup>269</sup> pour une communauté spirituelle.

De plus, Dalarun souligne que si le matériau des lettres date du XII<sup>e</sup> siècle, cette base a subi une série de « réductions intentionnelles »<sup>270</sup> en fonction du but recherché par les auteurs/éditeurs du texte d'Abélard. Guillaume d'Auvergne, en premier lieu, a construit un dossier à visée institutionnelle et a donc supprimé tout ce qui touchait à la vie intellectuelle – le *De studio litterarum* – et à la vie spirituelle – les *Problemata* – des moniales. Il a également opéré quelques remaniements qui permettent de comprendre la présence des anachronismes relevés par Benton. Ensuite, différents éditeurs ont progressivement ôté la dimension institutionnelle du texte en supprimant – pour A, B, D, F, R et Y – ou en abrégant – pour C et E – la huitième lettre de la *Correspondance* et en ne conservant que les lettres d'Abélard et d'Héloïse au détriment des *Institutiones nostrae* et des quatre autres documents. Ainsi, un recueil de lettres qui était à l'origine conçu comme une composante d'une œuvre à caractère spirituel s'est progressivement transformé, tout d'abord, en un préambule historique à un dossier institutionnel pour ensuite devenir une œuvre à part entière de la littérature amoureuse.

Ce mouvement s'est ensuite accéléré à travers les reprises littéraires qui, tout en s'appuyant sur le recueil de la *Correspondance*, ont contribué à construire la légende d'un couple d'amants animés par un amour passionné et interdit. Parmi ces œuvres, nous avons déjà évoqué la *Chronique de Tours*<sup>271</sup> qui, pour la première fois, introduit dans l'histoire

---

Maurice de Rouen. On sait, d'autre part, qu'il était impliqué dans la réforme de l'ordre de Prémontré à la demande du pape Grégoire IX. (*Id.*, p. 31-33).

<sup>268</sup> Le concile de Rouen, dont émanent deux canons repris dans l'unité codicologique du manuscrit T, a lieu en 1231. Les documents liés à l'ordre de Prémontré comportent, quant à eux, des statuts analogues à ceux promulgués par la réforme de 1236-1238. Toutefois, les statuts du manuscrit T ressemblent davantage à un travail préparatoire à la réforme qu'au document final. La date de 1231 se présente donc comme un « terminus ante quem » et celle de 1238 comme un « terminus post quem ». (*Id.*, p. 29-31).

<sup>269</sup> *Id.*, p. 35.

<sup>270</sup> *Id.*, p. 56.

<sup>271</sup> Le lecteur trouvera une édition du texte de la *Chronique de Tours* dans l'ouvrage suivant : DRONKE P., *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, op. cit., p. 50-51.

une dimension légendaire et véhicule l'image mythique d'un amour qui dure au-delà de la mort<sup>272</sup>. À côté de cette chronique, Jean de Meun semble avoir également contribué à la formation de cette légende amoureuse. En effet, si Silvestre défend la théorie selon laquelle Jean de Meun serait l'auteur de la *Correspondance*, de nombreux chercheurs considèrent plutôt cet écrivain comme un des maillons essentiels de la création de la légende d'Héloïse et d'Abélard grâce à sa traduction des sept premières lettres de la *Correspondance*<sup>273</sup> et grâce à la présence de ces deux amants dans le *Roman de la Rose*<sup>274</sup>. En effet, Mews souligne que « c'est en incluant Abélard et Héloïse dans son poème qu'il contribua à en faire des amants mythiques, par-delà l'expérience humaine, plutôt qu'à les présenter comme des figures historiques »<sup>275</sup>. De même, Radomme souligne que Jean de Meun aurait pu trouver dans les figures d'Héloïse et d'Abélard une satire de l'amour courtois en accord avec sa propre position ou, du moins, en accord avec la position qu'il est possible de lui attribuer grâce à une analyse des propos tenus par les personnages du *Roman de la Rose*<sup>276</sup>. Ainsi, selon cette hypothèse, par la disparition de la huitième lettre et par cette visée satirique, Jean de Meun transforme une histoire religieuse en une fiction romantique et peut ainsi être considéré comme un des auteurs qui a contribué à la légende amoureuse d'Héloïse et d'Abélard.

## Conclusion : auctorialité, datation et principes de composition

Le débat sur la critique en est resté à ce point et la plupart des chercheurs s'accordent actuellement sur les conclusions suivantes. La *Correspondance* n'est pas authentique en ce sens qu'elle n'est pas la copie conforme d'un échange épistolaire véritable entre Héloïse et Abélard. Ce que nous possédons actuellement serait le résultat d'un processus de compilation et de remaniement qui répond à des exigences de composition rhétorique et qui aurait été établi à partir de lettres authentiques. Quant à la datation, les chercheurs s'accordent sur deux dates : le travail de composition aurait été réalisé une première fois au XII<sup>e</sup> siècle pour être ensuite repris durant la première moitié du XIII<sup>e</sup> avec une série de remaniements qui permettent d'expliquer la présence de quelques anachronismes. Quant à l'auteur responsable de l'une et de l'autre entreprise d'écriture, la critique demeure incertaine sur ce point, mais les chercheurs n'écartent pas la possibilité que l'auteur du XII<sup>e</sup> siècle soit Abélard.

---

<sup>272</sup> À ce sujet, nous renvoyons le lecteur à l'introduction de ce mémoire.

<sup>273</sup> *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame. Traduction du XIII<sup>e</sup> siècle attribuée à Jean de Meun. Avec une nouvelle édition des textes latins d'après le ms. Troyes Bibli. Mun. 802*, éd. HICKS E., op. cit.

<sup>274</sup> DE LORRIS G. et DE MEUN J., *Le Roman de la Rose*, op. cit.

<sup>275</sup> MEWS C.-J., *La voix d'Héloïse : un dialogue de deux amants*, op. cit., p. 42.

<sup>276</sup> RADOMME Th., *Héloïse ou l'amour cloîtré : culpabilité et écriture chez Jean de Meun, la vie et les epistres Pierres Abelart et Heloys sa fame et chez Christiane Singer, Une passion. Entre ciel et chair*, mémoire de Master en langues et littératures modernes et anciennes à finalité approfondie sous la direction de MM. CAVAGNA M. et PIRET P., Louvain-la-Neuve, UCL, 2012, p. 24-27.

Par commodité, et ce malgré le doute portant sur l'auctorialité de ces lettres, nous désignerons le plus souvent Héloïse et Abélard comme les auteurs de ces textes. Il est néanmoins important de signaler que la conception du mariage que nous mettrons à jour dans ce travail ne sera pas celle d'Héloïse et d'Abélard en tant que personnages historiques, mais celle qui se dégage de la *Correspondance* comme composition littéraire et rhétorique construite par différents auteurs.

Quant aux principes de composition, l'analyse de Dalarun a permis de montrer les fondements littéraires hypothétiques de la *Correspondance* lors de sa première rédaction. En effet, contrairement à ce que la postérité a retenu, ce recueil ne semble pas avoir été conçu comme une histoire d'amour, mais bien comme un texte religieux qui doit présenter au lecteur l'« exemplum » d'un parcours initiatique tendu vers une élévation spirituelle<sup>277</sup>.

Dans cette logique, l'*Historia Calamitatum* se présente comme un premier récit de conversion : depuis son état d'homme pécheur en prise avec le péché de la chair et le péché de l'orgueil, Abélard s'élève progressivement vers une conversion spirituelle grâce à sa castration et à son entrée en religion. Ensuite, les lettres I à V se construisent comme le dialogue « entre l'âme pécheresse, incarnée par Héloïse, et l'esprit détaché de la matière qui a atteint un stade plus avancé de perfection, autrement dit Abélard »<sup>278</sup>. Ainsi, depuis les accusations formulées par Héloïse envers Dieu, depuis la proclamation de son amour envers Abélard et depuis l'affirmation de la passion qui l'anime, Héloïse est progressivement conduite par Abélard, son guide spirituel, vers l'amour de Dieu et vers l'état de religieuse qui est le sien<sup>279</sup>. Finalement, les lettres VI à VIII, ainsi que les *Problemata* et le *De studio litterarum*, décrivent le résultat concret de cette double conversion, à savoir la vie religieuse au Paraclet consolateur qui devient le point d'aboutissement de ce parcours spirituel. Ce ne sont donc pas les premières lettres de la *Correspondance* qui doivent être considérées comme le couronnement de ce recueil, mais bien les quatre dernières lettres dans lesquelles les considérations terrestres ont définitivement laissé leur place aux préoccupations spirituelles.

---

<sup>277</sup> Cette conception de la *Correspondance* est notamment développée dans les ouvrages suivants : DALARUN J., *op. cit.*, p. 19-66. TILLIETTE J.-Y., « Introduction », dans HICKS et MOREA, p. 28-32. VON MOOS P., « Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes », *op. cit.*, p. 425-468. MONFRIN J., *op. cit.*, p. 409-424.

<sup>278</sup> TILLIETTE J.-Y., « Introduction », dans HICKS et MOREAU, p. 29.

<sup>279</sup> Comme nous l'avons vu à travers les propos de Gilson au sujet de l'échec d'Abélard dans son rôle de guide spirituel, tous les chercheurs ne sont pas d'accord pour admettre qu'Héloïse a effectivement réalisé sa conversion finale. En effet, au début de la sixième lettre (HÉLOÏSE, *Ep.*, VI, 4-17), Héloïse indique simplement qu'elle imposera dorénavant le silence à ses paroles jugées outrageantes et non qu'elle accepte la conversion proposée par Abélard. De nombreux chercheurs interprètent ce silence comme la marque de l'obstination d'Héloïse et donc comme un moyen de ne pas formuler une conversion qu'elle refuse. Au contraire, Von Moos, suivi par plusieurs autres critiques comme Monfrin ou Tilliette, a montré que ce n'est pas parce qu'Héloïse se tait qu'elle ne réalise pas le mouvement de conversion. Pour plus de détails sur ce point, nous renvoyons le lecteur à l'article suivant : VON MOOS P., « Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes », *op. cit.*, p. 425-468.



## Tableaux de synthèse

### 1. Les différentes théories sur l'authenticité de la *Correspondance*

| La <i>Correspondance</i> comme...<br><br>D'après... | Une falsification                                                            | Un remaniement de lettres authentiques                                                    | Une compilation de lettres authentiques                                                                          |
|-----------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Fessler 1806                                        | Des lettres non authentiques.                                                |                                                                                           |                                                                                                                  |
| Orelli 1841                                         | Un ami d'Abélard et Héloïse après leur mort, c'est-à-dire après 1164.        |                                                                                           |                                                                                                                  |
| Lalanne 1858                                        |                                                                              | Remaniement réalisé par Héloïse après la mort d'Abélard, c'est-à-dire entre 1142 et 1164. |                                                                                                                  |
| Petrella 1911                                       | Falsification rédigée entre 1180 et 1220 par un membre de l'École d'Orléans. |                                                                                           |                                                                                                                  |
| Schmeidler 1913 et Charrier 1933                    | Une falsification réalisée par Abélard.                                      |                                                                                           |                                                                                                                  |
| Gilson 1938                                         |                                                                              |                                                                                           | Compilation réalisée par Héloïse pendant qu'Abélard se trouvait à Saint-Gildas, c'est-à-dire entre 1127 et 1141. |
| Muckle 1953                                         |                                                                              | Remaniement réalisé après la mort d'Abélard, c'est-à-dire entre 1142 et 1164.             |                                                                                                                  |

|                    |                                                                                                                                                                                             |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |  |
|--------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| McLaughlin 1967    |                                                                                                                                                                                             | Un remaniement et une compilation rhétorique collaborative entre Héloïse et Abélard.                                                                                                                                                                                                                                |  |
| Von Moos 1972-1986 |                                                                                                                                                                                             | Un remaniement et une compilation rhétorique réalisés au XIIème siècle.                                                                                                                                                                                                                                             |  |
| Benton 1975        | <p>HC : une lettre fictive du XIIème siècle remaniée au XIIIème siècle par un clerc de Paris.</p> <p>Les lettres : des documents créés de toutes pièces au XIIIème siècle par un moine.</p> |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |  |
| Silvestre 1985     | Une falsification rédigée en français par Jean de Meun et traduite en latin vers 1300 par ce même auteur.                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |  |
| Fraioli 1988       | Une falsification par les ennemis d'Héloïse et d'Abélard.                                                                                                                                   |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |  |
| Duby 1995          |                                                                                                                                                                                             | Un remaniement et une compilation rhétorique.                                                                                                                                                                                                                                                                       |  |
| Dalarun 2005       |                                                                                                                                                                                             | <p>XIIème siècle : remaniement et compilation de lettres authentiques par Abélard pour former un texte à vocation religieuse.</p> <p>Entre 1231 et 1238 : remaniement et compilation du texte d'Abélard par Guillaume Auvergne à la demande d'Ermengarde du Paraclet pour constituer un dossier institutionnel.</p> |  |

## 2. Les différents types d'arguments employés par les chercheurs pour défendre leur théorie

|                                  | Arguments psychologiques | Arguments de fond | Arguments stylistiques | Arguments rhétoriques | Arguments historiques | Arguments intertextuels | Arguments philologiques |
|----------------------------------|--------------------------|-------------------|------------------------|-----------------------|-----------------------|-------------------------|-------------------------|
| Fessler 1806                     | X                        |                   |                        |                       | X                     | X                       |                         |
| Orelli 1841                      |                          |                   |                        |                       |                       |                         |                         |
| Lalanne 1858                     |                          | X                 |                        |                       |                       |                         |                         |
| Petrella 1911                    |                          | X                 |                        |                       |                       |                         |                         |
| Schmeidler 1913 et Charrier 1933 |                          | X                 | X                      |                       |                       |                         |                         |
| Gilson 1938                      | X                        |                   |                        |                       | X                     | X                       |                         |
| Muckle 1953                      | X                        |                   |                        |                       |                       |                         |                         |
| Von Moos 1972-1986               |                          |                   |                        | X                     | X                     |                         |                         |
| McLaughlin 1967                  |                          |                   |                        | X                     |                       |                         |                         |
| Benton 1975                      |                          |                   |                        |                       | X                     | X                       | X                       |
| Silvestre 1985                   | X                        |                   |                        |                       |                       |                         |                         |
| Fraioli 1988                     | X                        |                   |                        |                       |                       |                         |                         |
| Duby 1995                        |                          |                   |                        | X                     |                       |                         |                         |
| Dalarun 2005                     |                          |                   |                        |                       | X                     |                         | X                       |

## **VOLET II : analyse de la conception du mariage dans la *Correspondance d'Héloïse et d'Abélard***

Selon les hypothèses proposées par des chercheurs comme Tilliette et Dalarun, la *Correspondance* ne peut être considérée comme un document historique qui donnerait accès à la « vraie » histoire d'Héloïse et d'Abélard ou à un portrait fidèle de ces personnages. Il s'agirait davantage d'une production littéraire animée par un projet d'écriture qui transforme Héloïse en une figure de l'âme pécheresse et Abélard en un modèle de guide spirituel chargé de mener sa correspondante vers une élévation spirituelle. Au vu de ces constats, nous montrerons, dans la suite de ce travail, comment la conception du mariage telle qu'elle se dégage de la *Correspondance* peut être considérée comme une construction littéraire participant au processus de sublimation qui structure la composition du recueil.

Afin de démontrer cette hypothèse, nous diviserons notre analyse en trois parties. Dans la première, nous nous intéresserons au plaidoyer contre le mariage que l'auteur de l'*Historia Calamitatum* attribue à Héloïse. Cette analyse nous permettra de comprendre les enjeux sous-jacents à ce refus autour de la question du « dedecus » que provoquerait le mariage, selon Héloïse, au vu de l'incompatibilité entre le statut du sage et celui de l'époux. Dans la deuxième partie, nous analyserons les lettres II et IV attribuées à Héloïse autour de l'opposition établie entre l'« amicitia » cicéronienne et le mariage. Nous montrerons comment Héloïse propose, en alternative à l'union matrimoniale, une forme de relation terrestre analogue à l'« amicitia » développée par Cicéron dans le traité du même nom. Finalement, nous nous focaliserons sur les lettres III et V dites d'Abélard. Cette dernière partie nous permettra d'analyser comment Abélard détourne tous les principes évoqués par Héloïse dans le plaidoyer et dans les lettres II et VI afin de les inscrire dans la logique d'un mariage spirituel compatible avec une « amicitia spiritualis » et menant les époux vers un salut commun et non un « dedecus ».

## PARTIE I : le plaidoyer contre le mariage : union matrimoniale et idéal du sage

Dans l'*Historia Calamitatum*, Abélard rapporte à son « amicus » les raisons avancées par Héloïse afin de refuser le mariage qu'il propose à la jeune femme<sup>280</sup>. Ce plaidoyer commence sur ces mots : « illa tamen hoc minime approbante, immo pentus duabus de causis dissuadente, tam scilicet pro periculo quam pro dedecore meo »<sup>281</sup>. Les deux arguments attribués à la jeune femme sont donc le danger – « pro periculo » – et le déshonneur – « pro dedecore » – qu'encourrait Abélard si le mariage était conclu.

Le « periculum » peut être identifié à la phrase qui suit directement ces propos : « iurabat illum nulla unquam satisfactione super hoc placari posse »<sup>282</sup>. En effet, lorsque Fulbert apprend la relation qui unissait les deux amants, il cherche, par tous les moyens, à s'en prendre à Abélard afin d'obtenir réparation des torts que ce dernier avait commis<sup>283</sup>. Abélard propose alors le mariage comme réparation en espérant esquiver ainsi toute forme de représailles<sup>284</sup>. Pour Héloïse, cet espoir est vain : Fulbert cherchera encore et toujours une réparation pour cet acte. Comme le souligne Abélard, cette prévision « s'est en effet avéré[e] par la suite »<sup>285</sup> vu que Fulbert commanditera la castration du clerc. Au terme du plaidoyer qui lui est attribué, Héloïse rappelle une nouvelle fois ce danger en évoquant la « perditio » et le « dolor » que provoquera ce mariage : « lacrimans perorationem suam tali fine terminavit : "Unum, inquit, ad ultimum restat ut in perditione duorum, minor non succedat dolor quam percessit amor" »<sup>286</sup>.

La crainte du « dedecus » repose, quant à elle, sur la thèse suivante qu'Héloïse développe dans la quasi-totalité du plaidoyer : Abélard ne peut se marier, car l'état d'époux est incompatible avec le statut de sage auquel peut aspirer le jeune clerc. Le mariage empêcherait donc Abélard d'un jour atteindre ce statut et entraînerait le « dedecus » sur lui-même comme sur Héloïse. Pour appuyer cette thèse, l'auteur de l'*Historia Calamitatum* attribue à la jeune femme un long discours sur la figure du sage et son incompatibilité avec le statut d'époux. Cet argumentaire est inspiré, à de nombreuses reprises, de l'*Aduersus Iovinianum* de saint Jérôme dont sont repris les arguments, la structure et certaines citations. Dans ce chapitre, nous nous consacrerons à l'étude de cette argumentation. Nous commencerons cette analyse par deux paragraphes préliminaires sur l'*Aduersus Iovinianum* de saint Jérôme et sur la figure du sage à

---

<sup>280</sup> HC, 409-540.

<sup>281</sup> HC, 411-413. « Toutefois elle n'approuva guère ce projet ; on peut même dire qu'elle s'y opposa tout à fait, et cela pour deux raisons, puisque je m'exposais, selon elle, au danger comme au déshonneur ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 64-65.

<sup>282</sup> HC, 413-415. « Elle jurait qu'aucune réparation ne pourrait jamais satisfaire son oncle ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 64-65.

<sup>283</sup> HC, 385-394.

<sup>284</sup> HC, 395-408.

<sup>285</sup> HC, 414-415. « Sicut postmodum cognitum est ». Cité et traduit HICKS et MOREAU, p. 64-65.

<sup>286</sup> HC, 536-538. « Elle fondit en larmes en sanglotant, et termina sur ces mots : "Il ne nous restera donc qu'une chose : que dans notre perte à tous les deux, notre malheur soit à l'égal de l'amour que nous avons vécu jusqu'ici ». Cité et traduit HICKS et MOREAU, p. 72-73.

l'Antiquité et au Moyen Âge. Ensuite, nous nous attarderons sur le plaidoyer d'Héloïse pour finalement revenir sur la question du mariage secret comme potentielle solution apportée par Abélard à la question du « dedecus ».

## CHAPITRE I : remarques préliminaires

### 1. L'*Aduersus Iouinianum* de saint Jérôme<sup>287</sup>

L'*Aduersus Iouinianum* est un traité écrit par saint Jérôme en 393 PCN à la demande du sénateur Pammachius<sup>288</sup>. Dans ce traité, saint Jérôme était chargé de répondre aux thèses avancées par Jovinien. Ce moine avait développé une doctrine dont saint Jérôme résume les quatre grands principes au début de son œuvre : « il affirme d'abord que les vierges, les veuves et les femmes mariées, dès qu'elles sont purifiées dans le Christ, si d'ailleurs elles ne diffèrent point par le reste de leurs œuvres, ont un mérite égal. Il s'efforce de prouver ensuite que ceux qui sont régénérés dans le baptême avec une pleine foi, ne peuvent pas succomber aux attaques du diable. Il pose en troisième lieu qu'il n'y a pas de différence entre jeûner et ne pas jeûner, pourvu qu'on prenne la nourriture avec actions de grâces. Enfin, il veut que tous ceux qui sont restés fidèles au baptême aient une même récompense dans les cieux »<sup>289</sup>.

Cette doctrine est fortement critiquée par l'Église, car elle va à l'encontre de plusieurs principes fondamentaux de la pensée chrétienne de l'époque. Tout d'abord, Jovinien nie toute distinction entre le mode de vie ascétique mené par les hommes et les femmes d'Église, d'une part, et la vie dans le monde, d'autre part. La vierge devient donc l'égale de la veuve ou de la femme mariée ; l'homme du monde, quels que soient les actes qu'il a commis, est placé sur le même pied que l'homme d'Église à partir du moment où il est baptisé et fidèle à ce baptême. Ensuite, cette doctrine laisse la porte ouverte, aux yeux de l'Église, à une indifférence morale et à une exaltation des pulsions vu que le baptême, à lui seul, assure à l'homme son salut. En conséquence, les thèses de Jovinien sont condamnées en 390 par le sénateur Pammachius devant le concile du Clergé Romain et cette condamnation est ensuite confirmée par le concile ou synode de Milan. La même

---

<sup>287</sup> DELHAYE Ph., « Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins au XII<sup>e</sup> siècle », dans *Mediaeval Studies*, 13, 1951, p. 65-86. HENNE Ph., *saint Jérôme*, Paris, Cerf, 2009, p. 175-177. MEWS C.-J., « Un lecteur de saint Jérôme au XII<sup>e</sup> siècle : Pierre Abélard », dans DUVAL Y.-M. (éd.), *Jérôme entre l'occident et l'orient : XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly (septembre, 1986)*, Paris, Études Augustiniennes, 1988, p. 429-444. Les Bénédictins de Ramsgate, *op. cit.*

<sup>288</sup> Pammachius, ou Pammaque, naît en 340 et meurt en 410. (« Pammaque », dans *Id.*, p. 386).

<sup>289</sup> HIER., *Iouin.*, I, 3. « "Dicit, uirgines, uiduas, et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, eiusdem esse meriti. "Nititur approbare eos, qui plena fide in baptismo renati sunt, a diabolo non posse subverti. "Tertium proponit, inter abstinentiam ciborum, et cum gratiarum actione perceptionem eorum, nullam esse distantiam. "Quartum quod et extremum, esse omnium qui suum baptismum seruauerint, unam in regno caelorum remunerationem ». Cité d'après PL, 23, 214. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 504.

année, Jovinien est excommunié par le pape Sirice<sup>290</sup> comme ses adeptes qui le suivent en 396 à la suite du concile de Vercel. Toutefois, constatant que les idées de Jovinien continuent à plaire à un certain nombre, Pammachius fait appel à saint Jérôme en lui demandant de rédiger un traité qui les réfuterait. C'est ainsi que l'*Aduersus Iouinianum* voit le jour. Cet ouvrage est composé de deux livres. Dans le premier, saint Jérôme s'attache à démonter le premier fondement de la pensée de Jovinien en se penchant sur la question du mariage. Le second livre est, quant à lui, consacré aux trois derniers principes. Dans le cadre de ce travail, seul le premier livre retiendra notre attention étant donné qu'il fut la source d'inspiration d'Abélard pour la *Theologia Christiana* et de l'auteur de l'*Historia Calamitatum* pour le plaidoyer contre le mariage.

Dans ce premier livre, saint Jérôme critique, tout d'abord, les nombreux défauts du style de Jovinien et les difficultés de compréhension qui en découlent<sup>291</sup>. Sur la base de ces constats, il en vient, ensuite, à la présentation des thèses de Jovinien<sup>292</sup> et à leur critique organisée en trois étapes. Dans un premier temps, il reprend le septième chapitre de la Première épître aux Corinthiens qu'il cite et commente afin de s'en servir comme point d'appui pour déconstruire les arguments de Jovinien<sup>293</sup>. Dans un deuxième temps, saint Jérôme interprète différents passages de l'Ancien Testament en montrant comment l'Écriture valorise la continence par rapport au mariage<sup>294</sup>. Ce passage est repris par Abélard dans la *Theologia Christiana*<sup>295</sup>, mais est absent du plaidoyer contre le mariage de l'*Historia Calamitatum*. Dans un troisième temps, saint Jérôme utilise la tradition antique pour répondre à la critique formulée par Jovinien au sujet de la virginité : « comme notre adversaire dans ses élucubrations nous appelle aussi devant la sagesse du monde, en prétendant que jamais ne fut admis dans le monde ce genre de vie [la virginité], et que notre religion a produit un dogme inconnu contraire à la nature, je vais rapidement parcourir les traditions grecques, latines et barbares, pour montrer que la virginité a toujours occupé le premier rang parmi les vertus »<sup>296</sup>. Pour développer cette thèse, saint Jérôme développe, tout d'abord, une longue liste d'« exempla » présentant des femmes de l'Antiquité qui furent connues soit pour leur vertu soit pour leur refus d'un second mariage<sup>297</sup>. Ensuite, il s'attarde sur divers philosophes antiques en reprenant leurs propos et en relatant certaines anecdotes relatives à la thématique du mariage<sup>298</sup>. Dans l'*Historia Calamitatum*, l'auteur du plaidoyer ne retient que trois philosophes parmi ceux cités par

---

<sup>290</sup> Sirice est élu pape en décembre 384 et demeure à cette charge jusqu'à sa mort le 26 novembre 399. (DE SENNEVILLE-GRARE G., « Sirice », dans LEVILLAIN Ph. (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2003, p. 1587-1588).

<sup>291</sup> HIER., *Iouin.*, I, 1-3.

<sup>292</sup> HIER., *Iouin.*, I, 3.

<sup>293</sup> HIER., *Iouin.*, I, 6-15.

<sup>294</sup> HIER., *Iouin.*, I, 16-40.

<sup>295</sup> ABÉLARD, *TChr.*, II. PL, 178, 1195.

<sup>296</sup> HIER., *Iouin.*, I, 41. « Sed quoniam intellexi in commentariis aduersarii, prouocari nos etiam ad mundi sapientiam, quod numquam hoc genus in saeculo sit probatum, et nouum dogma contra naturam religio nostra prodiderit, percurram breuiter Graecas et Latinas Barbarasque historias, et docebo uirginitatem semper tenuisse pudicitiae principatum ». Cité d'après PL, 23, 270A-B. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 564.

<sup>297</sup> HIER., *Iouin.*, I, 41-47.

<sup>298</sup> HIER., *Iouin.*, I, 47-49.

saint Jérôme – Théophraste, Cicéron et Socrate –, tandis que, dans la *Theologia Christiana*, Abélard reprend les « exempla »<sup>299</sup> et les figures philosophiques convoquées par saint Jérôme<sup>300</sup>.

## 2. La figure du sage entre christianisme et paganisme

À la fin du plaidoyer, Héloïse place sur un pied d'égalité les peuples païens, juifs et chrétiens compte tenu de la présence, au sein de chacune de ces communautés, de personnes de grande sagesse<sup>301</sup>. Les Juifs les appelaient les Nazaréens, « les fils de prophètes », les Pharisiens, les Saducéens ou les Esséniens<sup>302</sup> ; les chrétiens les appellent les moines<sup>303</sup> et les païens les nomment du nom de philosophe<sup>304</sup>. Néanmoins, quel que soit le nom qui leur a été attribué, ces individus peuvent tous être considérés comme des sages ou des philosophes, car il s'agit d'« hommes qui se distinguaient par la pureté de leur doctrine ou de leurs mœurs, et qui se détachaient de la foule par une abstinence ou une continence particulière »<sup>305</sup>. En effet, comme le signale Héloïse, « le nom de philosophe ou de sage avait davantage trait à leur règle de vie qu'à l'étendue de leurs connaissances »<sup>306</sup>. Ces affirmations illustrent la conception de la sagesse telle que la définit Hadot : « [...] il est vrai que, dans la notion de sagesse, est incluse l'idée d'un savoir parfait. Pourtant [...] ce savoir ne consiste pas dans la possession d'informations sur la réalité, mais il est lui aussi un mode de vie qui correspond à l'activité la plus haute que l'homme puisse exercer et il est étroitement lié à l'excellence à la vertu de l'âme [sic] »<sup>307</sup>. En assimilant le philosophe de l'Antiquité, le juif religieux et le chrétien, Héloïse identifie donc la sagesse qui leur est commune à un mode de vie exemplaire qui les distingue des autres hommes. Cette affirmation est également soutenue par une citation de saint Augustin<sup>308</sup> reprise par Abélard dans la *Theologia Christiana*<sup>309</sup>, mais

---

<sup>299</sup> ABÉLARD, *TChr.*, II. PL, 178, 1197.

<sup>300</sup> ABÉLARD, *TChr.*, II. PL, 178, 1198.

<sup>301</sup> HC, 477-508. Ce passage se retrouve également dans l'*Aduersus Iouinianum* de saint Jérôme (HIER., *Iouin.*, II, 14) et dans la *Theologia Christiana* d'Abélard (ABÉLARD, *TChr.*, II, 67). Seule la citation de saint Augustin est présente dans le plaidoyer contre le mariage et dans la *Theologia Christiana* (ABELARD, *TChr.*, II, 38) tout en étant absente de l'*Aduersus Iouinianum*.

<sup>302</sup> HC, 483-489. Au sujet de ces communautés, nous renvoyons le lecteur aux références encyclopédiques suivantes : DHEILLY J., *op. cit.* CANKIK H. et SCHNEIDER H., *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World. New Pauly*, 16 vol., Leiden, Brill, 2002-2010.

<sup>303</sup> HC, 489-491.

<sup>304</sup> HC, 491-495.

<sup>305</sup> HC, 480-483. « Aliqui semper extiterunt fide seu morum honestate ceteris preminentes, et se a populo aliqua continentie uel abstinentie singularitate segregantes ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 70-71.

<sup>306</sup> HC, 492-494. « Non enim sapientie uel philosophie nomen tam ad scientie preceptionem quam ad vite religionem referebant ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 70-71.

<sup>307</sup> HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995, p. 334.

<sup>308</sup> AUG., *Ciu.*, VIII, 2. Aurelius Augustinus naît en 354 à Thagaste et décède en 430 à Hippone où il exerçait la charge d'évêque depuis 395. Il est compté parmi les Pères de l'Église latine. Il est également connu pour sa large production scripturaire dont nous avons conservé 113 traités (dont le *De Ciuitate Dei*), 218 lettres, environ 500 sermons et quelques œuvres à caractère autobiographique comme les *Confessions*. (MESLIN M., « Augustin (saint) », dans *Universalis*, corpus 2, p. 1109-1114. DE LABRIOLLE P., « Augustin (Saint) », dans *DHGE*, vol. 5, 1931, col 440-473).

<sup>309</sup> ABÉLARD, *TChr.*, II, 38.



absente de l'*Aduersus Iouinianum* de saint Jérôme : « nam cum antea sapientes appellarentur qui modo quodam laudabilis uite aliis prestare uidebantur »<sup>310</sup>.

De façon plus générale, cette volonté de considérer la religion chrétienne comme une philosophie au même titre que la sagesse antique est présente chez les chrétiens dès les débuts du christianisme et peut être de mise « parce qu'il [le christianisme] est un style de vie et un mode d'être et que la philosophie antique était elle-même un style de vie et un mode d'être »<sup>311</sup>. Sur la base de ce rapprochement, le christianisme s'est approprié des pratiques et des valeurs issues de la sagesse antique qui sont devenues des données essentielles de cette religion. Ainsi, la figure du sage chez les Anciens et celle du moine pour les chrétiens comportent un certain nombre d'idéaux communs : atteindre une paix intérieure, développer une vie conforme à la raison, s'éloigner de toute forme de passion, pratiquer une vie d'ascète, réaliser des exercices spirituels, etc.

À partir du XII<sup>ème</sup> siècle, ce rapprochement entre le christianisme et la philosophie a trouvé une forme de confirmation dans la considération suivante : les philosophes antiques, au vu de leur vie de continence et de pureté, peuvent devenir des modèles de vertu pour tous les chrétiens. Ce point de vue était notamment celui d'Abélard qui considérait que les Anciens étaient simplement des chrétiens non baptisés auxquels, d'après le témoignage de saint Paul<sup>312</sup>, Dieu avait révélé la Trinité<sup>313</sup>. C'est pour prouver cette hypothèse qu'Abélard rédigea la *Theologia Christiana*.

Au vu de ces rapprochements possibles entre l'homme d'Église et le philosophe, Héloïse mêle dans le plaidoyer les références chrétiennes et antiques. Celles-ci se répondent à plusieurs reprises et permettent de présenter à Abélard deux modèles de sagesse qui s'opposent à l'état d'homme marié et qui promeuvent la recherche du statut du sage.

## CHAPITRE II : le plaidoyer contre le mariage

Afin d'analyser le plaidoyer contre le mariage, nous diviserons notre travail en trois parties qui correspondent aux trois étapes du raisonnement d'Héloïse. Nous commencerons par les lignes 415 à 424 dans lesquelles Héloïse décrit le sage comme un homme au service du monde. Ensuite, nous nous intéresserons aux lignes 424 à 476 où Héloïse, à l'aide de saint Paul et des philosophes antiques, présente le sage comme un

---

<sup>310</sup> HC, 499-501. « Car avant lui [Pythagore] ceux qui paraissaient valoir mieux que les autres, en raison de quelque trait louable de leur vie, étaient appelés sages ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 70-71.

<sup>311</sup> HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 360.

<sup>312</sup> Rom I, 19-21. « Car ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux [les païens] manifesté : il le leur a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables, puisque, connaissant Dieu, ils ne lui ont rendu ni gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu ». Cité d'après TOB, p. 1637.

<sup>313</sup> DELHAYE Ph., op. cit., p. 71-72. DOMAŃSKI J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Cerf, 1996, p. 65-69.

individu animé par un état d'« ataraxia » non accessible pour l'époux. Finalement, nous analyserons la conclusion d'Héloïse qui s'étend aux lignes 551 à 527 et qui reprend tous les arguments autour de la question initiale du « dedecus ».

## 1. Le sage, un homme au service du monde (HC, 415-424)

Dans la première partie, Héloïse compare Abélard à un phare – « lucernam »<sup>314</sup> – et le présente comme un homme que la nature a créé pour tous, c'est-à-dire pour qu'il soit au service du monde : « quem omnibus natura creauerat »<sup>315</sup>. Cette image coïncide avec une première caractéristique du sage selon la conception antique : dans toutes les écoles de philosophie, le sage est considéré comme un être qui se place au service du monde et qui guide les hommes, car il est animé de l'espoir de les sauver de leurs craintes afin de les amener vers une tranquillité de l'âme<sup>316</sup>. Afin de se conformer à l'image du sage, Abélard, en tant qu'homme d'Église et en tant que philosophe, doit donc se vouer à tous les hommes pour remplir ce statut de guide métaphorisé par l'image du phare. Toutefois, le mariage empêche de remplir cette fonction : « quem omnibus natura creauerat, uni me femine dicarem »<sup>317</sup>. En effet, si Abélard épouse Héloïse, il ne pourra plus jouer son rôle de « lucerna » envers tous les hommes – « omnibus » –, car le statut d'époux le poussera à n'être au service que d'une seule femme – « uni femine » –, à savoir Héloïse. Ce constat est relégué par trois personnifications qui se lamentent sur ce mariage : le « mundus », l'« Ecclesia » et les « philosophi »<sup>318</sup>.

Dans les lignes 415 à 424 de l'*Historia Calamitatum*, le mariage est donc présenté comme une source de « dedecus » comme le souligne l'abondance de mots appartenant au champ lexical de la honte – « humiliaret », « indecens », « turpitudini », « probrosum », « honerosum » –, du châtiment – « penas », « maledictiones », « dampna » – et du malheur – « lacrimae », « lamentabile ». Mais un « dedecus » pour qui ? Tout d'abord, pour Abélard : si ce dernier était porteur d'une gloire – « gloriam » – en tant que « lucerna », par le mariage, il perd définitivement cet honneur pour devenir « ingloriosus ». Ensuite, ce « dedecus » s'applique aussi à Héloïse qui se présente comme la cause première de cette honte. Elle est en effet le sujet actif des verbes qui explicitent la perte du statut du sage : « cum me ingloriosum efficeret, et se et

---

<sup>314</sup> HC, 417-418. « Quantas ab ea mundus penas exigere deberet, si tantam ei lucernam auferret ». « Quel châtiment le monde exigerait-il d'elle, pour l'avoir privé d'un tel phare ! ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

<sup>315</sup> HC, 421. « Moi, que la nature avait fait naître pour tous ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

<sup>316</sup> HADOT P., *Études de philosophie ancienne*, Paris, les Belles-Lettres, 2010, p. 253-254.

<sup>317</sup> HC, 421-422. « Moi, que la nature avait fait naître pour tous, j'allais me consacrer à une seule femme ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

<sup>318</sup> HC, 417-420. « Quantas ab ea mundus penas exigere deberet, si tantam ei lucernam auferret ; quante maledictiones, quanta dampna Ecclesie, quante philosophorum lacrimae hoc matrimonium essent sequutur ». « Quel châtiment le monde exigerait-il d'elle, pour l'avoir privé d'un tel phare ! Quelle malédiction et quelle perte pour l'Église ! Combien de larmes la philosophie n'allait-elle pas verser, à cause de ce mariage ! ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

me pariter humiliaret »<sup>319</sup>. De plus, c'est à elle et non à Abélard que le monde exigera un châtement pour la perte de sa « lucerna » comme le souligne le groupe « ab ea » dans la phrase suivante : « quantas ab ea mundus penas exigere deberet, si tantam ei lucernam auferret »<sup>320</sup>.

## 2. Le sage et l'« ataraxia » (HC, 424-476)

Après ce premier argument, Héloïse s'inspire de l'*Aduersus Iouinianum* en convoquant trois figures d'autorité : un homme d'Église, saint Paul, et deux philosophes antiques, Théophraste et Cicéron. À travers ces trois figures, Héloïse présente un second aspect de la conception du sage : l'« ataraxia ».

Dans la pensée antique, l'« ataraxia » est étroitement liée à la conscience que chaque homme a d'être animé par un « moi » qui forme l'identité de son être et qui lui permet de disposer d'une part de liberté intérieure. Le sage est celui qui prend pleinement acte de cette liberté et qui l'exploite pour développer une nouvelle conscience au monde. En effet, cette liberté réside, en particulier, dans la capacité de jugement que tout homme utilise pour se représenter le monde et pour conférer une importance ou une indifférence aux choses qui l'entourent. Le sage est donc celui qui use de sa liberté intérieure pour s'affranchir des éléments extérieurs en les jugeant indifférents. De ce fait, la liberté apporte à cet homme une indépendance – « autarkeia » – par rapport au monde : le sage se suffit à lui-même et est entièrement tourné vers son esprit. Cette conjonction entre liberté et indépendance permet au sage d'atteindre une paix intérieure – « ataraxia » – dans laquelle l'âme est éloignée des troubles provoqués par le corps et ses désirs comme chez Platon, par les soucis de la vie privée et politique, par la crainte des dieux comme chez les épicuriens, par l'importance accordée aux choses extérieures, etc<sup>321</sup>.

En citant saint Paul, Théophraste et Cicéron, c'est cet idéal de liberté intérieure, d'indépendance et d'« ataraxia » qu'Héloïse prône en montrant que le mariage viendrait introduire des troubles qui entameraient la paix intérieure caractéristique du sage et qui empêcheraient donc Abélard d'espérer atteindre cet état. Cette thèse est développée, d'une part, dans le passage consacré à la Première épître aux Corinthiens de saint Paul et, d'autre part, dans les présentations des philosophes antiques.

---

<sup>319</sup> HC, 416-417. « Quand elle m'aurait ôté toute gloire, me couvrant de honte ainsi qu'elle-même ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 65-67.

<sup>320</sup> HC, 417-418. « Quantas ab ea mundus penas exigere deberet, si tantam ei lucernam auferret ». « Quel châtement le monde exigerait-il d'elle, pour l'avoir privé d'un tel phare ! ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

<sup>321</sup> HADOT P., *Études de philosophie ancienne*, op. cit., p. 247-248. HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 334-339.

## 2.1. La Première épître aux Corinthiens de saint Paul dans le plaidoyer contre le mariage (HC, 424-431)

Dans le plaidoyer, Héloïse cite deux passages du chapitre sept de la Première épître aux Corinthiens de saint Paul. Ces deux extraits sont très peu commentés par la jeune femme et peuvent donc paraître quelque peu obscurs au premier abord. Néanmoins, nous pouvons repérer une référence à l'*Aduersus Iouinianum* dans lequel saint Jérôme reprend ces deux mêmes citations et les commente abondamment. Cette référence n'est soulignée à aucun moment dans le plaidoyer, mais devait être perçue par les lecteurs médiévaux étant donné que saint Jérôme et ses textes constituaient une référence importante pour l'époque. En tant que lecteur du XXI<sup>ème</sup> siècle, nous ne pouvons donc comprendre pleinement ce passage qu'en l'analysant au regard du commentaire fait par saint Jérôme de cette épître. Dans notre analyse, nous ferons donc des allers-retours entre le plaidoyer et le texte de saint Jérôme en montrant comment le mariage empêche l'« ataraxia » au vu des devoirs et de l'attention aux affaires du monde qu'il implique et au vu des « tribulationes carnis » qui l'accompagnent.

### 2.1.1. Le mariage : devoirs conjugaux et attention aux affaires du monde

L'auteur du plaidoyer cite les deux passages suivants issus de la Première épître aux Corinthiens de saint Paul : « solutus es ab uxore ? Noli querere uxorem »<sup>322</sup> ; « uolo autem uos sine sollicitudine esse »<sup>323</sup>.

Dans la première citation, l'auteur du plaidoyer n'a pas repris le début du verset vingt-sept qu'il semble intéressant de rappeler pour percevoir la portée de ce texte : « alligatus es uxori noli quaerere solutionem solutus es ab uxore noli quaerere uxorem »<sup>324</sup>. Dans ce passage, trois mots soulignent la présence d'un lien de dépendance entre l'homme et la femme dans l'union matrimoniale : « alligatus es », « solutionem » et « solutus es ». Le mariage est donc présenté comme une institution qui lie deux individus et qui, par ce lien, réduit la liberté des conjoints. En effet, saint Jérôme commente ce passage en décrivant les époux comme des esclaves mutuels : « pesons bien le sens des expressions : l'homme qui a une femme est présenté comme un débiteur, comme un esclave de la femme, et même comme un esclave lié, ce qui n'appartient qu'aux mauvais esclaves. Celui qui n'a pas de femme, n'est d'abord le débiteur de personne, et puis il est circoncis, libre, dégagé de tout lien »<sup>325</sup>. Si Héloïse ne reprend pas

---

<sup>322</sup> HC, 427. (I Co VII, 27. HIER., *Iouin.*, I, 12). « N'es-tu point lié avec une femme ? Ne cherche pas de femme ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

<sup>323</sup> HC, 431. (I Co VII, 32). « Quant à moi, je désire vous voir sans inquiétude ». (Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67). Au sujet de ce passage, nous noterons que saint Jérôme dans l'*Aduersus Iouinianum* et Abélard dans la *Theologia Christiana* font tous les deux l'impasse sur cette citation qui se retrouve seulement dans l'*Historia Calamitatum*.

<sup>324</sup> I Co VII, 27. (HIER., *Iouin.*, I, 12). « Es-tu lié à une femme ? Ne cherche pas à rompre. N'es-tu pas lié à une femme ? Ne cherche pas de femme ». Cité d'après BSV. Traduit d'après TOB, p. 1660.

<sup>325</sup> HIER., *Iouin.*, I, 12. « Simulque significantia consideranda uerborum est. Qui uxorem habet, ut debitor dicitur, et esse in praepotio, et seruus uxoris, et quod malorum seruorum est, alligatus. Qui autem sine uxore est, primum nullius debitor est, deinde circumcissus, tertio liber, ad extremum solutus ». Cité d'après PL, 23, 229B. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 520.

tel quel le commentaire de saint Jérôme et se contente de citer saint Paul, elle fait néanmoins écho à l'idée de servitude et de perte de liberté développée par l'auteur de l'*Aduersus Iouinianum* en employant l'expression « matrimonii iugum » : « quod si nec Apostoli consilium nec Sanctorum exhortationes de tanto matrimonii iugo suscipierem, saltem, inquit, philosophos consularem, et que super hoc ab eis uel de eis scripta sunt attenderem »<sup>326</sup>.

Cette idée du « joug » et de la dépendance que le mariage implique doit être mise en lien avec les devoirs que l'union matrimoniale impose aux époux. Ces devoirs sont décrits par saint Paul au début de la Première épître aux Corinthiens en ces mots : « que le mari remplisse ses devoirs envers sa femme, et que la femme fasse de même envers son mari. Ce n'est pas la femme qui dispose de son corps, c'est son mari. De même ce n'est pas le mari qui dispose de son corps, c'est sa femme »<sup>327</sup>. Comme nous le voyons dans cette citation, le lien de dépendance s'applique surtout au corps des époux. Néanmoins, le mariage et ses devoirs ont également des conséquences sur l'esprit. C'est cette implication sur l'esprit qui est développée dans le second passage cité dans le plaidoyer : « uolo autem uos sine sollicitudine esse »<sup>328</sup>. Pour comprendre à quelle « sollicitudo » des époux saint Paul fait allusion, il faut se pencher sur les propos de saint Jérôme au sujet de ce passage : « celui qui n'a pas de femme se préoccupe (« sollicitus est ») des choses du Seigneur ; mais celui qui vit avec une femme est en sollicitude (« sollicitus est ») pour les choses du monde : cherchant les moyens de plaire à sa femme »<sup>329</sup>. La « sollicitudo » néfaste dont il est question dans ce passage et de laquelle saint Paul veut écarter les hommes correspond donc à l'attention que les époux accordent aux choses matérielles en cherchant à plaire à leur conjoint. Au contraire, les personnes qui se consacrent à la virginité désirent plaire à Dieu et non aux hommes. Ils ne s'intéressent donc pas au monde, mais à Dieu lui-même<sup>330</sup>.

Dans cette logique, tout en tournant l'attention des époux vers les choses matérielles, le mariage éloigne également leurs esprits de la prière. Ainsi, après avoir souligné la dépendance corporelle qui unit les époux, saint Paul poursuit en ces mots : « ne vous refusez pas l'un à l'autre, sauf d'un commun accord (« ex consensu ») et

<sup>326</sup> HC, 432-435. « Mais si je [Abélard parle] ne voulais pas me rendre aux conseils de l'Apôtre ou aux recommandations des Saints sur les servitudes du mariage, je devais au moins, disait-elle, écouter les philosophes, et prendre en considération d'une part ce qu'ils avaient écrit et d'autres part ce qui a été écrit sur eux à ce propos ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU Th., p. 66-67.

<sup>327</sup> I Co VII, 3-4. (HIER., *Iouin.*, I, 7). « Uxori uir debitum reddat similiter et uxor uiro mulier sui corporis potestatem non habet sed uir similiter autem et uir sui corporis potestatem non habet, sed mulier ». Cité d'après BSV. Traduit d'après TOB, p. 1660.

<sup>328</sup> HC, 431. (I Co VII, 32). « Quant à moi, je désire vous voir sans inquiétude ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

<sup>329</sup> HIER., *Iouin.*, I, 13. « Qui sine uxore est, sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori ». Cité d'après PL, 23, 230B. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 521.

<sup>330</sup> HIER., *Iouin.*, I, 13. « Virgo Domino, maritus uxori placere desiderat, et ut uxori placeat, sollicitus est de his quae sunt mundi ». « La vierge désire plaire au Seigneur, et l'homme à sa femme ; or pour arriver à son but celui-ci se préoccupe des choses du monde ». Cité d'après PL, 23, 230B. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 521-522.

temporairement (« ad tempus »), afin de vous consacrer à la prière »<sup>331</sup>. Ces paroles sont ensuite commentées par saint Jérôme de la sorte :

« Les devoirs qu'impose le mariage sont donc un obstacle à ceux que la continence remplit. Ailleurs le même apôtre [saint Paul] nous ordonne de toujours prier (« semper oremus »). *Thessal. V.*<sup>332</sup> S'il faut prier sans cesse, on ne peut pas donner un moment à ce qu'il fait obstacle à la prière. [...] Le voilà donc déclarant dans le même sens, car il est mû du même esprit, que les devoirs du mariage font obstacle à la prière »<sup>333</sup>.

Le mariage empêche donc de se consacrer à Dieu, et notamment à la prière, parce qu'il pousse les hommes à se préoccuper des choses du monde, mais aussi parce qu'il implique des devoirs qui ont deux conséquences. D'une part, comme le dit saint Jérôme, la prière demande une pratique constante à laquelle les époux ne peuvent se livrer étant donné que lorsqu'ils prient ils ne s'acquittent pas de leurs devoirs conjugaux. Ainsi, si la virginité permet de prier sans cesse – « semper oremus » –, dans le mariage, les époux ne peuvent prier qu'un laps de temps restreint – « ad tempus ». D'autre part, s'ils prient, ce n'est pas librement étant donné que, dans le mariage, chaque individu perd une part de sa liberté au vu de la possession de son corps par l'autre conjoint. Quand un des époux prie, c'est donc uniquement parce que son conjoint y a consenti selon un accord mutuel – « ex consensus » – et non parce que la personne est mue librement vers la prière<sup>334</sup>.

En s'appuyant sur saint Paul et saint Jérôme, Héloïse démontre donc à Abélard que le statut d'époux est incompatible avec l'état du sage chrétien. En effet, parce qu'il implique des devoirs, le mariage entraîne les époux sous son « iugum » et réduit leur liberté. Cette diminution empêche l'homme de développer l'« autarkeia » du sage vu que son attention est dorénavant dirigée vers les choses du monde et non vers l'esprit, vers Dieu et vers la prière. Ainsi, si, par sa liberté et son indépendance au monde, le sage chrétien peut se consacrer à la prière et atteindre l'« ataraxia », l'époux, par la réduction de sa liberté et par son attention aux choses du monde, ne peut prier librement et est marqué par une « sollicitudo » qui l'éloigne de l'« ataraxia ». Le mariage amène donc les troubles de l'âme et éloigne l'homme de l'état de paix intérieure caractéristique du sage.

---

<sup>331</sup> I Co VII, 5. (HIER., *Iouin.*, I, 7). « Nolite fraudare inuicem nisi forte ex consensu ad tempus ut uacetis orationi ». Cité d'après BSV. Traduit d'après TOB, p. 1660.

<sup>332</sup> I Th V, 17-18. Parmi les exhortations finales que saint Paul adresse aux Thessaloniens, il déclare : « priez sans cesse, rendez grâce en tout circonstance, car c'est la volonté de Dieu à votre égard dans le Christ Jésus ». « Sine intermissione orate in omnibus gratias agite haec enim uoluntas Dei est in Christo Iesu in omnibus uobis ». Cité d'après BSV. Traduit d'après TOB, p. 1722.

<sup>333</sup> HIER., *Iouin.*, I, 7. « Quamdiu impleo mariti officium, non impleo continentis. Iubet idem Apostolus in alio loco (I *Thess.* V.), ut semper oremus. Si semper orandum est, numquam ergo coniugio seruiendum, quoniam quotiescumque uxori debitum reddo, orare non possum. [...] Ecce eodem sensu, quia eodem et spiritu, impediri dicit orationes officio coniugali ». Cité d'après PL, 23, 220A-B. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 510.

<sup>334</sup> Ces questions sont discutées par Gilson dans l'ouvrage suivant : GILSON E., *Héloïse et Abélard*, op. cit., p. 44-46.

### 2.1.2. Le mariage et les « tribulationes carnis »

En s'appuyant sur une citation de saint Paul, Héloïse met en exergue un second danger pour l'« ataraxia » des époux : « si autem acceperis uxorem, non peccasti ; et si nupserit uirgo, non peccabit. Tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi. Ego autem uobis parco »<sup>335</sup>.

Dans cette citation, saint Paul indique, tout d'abord, que si l'idéal est de ne pas se marier et de rester à l'écart des femmes, le mariage ne peut être considéré ni comme un interdit ni comme un péché. La virginité et la continence sont ainsi présentées comme des idéaux à atteindre, mais saint Paul accepte que tout le monde ne suive pas cet idéal pour deux raisons. Premièrement, chaque homme et chaque femme n'a pas reçu les mêmes dispositions de la part de Dieu : certains seront guidés vers la continence et la virginité, mais tout le monde ne pourra pas atteindre cet idéal. Il faut donc permettre à chaque individu de trouver une place dans la société en fonction du don qu'il aura reçu de Dieu<sup>336</sup>. Deuxièmement, le mariage conserve certaines raisons d'être. Il est, en effet, un moyen d'éviter la fornication : « il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme. Toutefois, pour éviter tout dérèglement, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari »<sup>337</sup>. De plus, saint Jérôme ajoute que le mariage permet la naissance d'enfants qui assurent la pérennité de la race humaine et parmi lesquels se trouveront les hommes et les femmes qui développeront cet idéal de virginité : « si le Seigneur avait ordonné la virginité, il eût paru condamner le mariage, et détruire par là même la reproduction du genre humain, où la virginité cependant prend naissance. S'il avait coupé à racine, comment exigerait-il le fruit ? »<sup>338</sup>.

Le mariage ne doit donc pas être présenté comme un péché, mais ne doit pas non plus être placé sur un pied d'égalité avec l'état de virginité. En effet, comme le souligne saint Paul dans la citation reprise ci-dessus, le mariage mène aux « tribulationes carnis » qui sont provoquées par la femme dont le contact amène l'homme vers la passion. En effet, comme le rappelle Cartlidge, dans la conception chrétienne, la femme, en tant que descendante d'Ève, est considérée comme une tentatrice pour les hommes, vu qu'elle attire ces derniers vers le péché de la chair<sup>339</sup>. C'est dans cette logique que saint Jérôme glose saint Paul de la façon suivante : « il [saint Paul] n'a pas dit : il est bon de ne pas se

---

<sup>335</sup> HC, 427-430. (I Co VII, 28. HIER., *Iouin.*, I, 13). « Et si tu épouses une femme, tu ne pêches pas ; et si une fille se marie, elle ne pêche pas non plus. Mais ces personnes souffriront des tourments dans leur chair, et moi, je voudrais vous les épargner ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

<sup>336</sup> I Co VII, 7. (HIER., *Iouin.*, I, 7). « Volo autem omnes homines esse sicut me ipsum sed unusquisque proprium habet donum ex Deo alius quidem sic alius vero sic ». « Je voudrais bien que tous les hommes soient comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu un don particulier, l'un celui-ci, m'autre celui-là ». Cité d'après BSV. Traduit d'après TOB, p. 1660.

<sup>337</sup> I Co VII, 1-2. (HIER., *Iouin.*, I, 12). « Bonum est homini mulierem non tangere propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat et unaquaeque suum uirum habeat ». Cité d'après BSV. Traduit d'après TOB, p. 1660.

<sup>338</sup> HIER., *Iouin.*, I, 12. « Si uirginitatem Dominus imperasset, uidebatur neptias condemnare, et hominum auferre seminarium, unde et ipsa uirginitas nascitur. Si praecidisset radicem, quomodo fruges quaereret ? » Cité d'après PL, 23, 227B. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 518.

<sup>339</sup> CARTLIDGE N., *op. cit.*, p. 152.

marier ; mais bien : "il est bon de se tenir éloigné de la femme ;" [sic] nous montrant par là en quoi le danger consiste. [...] De même donc qu'on se brûle aussitôt qu'on touche le feu, de même le contact excite la passion par les seuls instincts de la nature »<sup>340</sup>.

De plus, il est important de souligner que, dans la pensée médiévale, la sexualité entre époux appartient aux devoirs conjugaux en vertu de la possession des corps qu'implique le mariage. L'acte sexuel est donc présenté comme un « *debitum coniugale* » dans lequel les époux doivent répondre aux attentes de leur conjoint tant que celles-ci sont orientées vers la procréation et non vers l'accomplissement des désirs charnels<sup>341</sup>. Ces conditions permettent à l'Église d'imposer un contrôle sur la sexualité dans le mariage afin d'atteindre une forme de chasteté conjugale basée sur une sexualité parcimonieuse, orientée vers la procréation et éloignée des « *tribulationes carnis* ». Cette forme d'abstinence demeure néanmoins inférieure à la chasteté de la vierge qui est considérée comme l'échelon le plus élevé dans la hiérarchie établie entre les trois formes de chasteté : la chasteté de la vierge qui maintient son intégrité corporelle et la pureté de sa pensée, celle de la veuve qui renonce à tout rapport sexuel après la mort de son époux et qui dirige sa pensée loin de la concupiscence et celle de l'épouse qui exerce sa sexualité avec contrôle et parcimonie dans le but de remplir sa dette conjugale et de participer à la propagation de l'espèce<sup>342</sup>.

Saint Paul établit donc une opposition entre deux états : l'état inférieur du mariage et l'état idéal de la continence et de la virginité. Or, le premier implique le « *debitum coniugale* » de l'acte sexuel qui guide les époux vers les passions de la chair – « *tribulationes carnis* ». Contrairement à l'état de continence, le mariage, par l'activité sexuelle qu'il implique, éloigne donc les époux de l'« *ataraxia* » du sage en réduisant leur liberté et en les entraînant vers des troubles passionnels qui éloignent leurs esprits des préoccupations spirituelles du sage. L'état inférieur de l'époux est donc incompatible avec le statut du sage qui est assimilé à l'état supérieur de la virginité et de la continence de par la nature idéale de ces deux états et de par l'absence de trouble qui les caractérise. Ce constat rejoint le parallélisme que nous avons mis en évidence entre la vie monastique et la vie du sage comme deux modes de vie idéaux qui rendent l'homme supérieur au commun des mortels. En ce sens, Abélard doit revenir sur sa demande en mariage pour éviter de se trouver confronté aux « *tribulationes carnis* » et de perdre ainsi cet état d'« *ataraxia* » qui caractérise le sage.

---

<sup>340</sup> HIER., *Iouin.*, I, 7. « Non dixit, bonum est uxorem non habere : sed, *bonum est mulierem non tangere* : quasi et in tactum periculum sit. [...] Quomodo igitur qui ignem tetigerit, statim adurit : ita uiri tactus et feminae sentit naturam suam, et diuersitatem sexus intellegit ». Cité d'après PL, 23, 219A-B. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 509.

<sup>341</sup> VECCHIO S., « La bonne épouse », dans DUBY G., PERROT M., KLAPISCH-ZUBER Ch. (dir.), *Histoire des femmes en Occident. 2 : Le Moyen Age*, Paris, Plon, 1991, p. 124-127. L'HERMITE-LECLERCQ P., « L'ordre féodal (XIe-XIIe siècles) », dans DUBY G., PERROT M., KLAPISCH-ZUBER Ch. (dir.), *Histoire des femmes en Occident. 2 : Le Moyen Age*, Paris, Plon, 1991, p. 239-241.

<sup>342</sup> CASAGRANDE C., « La femme gardée », dans DUBY G., PERROT M., KLAPISCH-ZUBER Ch. (dir.), *Histoire des femmes en Occident. 2 : Le Moyen Age*, Paris, Plon, 1991, p. 87-98.



## 2.2. Les philosophes antiques dans le plaidoyer contre le mariage (HC, 432-476)

Après saint Paul, l'auteur du plaidoyer, en suivant la structure de l'*Aduersus Iouininianum*, abandonne les références chrétiennes pour en arriver aux figures d'autorité antiques : si Abélard ne se laisse pas convaincre par les saints et les paroles de l'apôtre, il devrait au moins écouter les philosophes antiques<sup>343</sup>. Ce raisonnement trouve écho dans la justification de l'emploi de références antiques apportée par saint Jérôme dans son propre argumentaire : « mais comment répondre aux femmes de notre temps qui ne cessent de m'opposer l'autorité de l'Apôtre, et qui, les funérailles du premier mari n'étant pas encore terminées, font l'éloge d'une seconde union avec des paroles fidèlement gravées dans leur mémoire ? Puisqu'elles dédaignent les inspirations de la pudeur chrétienne, faut-il bien qu'elles apprennent la chasteté par des exemples profanes »<sup>344</sup>.

Dans l'*Historia Calamitatum* comme dans l'*Aduersus Iouininianum*, la philosophie antique est donc présentée comme un modèle de vie comparable à celui des saints et des apôtres. En tant que tel, il peut servir d'exemple pour les chrétiens. Ce constat rejoint la pensée d'Abélard telle que nous l'avons présentée précédemment<sup>345</sup>. Néanmoins, chez saint Jérôme, la référence à la philosophie antique prend place dans un argumentaire plus large qui a pour but de répondre à un argument de Jovinien : « comme notre adversaire dans ses élucubrations nous appelle aussi devant la sagesse du monde, en prétendant que jamais ne fut admis dans le monde ce genre de vie, et que notre religion a produit un dogme inconnu contraire à la nature, je vais rapidement parcourir les traditions grecques, latines et barbares, pour montrer que la virginité a toujours occupé le premier rang parmi les vertus »<sup>346</sup>. Pour développer sa thèse, saint Jérôme présente, tout d'abord, une longue liste d'« exempla » de femmes de l'Antiquité qui se sont démarquées grâce à leur vertu<sup>347</sup>. Ensuite, il s'attarde sur divers philosophes antiques qui avancent une opinion défavorable sur le mariage<sup>348</sup>. Dans le plaidoyer, Héloïse ne retient pas les « exempla ». Par contre, elle reprend deux philosophes antiques parmi ceux cités par saint Jérôme : Théophraste et Cicéron. De plus, elle amplifie les propos de saint Jérôme avec un exposé sur les

---

<sup>343</sup> HC, 432-435. « Quod si nec Apostoli consilium nec Sanctorum exhortationes de tanto matrimonii iugo suscipierem, saltem, inquit, philosophos consulerem, et que super hoc ab eis uel de eis scripta sunt attenderem ». « Mais si je [Abélard parle] ne voulais pas me rendre aux conseils de l'Apôtre ou aux recommandations des Saints sur les servitudes du mariage, je devais au moins, disait-elle, écouter les philosophes, et prendre en considération d'une part ce qu'ils avaient écrit et d'autres part ce qui a été écrit sur eux à ce propos ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

<sup>344</sup> HIER., *Iouin.*, I, 47. « Sed quid faciam, cum mihi mulieres nostri temporis, Apostoli ingerant auctoritatem ; et necdum elato funere prioris uiri, memoriter digamiae praecepta decantent ? Ut quae Christianae pudicitiae despiciunt fidem, discant saltem ab Ethnicis castitatem ». Cité d'après PL, 23, 276B. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 571.

<sup>345</sup> À ce sujet, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 2 du chapitre I de cette première partie du volet II.

<sup>346</sup> HIER., *Iouin.*, I, 41. « Sed quoniam intellexi in commentariis aduersarii, prouocari nos etiam ad mundi sapientiam, quod numquam hoc genus in saeculo sit probatum, et nouum dogma contra naturam religio nostra prodiderit, percurram breuiter Graecas et Latinas Barbarasque historias, et docebo uirginitatem semper tenuisse pudicitiae principatum ». Cité d'après PL, 23, 270A-B. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 564.

<sup>347</sup> HIER., *Iouin.*, I, 41-47.

<sup>348</sup> HIER., *Iouin.*, I, 47-49.

difficultés matérielles du mariage, d'une part, et avec une citation de Sénèque, d'autre part.

Pour analyser ce passage consacré aux philosophes antiques, nous nous attarderons sur les deux données suivantes : l'attention aux choses matérielles et la perte du statut supérieur du sage, d'une part, et l'impossibilité de servir en même temps une femme et la philosophie, d'autre part. Ces deux éléments trouvent écho dans ceux que nous avons pu dégager de l'analyse des citations de saint Paul et montrent ainsi la continuité très nette entre la conception chrétienne et la conception antique.

### **2.2.1. Le mariage : attention aux choses matérielles et perte du statut supérieur du sage**

Le mariage éloigne l'homme de l'esprit pour le tourner vers les choses extérieures qui accaparent toute son attention alors qu'elles devraient être considérées comme indifférentes. Chez saint Paul, ces choses extérieures sont, d'une part, les affaires du monde et, d'autre part, les « tribulationes carnis » qui, l'une comme l'autre, amènent la « sollicitudo » et éloignent donc l'homme de l'« ataraxia » caractéristique du sage. Comment ce thème est-il traité chez les philosophes antiques ?

Pour répondre à cette question, nous nous focaliserons sur un auteur en particulier auquel Héroïse fait référence dans le plaidoyer : Théophraste. Ce penseur du III<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ a, en effet, rédigé un traité sur le mariage – *De nuptiis* – que nous avons actuellement perdu. Toutefois, dans l'*Adversus Iovinianum*, saint Jérôme cite un long passage de cette œuvre dans lequel l'auteur montre comment la vie intellectuelle du philosophe ne peut se concilier avec celle de l'homme marié au vu des soucis que l'épouse apporte à son mari : les besoins de parures et d'objets, la jalousie féminine envers les autres femmes, les critiques envers le mari qui dialogue trop avec une autre femme, la nécessité de contenter son épouse dans la moindre de ses demandes, etc. Dans l'*Historia Calamitatum*, Héroïse se contente de résumer la longue citation de saint Jérôme en ces mots : « quale illud est beati Jheronimi, in primo *Contra Iovinianum*, ubi scilicet commemorat Theophrastum, intolerabilibus nuptiarum molestiis assiduisque inquietudinibus, ex magna parte diligenter expositis, uxorem sapienti non esse ducendam eulentissimis rationibus astruxisse »<sup>349</sup>. Ensuite, elle cite les paroles de saint Jérôme qui clôturent cette longue citation : « hoc, inquit, et huiusmodi Theophrastus disserens, quem non suffundat Christianorum ? »<sup>350</sup>.

---

<sup>349</sup> HC, 436-441. « C'est, en effet, exactement ce que saint Jérôme affirme au Livre I de son traité *Contre Jovinien*, lorsqu'il cite un texte de Théophraste. Celui-ci, après avoir détaillé une bonne partie des souffrances atroces liées au mariage et ses perpétuels tourments, conclut que le sage ne doit point se marier, en s'appuyant sur les arguments les plus convaincants ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

<sup>350</sup> HC, 443-444. (HIER., *Iovin.*, I, 48). « Qui, chez les chrétiens, ne se rendrait pas à ces arguments de Théophraste, ou à d'autres encore qu'il avance, tout aussi probants ? ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 66-67.

Dans ce résumé, Héloïse souligne le caractère négatif du mariage au vu des « inquietudines » et des « molestiae » qui l'accompagnent. Celles-ci s'opposent aux occupations qui devraient être celles du sage et qui sont décrites dans le passage suivant du *De nuptiis* : « mais le sage ne peut jamais être seul. Il a avec lui tous ceux qui sont, tous ceux qui furent bons un jour et il transporte son esprit libre partout où il le veut. Ce qu'il ne peut par son corps (« corpore »), il l'embrasse par son esprit (« cogitatione »). Et s'il se trouve privé des hommes, il parle avec Dieu »<sup>351</sup>. Le sage n'est donc pas du côté du « corpus » et des « inquietudines », comme l'homme marié, mais du côté de la « cogitatio ». Cet élément fait écho à l'opposition établie par saint Paul entre, d'une part, les affaires du monde et les « tribulationes carnis » qui préoccupent l'époux et, d'autre part, les affaires du Seigneur et de l'esprit vers lesquelles se dirigent les hommes qui choisissent la virginité. Cette opposition est également prolongée dans le plaidoyer par un long passage<sup>352</sup> qui ne se retrouve ni dans l'*Aduersus Iouinianum* ni dans la *Theologia Christiana* d'Abélard. Cet ajout se présente sous la forme d'une dissertation autour de la distinction entre les tracasseries quotidiennes de l'époux et les occupations spirituelles du sage :

« Que enim conuentio scolarium ad pedissequas, scriptoriorum ad cunabula, librorum siue tabularum ad colos, stilorum siue calamorum ad fusos ? Quis denique sacris uel philosophicis meditationibus intentus, pueriles uagitus, nutricum que hos mittigant nenias, tumultuosam familie tam in uiris quam in feminis turbam sustinere poterit ? Que etiam inhonestas illas paruulorum sordes assiduas tolerare ualebit ? »<sup>353</sup>.

Dans cet extrait, les préoccupations matérielles de l'époux sont représentées par une abondance de termes qui renvoient à la vie de famille comme « pedissequas », « cunabula », « colos », « fusos », « pueriles uagitus », « nutricum ». Au contraire, les occupations spirituelles sont présentées, d'une part, à travers des mots faisant référence à l'étude – « scolarium », « scriptoriorum », « librorum », « tabularum », « stilorum », « calamorum » – et, d'autre part, par les termes « sacris uel philosophicis meditationibus ». Par cette opposition, Héloïse montre une nouvelle fois à Abélard que le statut d'homme marié le confrontera aux inquiétudes matérielles distinctes des « sacris uel philosophicis meditationibus » du sage philosophe et chrétien.

De plus, comme le souligne Théophraste, cette attention à la « cogitatio » permet au sage d'entrer en dialogue avec Dieu : « loquitur cum Deo ». Cette référence à Dieu fait

<sup>351</sup> HIER., *Iouin.*, I, 47. (Traduction personnelle). « Sapiens autem numquam solus esse potest. Habet secum omnes qui sunt, qui umquam fuerunt boni, et animum liberum quocumque uult, transfert. Quod corpore non potest, cogitatione complectitur. Et si hominum inopia fuerit, loquitur cum Deo ». Cité d'après PL, 23, 278A.

<sup>352</sup> HC, 459-465.

<sup>353</sup> HC, 453-459. « Quel rapport peut-il exister entre les élèves et les nourrices, les écritoirs et les berceaux, les livres ou les tablettes et les quenouilles, les stylets ou les calames et les fuseaux ? Quel homme voué à la méditation philosophique ou théologique pourrait supporter les cris des nourrissons, les berceuses chantées par leurs nourrices pour les calmer, ou encore cette foule turbulente de domestiques, tant valets que servantes ? Quelle femme même aurait le cœur de supporter la saleté, aussi constante que répugnante, des nourrissons ? ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 68-69.

allusion à une autre dimension du sage antique, à savoir son caractère presque divin. En effet, les écoles de philosophie distinguaient trois types d'individus : les hommes, les philosophes et le sage. L'homme et le philosophe sont des « non-sages » qui se différencient selon la conscience qu'ils ont de cette absence de sagesse. En effet, si l'homme croit être sage alors qu'il ne l'est pas, le philosophe, au contraire, est conscient de son manque de sagesse et aspire donc à devenir un sage. Le sage, quant à lui, est décrit comme un dieu : il vit comme un dieu, il dispose de la même sagesse totale et parfaite et de la même perfection morale et il a atteint, comme les dieux, un état d'« ataraxia ». Le sage se présente donc comme un modèle presque inaccessible étant donné qu'il jouit d'un état divin<sup>354</sup>. Ce statut supérieur et divin correspond à la conception antique de la sagesse telle que la résume Hadot : « la sagesse est considérée dans toute l'Antiquité comme un mode d'être, comme un état dans lequel l'homme est de manière radicalement différent des autres hommes, dans lequel il est une sorte de surhomme »<sup>355</sup>. Cette opposition entre l'état inférieur du commun des hommes et l'état supérieur du sage fait écho à l'opposition mise en place par saint Paul entre l'état inférieur des époux et l'état supérieur de la virginité.

En se référant à Théophraste, Héloïse rappelle donc les faits suivants à Abélard : si tu m'épouses, tu seras tourné vers le « corpus », c'est-à-dire vers les choses matérielles qui t'apporteront des « inquietudines » et qui t'éloigneront de l'« ataraxia » et du statut supérieur, voire divin, du sage.

### 2.2.2. Servir la philosophie ou servir une femme

Si les devoirs conjugaux éloignent l'individu de l'« ataraxia » et rendent impossible l'accès au statut supérieur du sage, ils l'empêchent également de vaquer pleinement à la philosophie. Afin de développer cette idée, Héloïse reprend deux citations<sup>356</sup>. La première est issue de l'*Aduersus Iouinianum* et comprend un énoncé attribué à Cicéron<sup>357</sup> :

« Cicero [...] rogatus ab Hyrtio ut post repudium Therentie sororem eius duceret, omnino facere supersedit, dicens "non posse se et uxori et philosophie operam pariter dare". Non ait : "operam dare" sed adiunxit "pariter", nolens quicquam agere quod studio equaretur philosophie »<sup>358</sup>.

<sup>354</sup> HADOT P., *Études de philosophie ancienne*, op. cit., p. 235-247. HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 341-347.

<sup>355</sup> Id., p. 334.

<sup>356</sup> Dans l'*Aduersus Iouinianum* (HIER, *Iouin.*, I, 47), saint Jérôme développe également cette idée à l'aide de la citation suivante de Théophraste : « il ne convient donc pas au sage d'entrer dans cet état [l'état d'époux]. D'abord, c'est un obstacle à l'étude la philosophie ; on ne peut pas en même temps aimer une femme et les livres ». « Non est ergo uxor ducenda sapienti. Primum enim impediri studia Philosophiae ; nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire ». Cette citation n'est pas reprise dans le plaidoyer. (Cité d'après PL, 23, 276C. Traduit d'après BAREILLE, t. 2, 1878, p. 571).

<sup>357</sup> Nous n'avons retrouvé cette citation dans aucune œuvre de Cicéron.

<sup>358</sup> HC, 447-448. (HIER, *Iouin.*, I, 48). « Hirtius demandait à Cicéron, qui venait de répudier Térentia, s'il ne voulait pas épouser sa sœur. Celui-ci s'y refusa catégoriquement, disant qu'il était impossible de servir également une femme et la philosophie. Il ne disait pas tout simplement "servir", mais précisa : "également", car il ne voulait rien entreprendre qui puisse réclamer les mêmes soins que ceux dus à la philosophie ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 68-69.

La seconde citation provient des *Épîtres à Lucilius* de Sénèque et ne se retrouve ni dans l'*Aduersus Iouinianum* ni dans la *Theologia Christiana* d'Abélard :

« Non cum uaccaueris philosophandum est... Omnia negligenda sunt ut huic assideamus, cui nullum tempus satis magnum est... Non multum refert utrum omittas philosophiam an intermittas ; non enim, ubi interrupta est, manet... Resistendum est occupationibus, nec explicande sunt, sed submouende »<sup>359</sup>.

Si, selon saint Paul, le mariage demande de prendre du temps pour sa femme et diminue donc les moments que l'on peut consacrer à la prière, les penseurs antiques avancent cette même idée appliquée à la philosophie. En effet, dans la citation reprise ci-dessus, Sénèque souligne que cette discipline exige qu'on s'y consacre pleinement, car elle ne supporte aucune distraction : « non multum refert utrum omittas philosophiam an intermittas ; non enim, ubi interrupta est, manet ». Le philosophe est donc celui qui néglige toutes choses – « omnia negligenda sunt » – pour consacrer tout son temps à une réflexion philosophique grâce à laquelle il pourra espérer atteindre l'« ataraxia » du sage. Or, un mari ne peut suivre ces principes vu qu'il doit accorder au moins une part de ce temps à sa femme et aux devoirs conjugaux qu'implique le mariage. Dans cette logique, Cicéron déclare dans la citation reprise ci-dessus : « non posse se et uxori et philosophie operam pariter dare ». En effet, se consacrer à l'un implique de négliger l'autre : s'occuper de sa femme, c'est se détourner de la philosophie qui ne supporte aucun délaissement et s'occuper de la philosophie, c'est négliger toute chose, y compris sa femme. Le statut d'époux est donc incompatible avec celui du sage chrétien, d'une part, car il empêche de se vouer pleinement à la prière et avec celui du sage antique, d'autre part, car il contraint l'individu à laisser de côté la philosophie qui ne peut être abandonnée même un instant.

\*\*\*\*\*

Grâce à saint Paul, d'une part, et aux philosophes antiques, d'autre part, Héloïse présente donc le mariage comme une institution qui éloignera Abélard de l'« ataraxia » du sage en entraînant son esprit vers des considérations terrestres qui l'éloignent des préoccupations philosophiques et spirituelles du sage et en diminuant sa liberté à cause des devoirs que l'union matrimoniale implique. Le statut du sage étant incompatible avec celui de l'époux, le mariage équivaut donc pour Abélard à renoncer à l'espoir d'atteindre, un jour, ce statut presque divin.

---

<sup>359</sup> HC, 471-474. (SEN., *Ep.*, LXXII, 3). « Ce n'est pas à ses moments de loisir qu'il faut se mettre à la philosophie : il faut au contraire délaisser tout le reste pour s'y consacrer, car tout le temps qui nous est accordé n'y suffirait pas. Il importe donc peu que tu délaisses un instant la philosophie ou que tu l'abandonnes tout à fait, puisqu'elle ne saurait survivre là où elle a été interrompue. Il faut refuser toutes les distractions : ce n'est point à dépêcher ses affaires qu'il faut s'appliquer, mais tout simplement à les oublier ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 68-69.

### 3. Conclusion du plaidoyer : le mariage ou le « dedecus » pour le sage (HC, 511-527)

Au terme de son argumentation théorique à propos de la figure du sage, Héloïse conclut en s'arrêtant sur le statut d'Abélard et en revenant sur le « dedecus » qui avait été évoqué en début de l'argumentaire.

#### 3.1. Le statut d'Abélard

Héloïse s'intéresse, tout d'abord, au double statut de son correspondant : homme d'Église et philosophe. Elle le présente ainsi, d'une part, comme un « clericus atque canonicus »<sup>360</sup> et, d'autre part, comme un « philosophus »<sup>361</sup>. En ce qui concerne la dénomination « clericus atque canonicus », il est important de noter que l'état de clerc et celui de chanoine n'empêchent pas le mariage. En effet, au XII<sup>ème</sup> siècle, le clerc est un tonsuré dont la vie est marquée par un certain nombre d'interdictions – par exemple, le clerc ne peut pas se consacrer au commerce ou aux affaires financières –, mais ces prohibitions ne touchent pas le mariage qui est permis pour le clerc à une seule condition : il ne peut se marier qu'à une seule reprise avec une femme vierge. Le titre de chanoine, quant à lui, désigne un membre du chapitre chargé de conseiller et de venir en aide à l'évêque dans ses charges temporelles et spirituelles. Comme pour la cléricature, ce titre n'empêche, en aucun cas, de contracter un mariage<sup>362</sup>. En présentant Abélard comme un « clericus atque canonicus », le but d'Héloïse n'est donc pas de souligner que le mariage est une entorse à l'état de clerc ou de chanoine, mais de rappeler à Abélard qu'il est un homme d'Église et que le mariage entraînerait la perte de ce statut et de l'espoir de pouvoir, un jour, être considéré comme un sage.

En tant qu'homme d'Église et en tant que philosophe, Abélard peut donc prétendre atteindre un jour l'état de sage s'il refuse le mariage. Dans cette logique, Héloïse présente au clerc un « exemplum » qu'il doit suivre et écouter s'il veut devenir un sage. Ce modèle, c'est Socrate, le seul homme reconnu par toutes les écoles de philosophie comme ayant atteint le statut pourtant si inaccessible du sage<sup>363</sup> malgré son mariage avec Xanthippe. Héloïse indique ainsi :

« Memento Socratem uxoratum fuisse, et quam fedo casu hanc philosophie labem ipse primo luerit, ut deinceps ceteri exemplo eius cautiores efficerentur. Quod nec ipse preterit Iheronimus, ita in primo *Contra Iovinianum* de ipso scribens Socrate : "Quodam autem tempore, cum infinita conuitia ex superiori loco ingerenti

---

<sup>360</sup> HC, 512.

<sup>361</sup> HC, 516.

<sup>362</sup> PERNOUD R., *Héloïse et Abélard*, op. cit., p. 69-70.

<sup>363</sup> HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 339.

Xanthippe restitisset, aqua profusus immunda, nichil respondit amplius quam, capite deterso : "Sciebam, inquit, futurum ut ista tonitrua ymber sequeretur" »<sup>364</sup>.

Le mariage de Socrate devient donc, pour Abélard, l'« exemplum » de la honte et des troubles que l'institution matrimoniale peut apporter au sage. En effet, dans cet extrait, Socrate est confronté à un trouble qui aurait pu entamer son « ataraxia » et qui provient de son épouse. Toutefois, en se focalisant sur sa liberté intérieure et son indépendance, il parvient à atteindre une « ataraxia » indépendamment de toutes les circonstances extérieures représentées, dans cet exemple, par les désagréments apportés par Xanthippe. Ainsi, au vu du comportement de cette dernière, tout époux, c'est-à-dire Abélard y compris, aurait été atteint par ce fait extérieur qui aurait entraîné le trouble de l'âme. Toutefois, Socrate, en tant que représentant du sage, est capable de rester indifférent à ces troubles et de conserver l'« ataraxia ». En ce sens, il doit être un double « exemplum » pour Abélard : l'exemple de ce qu'est un vrai sage et l'exemple de ce qu'entraînerait le mariage s'il avait été à la place de Socrate.

### 3.2. Le « dedecus »

Au terme du plaidoyer, Héloïse revient sur la question du « dedecus » qui avait été annoncée au début de l'argumentaire. Elle reprend ainsi tous les arguments évoqués jusqu'ici afin de les replacer dans l'optique du déshonneur. Dans cette logique, nous analyserons l'extrait cité ci-dessous en relevant les termes qui permettent de repérer une allusion aux arguments que nous avons développés tout au long de ce chapitre tout en les replaçant dans cette logique du « dedecus ».

« Si autem sic laici gentilesque uixerint nulla scilicet professione religionis astrici, quid te clericum atque canonicum facere oportet, ne diuinis officiis turpes preferas uoluptates, ne te precipitem hec Caribdis absorbeat, ne obcenitatibus istis te impudenter atque irreuocabiliter immergas ? Qui si clerici prerogatiuam non curas, philosophi saltem defende dignitatem. Si reuerentia Dei contempnitur, amor saltem honestatis impudentiam temperet »<sup>365</sup>.

---

<sup>364</sup> HC, 518-527. (HIER., *Iouin.*, I, 48) « Rappelle-toi que Socrate fut marié, et qu'il dut payer, au cours d'une aventure particulièrement scabreuse, cette première injure faite à la philosophie, afin de rendre plus prudents par son exemple tous ceux qui viendraient après lui. Cela non plus, Jérôme ne l'a pas oublié, en écrivant, au premier livre de son *Contre Jovinien*, ces lignes sur Socrate : "il arriva un jour que Xanthippe, l'ayant accablé depuis sa haute fenêtre d'un flot intarissable d'injures, versa sur lui certain liquide fétide. Alors, il s'essuya le front, et eut pour toute réponse ceci : "je me doutais bien, fit-il, que tant de tonnerre finirait par amener la pluie" ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 72-73.

<sup>365</sup> HC, 511-518. « Or, si les laïcs et les païens ont vécu de la sorte sans être liés par quelque profession religieuse que ce soit, que ne dois-tu donc faire, toi, clerc et chanoine, pour préférer les divins offices aux plaisirs voluptueux, pour éviter de faire naufrage et de sombrer dans le gouffre de Charybde, pour ne pas plonger, aussi irrévocablement que honteusement, dans les abîmes d'une pareille turpitude ? Si l'honneur de ton état de clerc te laisse indifférent, défens au moins ta dignité de philosophe ! Si la crainte du Seigneur n'a pour toi aucun poids, que l'amour de la décence, au moins, modère ton impudeur ! ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 72-73.

Les premiers termes qui ont retenu notre attention sont les « *diuina officia* » qui peuvent renvoyer à deux réalités différentes. Cette expression peut, tout d'abord, renvoyer aux affaires du Seigneur et donc à l'esprit contrairement à l'expression « *turpes uoluptates* » qui évoque les passions et le corps rejetés par le sage chrétien et le sage philosophe au vu des troubles qu'ils apportent. Ensuite, ces mots peuvent également faire référence au statut divin et supérieur que le sage atteint par l'exercice constant de la philosophie et/ou de la prière. Cet état de supériorité humaine entre alors en contraste avec la deuxième partie de la phrase :

« [Quid te clericum atque canonicum facere oportet] [...] ne te precipitem hec Caribdis absorbeat, ne obcenitatibus istis te impudenter atque irreuocabiliter immergas ? »<sup>366</sup>.

Dans cet extrait, le mariage est métaphorisé par le monstre marin Charybde. Ce dernier était, à l'origine, un être humain, fille de Poséidon et de la Terre, qui était connu pour son grand appétit. Dès lors, lorsqu'elle vit Hercule accompagné du troupeau de Géryon, elle s'est emparée de quelques animaux pour les manger. Zeus décide alors de punir Charybde en la transformant en monstre et en la précipitant dans la mer près du détroit de Messine. Depuis, trois fois par jour, Charybde absorbe les eaux de la mer et les navires qui s'y trouvent pour ensuite rejeter l'eau qu'elle a absorbée<sup>367</sup>. Par cette métaphore, l'union matrimoniale se présente comme un danger pour les hommes : le mariage risque de les transporter d'un état supérieur vers un état inférieur comme Charybde qui entraîne les marins du monde supérieur des humains vers le monde inférieur des morts. De la même façon, si le sage occupe un statut presque divin rappelé par l'expression « *diuina officia* », le mariage l'entraînera vers l'état inférieur de l'époux et vers la honte associée à ce statut. Cette idée est renforcée par les mots « *precipitem* » et « *immergas* », qui renvoient à l'idée de chute, couplés à un champ lexical de la honte évoquée par les termes « *obcenitatibus* » et « *impudenter* » qui rappellent le « *dedecus* » qu'Héloïse évoquait en début de son argumentation.

Ce contraste entre un état marqué par l'excellence divine et un autre marqué par la honte se prolonge ensuite dans le passage qui suit la métaphore avec Charybde : « qui si clerici prerogatiuam non curas, philosophi saltem defende dignitatem. Si reuerentia Dei contempnitur, amor saltem honestatis impudentiam temperet »<sup>368</sup>. Cet extrait comporte, en effet, les mots « *prerogatiuam* », « *saltem* », « *dignitatem* » et « *honestatis* » qui soulignent l'excellence du statut de clerc et de philosophe contrairement au mot

<sup>366</sup> HC, 514-515. « [Que ne dois-tu donc faire, toi, clerc et chanoine,] [...] pour éviter de faire naufrage et de sombrer dans le gouffre de Charybde, pour ne pas plonger, aussi irrévocablement que honteusement, dans les abîmes d'une pareille turpitude ? » Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 72-73.

<sup>367</sup> Le détroit de Messine est ainsi considéré comme un lieu extrêmement dangereux pour les marins qui risquaient de mourir absorbés par Charybde. (« Charybde », dans GRIMAL P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951, p. 89).

<sup>368</sup> HC, 515-518. « Si l'honneur de ton état de clerc te laisse indifférent, défens au moins ta dignité de philosophe ! Si la crainte du Seigneur n'a pour toi aucun poids, que l'amour de la décence, au moins, modère ton impudeur ! ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 72-73.



« impudentiam » qui renvoie à l’adverbe « impudenter » qui évoquait précédemment la chute du sage dans le gouffre de Charybde.

\*\*\*\*\*

Comme les marins avalés par Charybde, en se mariant, Abélard court donc le risque de perdre son double statut d’homme d’Église et de philosophe, et, ce faisant, de devoir renoncer à accéder à la sagesse dont Socrate constitue une figure emblématique. Ainsi, au lieu d’acquérir la gloire attachée au statut du sage et au lieu de s’élever vers les « diuina officia », il chutera dans les « turpes uoluptates » et dans le « dedecus » provoqué par l’union matrimoniale.

### **CHAPITRE III : le mariage secret, une solution au « dedecus » ?**

Après avoir avancé ses arguments à l’encontre du mariage, Héloïse doit néanmoins s’avouer vaincue. Le mariage aura bien lieu à Paris quelques jours après la naissance d’Astralabe :

« Post paucos dies, nocte secretis orationum uigiliis in quadam ecclesia celebratis, ibidem, summo mane, auunculo eius atque quibusdam nostris uel ipsius amicis assistentibus, nuptiali benedictione confederamur; moxque occulte diuisim abscessimus, nec nos ulterius nisi raro latenterque uidimus, dissimulantes plurimum quod egeramus »<sup>369</sup>.

L’image de la cérémonie matrimoniale telle qu’elle se dégage de cet extrait est celle d’un mariage marqué par le secret. En effet, la célébration se déroule en catimini – « secretis » – avec un public restreint qui n’inclut aucun membre de la famille d’Abélard. De plus, après la cérémonie, les époux se séparent immédiatement à la dérobée – « occulte diuisim abscessimus » – pour ne se revoir, par la suite, qu’en cachette – « latenterque uidimus » – afin de dissimuler l’acte matrimonial – « dissimulantes plurimum quod egeramus ». Le caractère secret de cette cérémonie et de la nouvelle relation trouve un écho dans un des trois enjeux que recouvre le mariage tel qu’il est proposé à Fulbert dans l’*Historia Calamitatum*.

Le premier enjeu rejoint les intérêts de l’oncle d’Héloïse. En effet, Fulbert a été déshonoré par Abélard lorsque ce dernier a abusé de la confiance de son hôte en entretenant une relation charnelle hors mariage avec Héloïse et en causant la grossesse de

---

<sup>369</sup> HC, 542-548. « Là [à Paris], après quelques jours, nous fûmes unis au petit matin par la bénédiction nuptiale, après une nuit de veilles et de prières, dans le secret d’une église de la ville, en la présence de son oncle, de quelques-uns de nos amis et des siens. La chose faite, nous partîmes chacun de notre côté, toujours à l’abri des regards. Nous ne nous vîmes que très rarement par la suite, et cela dans le plus grand secret, car nous faisons tout pour dissimuler ce que nous venions de faire ». Cité et traduit d’après HICKS et MOREAU, p. 74-75.

cette dernière. Face à cette situation, Abélard propose le mariage comme une réparation – « emendationem » – au déshonneur – « pudore » – subi :

« Auunculus autem eius post ipsius recessum quasi in insaniam conuersus, quanto estuaret dolore, quanto afficeretur pudore, nemo nisi experiendo cognosceret. [...] Tandem ego eius immoderate anxietati admodum compatiens, et de dolo quem fecerat amor tanquam de summa prodicione me ipsum uehementer accusans, conueni hominem supplicando et promittendo quamcunque super hoc emendationem ipse constitueret. [...] Atque ut amplius eum mittigarem supra quam sperare poterat, obtuli me ei satisfacere, eam scilicet quam corrueram michi matrimonio copulando »<sup>370</sup>.

Le deuxième et le troisième enjeu rencontrent cette fois-ci les intérêts d'Abélard. Tout d'abord, ce dernier souligne sa crainte de se voir attaqué par l'oncle d'Héloïse qui cherche par tous les moyens à rétablir son honneur<sup>371</sup>. En tant que réparation, le mariage peut, en effet, apaiser Fulbert et écarter Abélard du danger qui le menace. Toutefois, Héloïse remet en question la potentialité que le mariage puisse apporter une quelconque sécurité à Abélard au vu de l'insatisfaction de son oncle face à toutes les réparations qui pourraient lui être apportées<sup>372</sup>. Ensuite, dans son intérêt personnel, Abélard pose la clause suivante au mariage : « Atque ut amplius eum mittigarem supra quam sperare poterat, obtuli me ei satisfacere, eam scilicet quam corrueram michi matrimonio copulando, dummodo id secreto fieret, ne fame detrimentum incurrerem »<sup>373</sup>. Ainsi, si la cérémonie matrimoniale est marquée par le secret, cette situation correspond à la condition posée par Abélard pour que ce mariage ait lieu tout en assurant le maintien de sa réputation.

Néanmoins, la conjonction de ces enjeux peut sembler paradoxale sur deux points. Premièrement, comme l'indique Gilson, « en offrant à Fulbert un mariage secret pour réparer l'offense qu'il avait commise contre lui, Abélard offrait une réparation secrète pour une offense publique. Tout le monde des clercs savait qu'Abélard avait séduit Héloïse dans la maison même de son oncle et qu'il l'en avait ensuite enlevée ; un mariage secret était donc une réparation faite à la morale, mais non point à l'honneur de

---

<sup>370</sup> HC, 395-408. « Quant à son oncle, il fut comme fou après son départ. Nul ne saurait comprendre, sans l'avoir connu, l'immensité de sa détresse et son accablement devant le déshonneur. [...] Je finis par avoir pitié d'une angoisse aussi profonde ; m'accusant, comme du plus ignoble des crimes, de ce stratagème dicté par l'amour, j'allai vers cet homme pour le supplier, et lui promis d'accepter la réparation qu'il exigerait pour ce méfait. [...] Et pour mieux l'apaiser, je promis de le satisfaire au-delà de toutes ses espérances légitimes, en m'unissant par le mariage à celle que j'avais corrompue ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 64-65.

<sup>371</sup> HC, 385-394.

<sup>372</sup> HC, 411-414. « Illa tamen hoc minime approbante, immo pentus duabus de causis dissuadente, tam scilicet pro periculo quam pro dedecore meo. Iurabat illum nulla unquam satisfactione super hoc placari posse ». « Toutefois elle n'approuva guère ce projet ; on peut même dire qu'elle s'y opposa tout à fait, et cela pour deux raisons, puisque je m'exposais, selon elle, au danger comme au déshonneur. Elle jurait qu'aucune réparation ne pourrait jamais satisfaire son oncle ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 64-65.

<sup>373</sup> HC, 402-405. « Et pour mieux l'apaiser, je promis de le satisfaire au-delà de toutes ses espérances légitimes, en m'unissant par le mariage à celle que j'avais corrompue, pourvu que l'on y respecte le secret, afin d'éviter toute atteinte à ma réputation ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 64-65.

Fulbert »<sup>374</sup>. Si l'oncle d'Héloïse veut donc obtenir une réelle réparation publique pour le déshonneur dont il a été victime, il se doit de proclamer officiellement le mariage de sa nièce avec Abélard et donc de rompre le contrat établi avec ce dernier. Selon l'*Historia Calamitatum*, Fulbert répand donc la nouvelle du mariage, tandis qu'Héloïse nie ces propos : « auunculus autem ipsius atque domestici eius, ignominie sue solaitum querentes, initum matrimonium diuulgare et fidem michi super hoc datam uiolare ceperunt ; illa autem e contra anathematizare et iurare quia falsissimum esset »<sup>375</sup>.

Deuxièmement, le secret qui marque la relation matrimoniale d'Héloïse et Abélard peut sembler paradoxal par rapport au retentissement public dont jouissait leur relation amoureuse et charnelle. En effet, cette liaison hors mariage était largement connue par les étudiants<sup>376</sup>, par les proches de Fulbert<sup>377</sup> et par « de nombreuses contrées »<sup>378</sup> notamment grâce aux chansons qu'Abélard composait afin de célébrer son amour envers Héloïse<sup>379</sup>. Ainsi, autant la rumeur publique d'une relation hors mariage ne semblait pas inquiéter la réputation d'Abélard, autant une union matrimoniale semble être un danger alors qu'Abélard pouvait tout à fait se marier en tant que clerc et chanoine.

Afin de comprendre cette exigence du secret, nous pouvons la mettre en lien avec le « dedecus » évoqué par Héloïse : en maintenant le mariage secret, Abélard peut vouloir sauver sa réputation du déshonneur particulier que l'état d'époux entraînerait par rapport à ses ambitions de sagesse auxquelles il pourrait toujours prétendre s'il demeurerait célibataire. Dans cette logique, si le mariage doit demeurer privé, la liaison hors mariage peut être dévoilée publiquement. En effet, la relation matrimoniale entrave l'obtention potentielle du statut du sage au contraire de la relation hors mariage qui n'implique aucun devoir conjugal. Cette liaison conserve la liberté qui permet d'atteindre l'« autarkeia » et l'« ataraxia ». L'union matrimoniale secrète pourrait donc être une solution au « dedecus », bien que cette dernière ne sauve, en réalité, que les apparences : Héloïse et Abélard n'ont peut-être pas publiquement le titre d'époux et la réputation d'Abélard peut ainsi être sauvée aux yeux du monde, mais, en privé, ce titre existe bel et bien et implique les devoirs conjugaux qu'Héloïse évoque dans le plaidoyer qui lui est attribué.

---

<sup>374</sup> GILSON E., *Héloïse et Abélard*, op. cit., p. 56.

<sup>375</sup> HC, 548-552. « Toutefois son oncle et son entourage, afin d'effacer leur honte, commencèrent à répandre la nouvelle de notre mariage en violation des engagements solennels pris avec moi ; quant à la jeune femme, elle démentait tout cela formellement, jurant qu'il n'y avait rien de plus faux ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 64-65.

<sup>376</sup> HC, 336-350.

<sup>377</sup> HC, 351-357.

<sup>378</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 206-209. « Et cum horum pars maxima carminum nostros decantaret amores, multis me regionibus breui tempore nunciauit et multarum in me feminarum accendit inuidiam ». « Comme la plupart de tes vers célébraient nos amours, je fus vite connue dans de nombreuses contrées et j'excitai la jalousie de bien des femmes ». (Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 148-149). Héloïse évoque également les rumeurs publiques qui courent autour de leur liaison : HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 223-234.

<sup>379</sup> HC, 343-347. HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 196-209.

## Conclusion

En s'inspirant du premier livre de l'*Aduersus Iouinianum*, le/les auteurs de la *Correspondance* construisent, au sein même de l'*Historia Calamitatum*, un plaidoyer contre le mariage attribué à Héloïse. Si la rareté des citations empruntées à saint Jérôme pourrait donner à penser que l'*Aduersus Iouinianum* inspire assez peu l'auteur du plaidoyer, celui-ci s'appuie, au contraire, de façon fondamentale sur le texte de saint Jérôme. En effet, l'analyse des arguments et leur comparaison avec les commentaires de saint Jérôme permettent de mettre en évidence de nombreuses parentés du point de la structure, des citations et du contenu. En ce sens, l'*Aduersus Iouinianum* peut être considéré comme une source du plaidoyer et peut ainsi être utilisé afin de mieux comprendre l'argumentaire attribué à Héloïse.

Une étude du plaidoyer à la lumière de l'*Aduersus Iouinianum* de saint Jérôme et de la pensée chrétienne et antique sur la question du sage nous a permis de mettre en évidence un premier aspect de la conception du mariage telle qu'elle se dégage de la *Correspondance*. En effet, dans le plaidoyer, l'union matrimoniale est présentée comme une institution qui, par les devoirs, les soucis matériels et les attraites charnels qu'elle implique, entraîne les époux loin des occupations philosophiques et religieuses les plus élevées, c'est-à-dire loin du statut supérieur du sage. Le mariage est donc considéré comme un vecteur de « dedecus » pour celui qui aspire à la réflexion philosophique et à une vie de prière, comme c'est le cas d'Abélard qui est présenté comme un potentiel sage de par son état d'homme d'Église et de philosophe. Dans cette logique, l'enjeu du plaidoyer n'est pas pour Héloïse de se protéger elle-même de ce potentiel déshonneur, mais bien de préserver la gloire d'Abélard du « periculum » et du « dedecus » qui le menacent suite à cette demande en mariage. Cet enjeu est également confirmé par l'exigence du mariage secret comme moyen élaboré par Abélard afin de conserver sa réputation dans l'union matrimoniale.

## **PARTIE II : les lettres II et IV d'Héloïse : une « amicitia » profane incompatible avec un « matrimonium »**

Après la reprise de l'argumentaire d'Héloïse autour de l'incompatibilité entre le statut du sage et celui de l'époux, Abélard rappelle en quelques mots la seconde raison qui pousse la jeune femme à refuser le mariage : « addebat [...] quam sibi carius existeret, michique honestius amicam dici quam uxorem ut me ei sola gratia conseruaret, non uis aliqua uinculi nuptialis constringeret »<sup>380</sup>. À travers cet argument, Héloïse établit une opposition entre deux statuts : celui de l'« amica » et celui de l'« uxor ». Le premier est valorisé, tandis que le second est rejeté contrairement à ce que souhaitait Abélard : « ilico ego ad patriam meam reuersus, amicam reduxi ut uxorem facerem »<sup>381</sup>. Cette opposition est ensuite reprise et amplifiée par Héloïse dans sa première lettre : « si uxoris nomen sanctius ac ualidius uidetur, dulcius michi semper extitit amice uocabulum, aut – si non indigneris – concubine uel scorti »<sup>382</sup>. De même, elle déclare plus loin : « Deum testem inuoco, si me Augustus uniuerso presidens mundo matrimonii honore dignaretur, totumque michi orbem confirmaret in perpetuo possidendum, karus michi et dignus uideretur tua dici meretrix quam illius imperatrix »<sup>383</sup>. Pour Héloïse, revendiquer le statut de l'« amica » équivaut donc à se présenter comme la « concubina »<sup>384</sup>, la « meretrix »<sup>385</sup> ou encore la « scortum »<sup>386</sup> d'Abélard, tandis que le statut de l'« uxor » la transformerait en « imperatrix ».

Comment comprendre cette opposition entre l'« amica » et l'« uxor » ? Quel type de relation se cache derrière ces deux statuts ? Pour répondre à ces questions, nous procéderons en deux temps. Tout d'abord, nous proposerons trois interprétations

---

<sup>380</sup> HC, 528-532. « Enfin, elle ajoutait combien il serait plus cher pour elle et plus honorable pour moi qu'elle soit appelée mon amie plutôt que mon épouse pour que la seule amitié me garde auprès d'elle et non pour qu'une quelconque force des liens nuptiaux m'enchaîne à elle ». (Traduction personnelle.) Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 72-73.

<sup>381</sup> HC, 409-411. « Je retournai aussitôt vers ma patrie et je ramenai mon amie pour en faire mon épouse ». (Traduction personnelle.) Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 64.

<sup>382</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 147-150. « Si le nom d'épouse semble plus sacré et plus convenable, le mot amie m'a toujours paru plus cher, ou même – si d'aventure tu n'en n'es pas indigné – le nom de concubine ou de courtisane ». (Traduction personnelle.) Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 144.

<sup>383</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 158-162. « J'invoque Dieu comme témoin : si Auguste, le maître du monde entier, m'avait jugée digne de l'honneur du mariage et m'avait garanti la possession éternelle de toute la terre, il m'aurait paru plus cher et plus digne d'être appelée ta courtisane que son impératrice ». (Traduction personnelle.) Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.

<sup>384</sup> Le terme de « concubina » désigne une femme qui entretient une relation durable avec un homme sans être mariée à ce dernier. (LETT D., *Hommes et femmes au Moyen Âge. Histoire du genre. XIIIe-XVe siècle*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 205).

<sup>385</sup> Le terme de « meretrix » est utilisé pour désigner une prostituée ou une courtisane. Comme le signale Lett, le terme de « meretrix » ou de « meretrix publica » se développe à partir du XII<sup>e</sup> siècle et désigne les femmes qui s'adonnent à la pratique de la prostitution. (*Id.*, p. 183).

<sup>386</sup> D'après le Gaffiot, le terme « scortum » peut être utilisé pour désigner la « meretrix », c'est-à-dire la prostituée ou la courtisane, autant que la « concubina », c'est-à-dire la concubine. (« Scortum », dans Gaffiot, p. 1424).

complémentaires de l'association entre l'« amica », la « meretrix », la « concubina » et la « scortum » afin de dégager quelle forme de liaison se cache derrière ces statuts et pour quelles raisons cette nouvelle relation est préférée au lien matrimonial contenu dans la posture de l'« uxor ». Cette analyse nous permettra, ensuite, d'approfondir les constats réalisés par de nombreux chercheurs<sup>387</sup> qui définissent l'affection qu'Héloïse porte pour Abélard comme une « amicitia » cicéronienne : en quoi ce rapprochement peut-il être opéré ? Nous serons alors à même de mieux cerner la conception du mariage telle qu'elle ressort de la *Correspondance* : qu'est-ce que la revendication de la posture de l'« amica » et d'une relation d'« amicitia » peut nous apprendre, *a contrario*, sur la façon dont Héloïse considère le mariage ?

## CHAPITRE I : « amica » versus « uxor » : quel statut pour quelle relation ?

Afin de comprendre la relation qui se cache derrière les statuts de l'« amica » et de l'« uxor » et afin de déterminer ce que cette opposition nous apprend sur la conception du mariage, il nous faut prendre en considération les termes associés à ces deux statuts. Dans cette partie, nous proposerons donc trois interprétations complémentaires de l'association entre l'« amica », la « meretrix », la « concubina » et la « scortum » par opposition à l'« uxor » et l'« imperatrix ».

### 1. Relation intéressée versus relation désintéressée

Après avoir confirmé les raisons énoncées par Abélard afin d'expliquer le refus d'Héloïse face au mariage, cette dernière reproche néanmoins à son correspondant d'avoir omis certains de ses arguments. Parmi ceux-ci, elle cite le motif suivant :

« Deum testem inuoco, si me Augustus uniuerso presidens mundo matrimonii honore dignaretur, totumque michi orbem confirmaret in perpetuo possidendum, karius michi et dignius uideretur tua dici meretrix quam illius imperatrix »<sup>388</sup>.

Dans ce passage, Héloïse associe le mariage à la possession des biens de l'époux. En effet, elle imagine que l'empereur Auguste lui fasse l'honneur de lui proposer un mariage – « si matrimonii honore dignaretur » – qui s'accompagnerait de la possession, pour l'épouse, de tous les biens de son mari, c'est-à-dire, dans ce cas-ci, la possession de la terre entière – « totum [...] orbem [...] possidendum ». Par un tel mariage, Héloïse

<sup>387</sup> Par ordre chronologique et de façon non exhaustive : Gilson (GILSON E., *Héloïse et Abélard*, op. cit.), Dronke (DRONKE P., *Woman Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, op. cit.), Duby (DUBY G., *Dames du XIIe siècle I. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, op. cit.), Cartlidge (CARTLIDGE N., op. cit.) et Nouvet (NOUVET Cl., op. cit.).

<sup>388</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 158-162. « J'invoque Dieu comme témoin : si Auguste, le maître du monde entier, m'avait jugée digne de l'honneur du mariage et m'avait garanti la possession éternelle de toute la terre, il m'aurait paru plus cher et plus digne d'être appelée ta courtisane que son impératrice ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.

deviendrait donc l'« imperatrix » d'Auguste en tant qu'épouse et propriétaire des biens de ce dernier. Cette association correspond à la conception médiévale du mariage selon laquelle l'union matrimoniale consiste en un contrat qui unit un homme à une femme<sup>389</sup>. En tant que relation de nature contractuelle, le mariage instaure, notamment, un lien de possession entre les deux contractants : un homme devient le propriétaire d'une jeune fille en accord avec le père de cette dernière qui était son précédent propriétaire et la jeune fille obtient la possession du mari et des biens de ce dernier.

Cette logique de possession est critiquée par Héloïse, car elle implique un soupçon constant au sujet des intentions de l'épouse à travers le mariage : se marie-t-elle pour son époux ou pour les biens de ce dernier<sup>390</sup> ? Héloïse déclare à ce sujet :

« Nec se minime uenalem estimet esse que libentius ditiori quam pauperi nubit et plus in marito sua quam ipsum concupiscit. Certe quamcunque ad nuptias hec concupiscentia ducit, merces ei potius quam gratia debetur. Certum quippe est eam res ipsas non hominem sequi »<sup>391</sup>.

Les épouses sont donc des femmes potentiellement à la recherche d'une récompense et d'un intérêt pour elle-même – « merces » – et non d'une « gratia », c'est-à-dire d'une forme d'affection<sup>392</sup> qui découlerait du mariage si ces femmes désiraient la personne de leur mari – « ipsum » – indépendamment de ses biens – « sua ». Ces épouses, Héloïse les nomme du nom d'« imperatrix », car leurs mariages impliquent, comme pour l'épouse d'Auguste, la possession des biens de leur époux et donc un doute sur les intentions qui les ont poussées à accepter le mariage.

Ce statut et la relation qui en découle s'opposent à la posture de l'« amica » qui est assimilée par Héloïse à celle de la « meretrix », de la « concubina » ou encore de la « scortum »<sup>393</sup>. En effet, ces trois dernières catégories de femmes ont comme point commun de s'unir avec un homme sans qu'aucun lien matrimonial de possession ne soit établi entre les individus. Ainsi, le soupçon d'une recherche d'intérêts personnels qui portait sur l'« uxor » ou l'« imperatrix » ne porte plus sur la « meretrix », la « concubina » et la « scortum ». Rapprocher l'« amica » de ces femmes correspond donc à revendiquer ce même lien dépourvu de toute attente de possessions ou d'intérêts personnels pour une

---

<sup>389</sup> Comme le souligne Naz, « le droit canonique a classé le mariage parmi les contrats. Jusqu'au concile de Trente, il en a fait un contrat consensuel. Depuis lors il en a fait un contrat solennel ». (NAZ R., « mariage en droit occidental », dans *DDC*, t. 6, 1957, col. 746).

<sup>390</sup> Nous nous inspirons de l'analyse proposée par Nouvet dans l'ouvrage suivant : NOUVET CL., *op. cit.*, p. 190-193.

<sup>391</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 164-168. « Celle qui épouse plus volontiers un homme riche qu'un homme pauvre et qui désire les biens de son époux plutôt que sa personne, qu'elle ne s'estime pas moins qu'une femme vénale. Assurément, toute femme que cette concupiscence guide vers les noces mérite récompense plutôt qu'affection. Il est en effet certain qu'elle recherche les biens de son époux et non sa personne ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 144-147.

<sup>392</sup> Le nom « gratia » peut désigner « les sentiments de bonne intelligence, de bon accord, les relations amicales, l'amitié ». Dans ce cas-ci, la « gratia » semble désigner une relation d'affection mutuelle entre deux individus. (« Gratia, ae », dans *Gaffiot*, p. 728).

<sup>393</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 147-150, 158-162.

relation où seule la « gratia » compte et où la jeune femme s'intéresse à l'autre en tant qu'individu et non en tant que possesseur de biens.

Dans cette logique, Héloïse déclare à son sujet : « nichil umquam – Deus scit ! – in te nisi te requisivi te pure non tua concupiscens. Non matrimonii federa, non dotes aliqua expectavi »<sup>394</sup>. Comme elle l'avait fait au sujet de l'« imperatrix » en opposant les termes « ipsum » et « tua », Héloïse distingue, dans cet extrait, le désir envers la personne d'Abélard – « te » – et la convoitise envers les biens de cet homme – « tua ». Toutefois, si pour l'« imperatrix » la convoitise était orientée vers les biens, Héloïse rejette ces derniers et refuse donc, par la même occasion, la dimension contractuelle que cette possession implique. Ce rejet se marque dans la reprise en tête de la deuxième phrase des termes « matrimonii federa » et « dotes » qui soulignent la dimension contractuelle du mariage nettement rejetée par la mise en évidence, devant ces deux termes, de la négation « non ».

Rejeter le statut de l'« uxor » et promouvoir celui de l'« amica » équivaut donc, d'une part, à revendiquer une relation désintéressée comme celle que la « meretrix » entretient avec les hommes et, d'autre part, à rejeter la relation matrimoniale en tant que relation contractuelle et donc potentiellement intéressée.

## 2. Obligations et dépendance versus liberté et affection

Une deuxième façon d'analyser la distinction établie entre l'« uxor » et l'« amica » est de partir de l'opposition suivante : la relation entre l'« amica » et l'« amicus » est basée sur la « libertas » et la « gratia », tandis que l'union de l'« uxor » avec son époux est formée par le « uinculum nuptialis ». Cette distinction utilisée par Héloïse pour rejeter le mariage est énoncée par Abélard dans l'*Historia Calamitatum* – « addebat [...] quam sibi carius existeret, michique honestius amicam dici quam uxorem ut me ei sola gratia conseruaret, non uis aliqua uinculi nuptialis constringeret »<sup>395</sup> – et est rappelée par Héloïse dans sa première lettre : « amorem coniugio, libertatem uinculo referebam »<sup>396</sup>. Selon cette opposition, le mariage se présente comme une relation basée non pas sur la liberté des époux – « libertatem » – ou les sentiments qui les unissent – « sola gratia » / « amorem » –, mais sur la présence d'un lien – « uis aliqua uinculi nuptialis » / « uinculo » – qui les enchaîne – « constringeret » – l'un à l'autre.

Ce principe a déjà été relevé lors de l'analyse de l'argumentaire d'Héloïse au sujet du statut du sage et avait été mis en lien, suivant le commentaire de saint Jérôme, avec

---

<sup>394</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 144-146. « Dieu sait que je m'intéressais uniquement à ta personne et non à tes biens, que c'est toi que je désirais et uniquement toi. Je n'ai jamais attendu de toi, tu le sais bien, ni contrat de mariage, ni prix de la fiancée ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.

<sup>395</sup> HC, 528-532. « Enfin, elle ajoutait combien il serait plus cher pour elle et plus honorable pour moi qu'elle soit appelée mon amie plutôt que mon épouse pour que la seule amitié me garde auprès d'elle et non pour qu'une quelconque force des liens nuptiaux m'enchaîne à elle ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 72-73.

<sup>396</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 157-158. « Je préférerais l'amour au mariage, la liberté aux chaînes ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.



les obligations et les devoirs qu'implique le mariage<sup>397</sup>. En effet, si ce dernier, au vu de sa dimension contractuelle, implique une logique de possession mutuelle entre les époux, il inclut également un certain nombre d'obligations qui viennent réduire la liberté des conjoints. Dans ce passage, Héloïse évoque donc à nouveau la dimension contractuelle du mariage en soulignant, cette fois-ci, non plus tellement la logique de possession, mais plutôt celle de l'obligation. Selon ce principe, le mariage se présente comme une relation maintenue uniquement par les devoirs qu'elle implique et non par les sentiments ou par la liberté individuelle des conjoints. La posture de l'« amica », au contraire, n'implique aucune forme d'obligation. La relation qui unit les deux « amici » est donc fondée et maintenue non pas par la présence de devoirs, mais par une « gratia » mutuelle et par la liberté des « amici ». Si, comme le dénonçait Héloïse, le mariage annule l'espoir d'espérer atteindre le statut du sage par la diminution de la liberté intérieure d'Abélard, la relation qui découle du statut de l'« amica » garantit la conservation de cet état par le maintien de la liberté des « amici ».

Assimiler le statut de l'« amica » à celui de la « meretrix », de la « concubina » ou de la « scortum » permet donc de revendiquer cette absence d'obligation. En effet, la relation que la prostituée ou que la concubine entretient avec un homme ne s'appuie sur aucun lien de dépendance : les partenaires sont entièrement libres et seule leur affection mutuelle – « gratia » – les réunit. Cette importance accordée au sentiment, qui doit demeurer le fondement de la relation, se retrouve également dans l'opposition énoncée par Héloïse entre l'« amor » et le « coniugium », comme si le mariage et l'amour étaient deux éléments incompatibles : « amorem coniugio, libertatem uinculo referebam »<sup>398</sup>.

### 3. Infériorité, humiliation et gloire versus « dedecus »

Une troisième façon de comprendre cette revendication du titre de « meretrix » ou de « concubina » se trouve dans les propos suivants tenus par Héloïse :

« Si uxoris nomen sanctius ac ualidius uidetur, dulcius michi semper extitit amice uocabulum, aut – si non indigneris – concubine uel scorti ; ut, quo me uidelicet pro te amplius humiliarem, ampliore apud te consequeretur gratiam, et sic etiam excellentie tue gloriam minus lederem »<sup>399</sup>.

Selon cet extrait, endosser la posture de l'« amica » équivaldrait à adopter une attitude d'humiliation – « pro te amplius humiliarem humiliarem » – qui irait de pair,

<sup>397</sup> À ce sujet, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 2.1.1. du chapitre II de la première partie du volet II.

<sup>398</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 157-158. « Je préférerais l'amour au mariage, la liberté aux chaînes ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.

<sup>399</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 147-152. « Si le nom d'épouse semble plus sacré et plus convenable, le mot amie m'a toujours paru plus cher, ou même – si d'aventure tu n'en n'es pas indigné – le nom de concubine ou de courtisane ; car, apparemment, plus je m'humiliais pour toi plus j'obtenais une affection auprès de toi et moins j'offensais ainsi la gloire de ton excellence ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 144.

d'une part, avec l'obtention de la « gratia » – « amplio<sup>rem</sup> apud te consequer<sup>er</sup> gratiam » – et, d'autre part, avec une conservation de la gloire d'Abélard – « excellentie tue gloriam minus lederem ». Ainsi, si l'« uxor » obtenait une récompense – « merces » – à travers la possession des biens de son époux, l'« amica » ne reçoit que le déshonneur pour la gloire de l'autre. De plus, si dans le mariage Abélard perdait l'espoir d'atteindre son statut de sage, la relation découlant de la posture de l'« amica » permet au clerc de conserver son état d'exception et d'espérer ainsi devenir un sage grâce à l'avilissement de sa partenaire.

Pour atteindre cette humiliation, Héloïse adopte une attitude d'infériorité par rapport à Abélard. Cette posture transparaît, tout d'abord, à travers le reproche qu'Héloïse adresse à son correspondant dans le passage suivant :

« Miror, unice meus, quod preter consuetudinem epistolarum – immo contra ipsum ordinem naturalem rerum –, in ipsa fronte salutationis epistolaris me tibi preponere presumpsisti : femina uidelicet uiro, uxorem marito, ancillam domino, monialem monacho et sacerdoti diaconissam, abbati abbatissam. Rectus quippe ordo est et honestus ut qui ad superiores uel ad pares scribunt, eorum quibus scribunt nomina suis antponant ; sin autem ad inferiores, precedunt scriptionis ordine qui precedunt rerum dignitate »<sup>400</sup>.

Dans cet extrait, Héloïse se présente comme inférieure à Abélard conformément à l'usage épistolaire et à l'« ordo naturalis rerum » qui servirait, d'après ces propos, d'appui à la mise en place des pratiques en vigueur dans les salutations. En effet, selon l'ordre naturel, tel qu'il est proclamé au Moyen Âge, la femme doit être considérée comme inférieure à l'homme<sup>401</sup>. Héloïse demande donc que, conformément à cet ordre, Abélard place son nom avant le sien et elle revendique ainsi une posture d'infériorité par rapport à son correspondant.

Une telle attitude se retrouve, ensuite, dans la demande faite par Héloïse d'être considérée comme la « meretrix », la « concubina » et donc, par assimilation, comme l'« amica » d'Abélard. En effet, comme le constate Casagrande, à la fin du XII<sup>ème</sup> siècle, les prostituées et les concubines ne sont pas reprises dans la classification de la gente féminine qui ne comprend que trois catégories de femmes : la vierge, la veuve et

---

<sup>400</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 1-10. « Je m'étonne, ô mon unique bien, que dès le début de ta lettre, tu oses t'adresser à moi dans un ordre contraire à l'usage épistolaire, et même à l'ordre naturel des choses, puisque tu as mis mon nom avant le tien, c'est-à-dire la femme avant l'homme, l'épouse avant l'époux, la servante avant le maître, la nonne avant le moine, la diaconesse avant le prêtre, l'abbesse avant l'abbé. L'ordre protocolaire juste voudrait que l'on mette en tête le nom de la personne à qui on écrit, si celle-ci est de même rang ou de rang supérieur ; mais lorsqu'on s'adresse à des subalternes, il faut accorder la préséance dans l'écriture à la dignité du rang ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 168-169.

<sup>401</sup> Au Moyen Âge, cette infériorité de la femme par rapport à l'homme était affirmée sur le plan théologique à partir de l'épisode d'Adam et Ève ainsi que sur le plan physique et moral en raison de la faiblesse de la femme dans ses deux domaines. Pour plus de détails sur ces principes, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage suivant : LETT D., *op. cit.*, p. 18-20 [pour l'analyse du récit d'Adam et Ève comme témoin de l'infériorité de la femme par rapport à l'homme], p. 28-30 et p. 41-42 [pour la faiblesse physique et morale de la femme en tant que marque de son infériorité sur l'homme].

l'épouse<sup>402</sup>. Ces dernières se différencient par l'usage qu'elles font de leur sexualité, mais elles sont néanmoins toutes vertueuses, car elles font chacune preuve de chasteté dans la mesure des obligations et des possibilités offertes par leur statut<sup>403</sup>. Or, comme le signale Casagrande, « seules les femmes appartenant à ces catégories présélectionnées sont [...] des femmes vertueuses ; les autres subissent une double condamnation, comme marginales et comme pécheresses »<sup>404</sup>. Ni la « meretrix » ni la « concubina » ni la « scortum » ne sont donc considérées comme des femmes vertueuses et chastes pour la simple raison que le mariage est le seul contexte qui, selon la conception médiévale, peut légitimer l'acte sexuel<sup>405</sup>. Revendiquer le titre de « meretrix » ou de « concubina » revient donc, pour Héloïse, à adopter un statut de pécheresse et de marginale et d'assumer une posture humiliante.

\*\*\*\*

Revendiquer le statut de la « meretrix » ou de la « concubina » n'est donc pas une façon pour Héloïse de réclamer telle quelle la posture de la concubine ou de la prostituée. Il s'agit plutôt d'un moyen employé pour définir ce que représente l'état de l'« amica » au vu des caractéristiques parallèles que ces statuts entretiennent. Nous définirons donc la posture de l'« amica » et la relation qu'elle implique de la façon suivante : une union libre qui rassemble deux individus pour l'affection que ceux-ci ressentent l'un pour l'autre sans qu'aucune obligation ne les lie et sans qu'une quelconque récompense ou possession ne soit attendue d'un côté comme de l'autre. Cette relation désintéressée amène les individus à faire tout ce qui est en leur pouvoir pour la gloire et le bonheur de l'autre quitte à s'humilier soi-même. Au contraire, le mariage est considéré comme une relation garantie non pas par une affection désintéressée entre les individus, mais par une logique de contrat. En tant que tel, il implique la possession des biens de l'autre qui peuvent devenir l'objet désiré par le conjoint à la place de sa personne, un certain nombre de devoirs qui réduisent la liberté des époux en les rendant dépendants l'un de l'autre et l'atteinte du « dedecus » pour l'époux en raison d'une perte de liberté.

---

<sup>402</sup> CASAGRANDE C., *op. cit.*, p. 93-95.

<sup>403</sup> Pour plus d'informations à ce sujet, nous renvoyons le lecteur au chapitre suivant dans lequel l'auteur détaille le statut de chacune de ces femmes : *Id.*, p. 87-98.

<sup>404</sup> *Id.*, p. 88.

<sup>405</sup> *Id.*, p. 93-95. L'HERMITE-LECLERCQ P., *op. cit.*, p. 228-241.

## CHAPITRE II : une nouvelle « amicitia » au sens cicéronien du terme ?

De nombreux chercheurs présentent la relation revendiquée par Héloïse comme une « amicitia » cicéronienne<sup>406</sup>. Afin d'approfondir et de vérifier cette hypothèse, nous proposons de comparer ces deux formes de relation afin d'en déterminer les ressemblances et les éventuelles différences. Pour ce faire, nous commencerons par une brève analyse de la diffusion du *De amicitia* de Cicéron afin de déterminer si cet ouvrage peut être considéré comme une source. Ensuite, nous analyserons le vocabulaire utilisé par Cicéron pour désigner l'« amicitia » en comparaison avec la terminologie employée par Héloïse pour décrire la relation découlant de la posture de l'« amica ». Finalement, nous passerons en revue les deux caractéristiques suivantes pour lesquelles nous présenterons systématiquement la pensée de Cicéron pour ensuite la comparer avec celle d'Héloïse : l'« amicitia » comme relation désintéressée par opposition à sa dérive utilitaire et la vertu comme source, moyen et fin de l'« amicitia ».

### 1. La diffusion du *De amicitia* du Ier siècle ACN au XIIIème siècle

Repérer un lien entre la pensée d'Héloïse autour du statut de l'« amica » et celle développée par Cicéron dans le *De amicitia* implique le présupposé suivant : l'auteur ou les auteurs de la *Correspondance* ont eu accès au *De amicitia* de Cicéron qui devient, dès lors, une source du recueil épistolaire. Si ces conclusions semblent être acceptées par la plupart des chercheurs, une mise au point sur la diffusion du *De amicitia* depuis l'Antiquité jusqu'au XIIIème siècle<sup>407</sup> nous semble nécessaire afin de déterminer si l'œuvre de Cicéron peut en effet être considérée comme une source de la *Correspondance* et sous quel support ce texte a pu parvenir jusqu'à l'auteur – ou aux auteurs – de ce recueil<sup>408</sup>.

---

<sup>406</sup> Par ordre chronologique et de façon non exhaustive : Gilson (GILSON E., *Héloïse et Abélard*, op. cit.), Dronke (DRONKE P., *Woman Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, op. cit.), Duby (DUBY G., *Dames du XIIe siècle I. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, op. cit.), Cartlidge (CARTLIDGE N., op. cit.) et Nouvet (NOUVET Cl., op. cit.).

<sup>407</sup> Comme nous l'avons souligné dans le chapitre sur l'authenticité de la *Correspondance*, selon les hypothèses actuelles, le recueil épistolaire aurait été rédigé une première fois au XIIème siècle avant d'être remanié durant la première moitié du XIIIème siècle. Notre parcours sur la diffusion du *De amicitia* s'arrêtera donc à cette dernière période.

<sup>408</sup> Pour réaliser cette mise au point, nous nous sommes basés sur les ouvrages et articles suivants : CAVAGNA M., « L'amicizia secondo Jean de Vignay, ovvero l'arte di tradurre – Malino – Cicerone nel 1330 », dans *Mélanges en l'honneur du Professeur Alessandro Vitale Brovarone*, Paris, Garnier. (À paraître). FOLLON J. et McEVOY J., « Introduction : la philosophie de l'amitié, de la période patristique à la Renaissance », dans *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2003, p. 9-77. FREDOUILLE J.-Cl et ZEHNACKER H., *Littérature latine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 94. MEWS C.-J., « Cicero and the Boundaries of Friendship in the twelfth century », dans *Viator*, 38/2, 2007, p. 369-384. PETRE H., *Caritas : étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1948. POWELL J.-G.-F., « Laelius de Amicitia », dans REYNOLDS L.-D (éd.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 121-124. SERE B., *Penser*

En 44 ACN, Cicéron rédige un traité dans lequel il développe une réflexion sur la question de l'amitié. Cet ouvrage porte le titre *De amicitia* ou *Laelius* du nom du personnage auquel Cicéron cède la parole. En effet, conformément à la forme du dialogue que cet auteur emploie dans nombre de ses écrits<sup>409</sup>, Cicéron rapporte dans son ouvrage la discussion que le sage, Caius Laelius<sup>410</sup>, eut avec Scaevola<sup>411</sup> et Caius Fannius<sup>412</sup> sur le thème de l'« amicitia » quelques jours après la mort de son ami, Scipion l'Émilien aussi appelé Scipion le second Africain<sup>413</sup>. Selon les dires de Cicéron, cette conversation lui aurait été rapportée par Scaevola :

« Il [Scaevola] causait beaucoup ; un jour, en particulier, je m'en souviens, il était chez lui, assis dans un hémicycle, selon sa coutume ; je me trouvais là, ainsi que quelques-uns de ses plus familiers ; la conversation tomba sur le sujet dont tout le monde parlait alors. Vous vous souvenez certainement, Atticus, vous qui avez été si lié avec Publius Sulpicius, que celui-ci, étant tribun du peuple, montra une haine mortelle contre Quintus Pompeius, alors consul, qui avait été son ami très intime ; vous n'avez pas oublié quels furent alors dans le public l'étonnement et le regret. Scévola, donc, ayant eu l'occasion de rappeler ce fait, nous rapporta ensuite la conversation que Lélius avait eue au sujet de l'amitié, avec lui et avec son autre gendre, Caius Fannius, fils de Marcus, quelques jours après la mort de Scipion l'Africain. J'ai gravé dans ma mémoire les pensées exprimées dans cet entretien ; et je les expose ici à ma manière. J'ai, pour ainsi dire, mis en scène les personnages eux-mêmes, pour n'avoir pas à intercaler trop souvent "dis-je", "dit-il" et pour qu'on pût croire assister à la conversation »<sup>414</sup>.

---

*l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007. TURCAN-VERKERK A.-M., « Langue et littérature latines du Moyen Âge », dans *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE), section des sciences historiques et philologiques. Résumé des conférences et travaux*, 141, 2011, p. 128-147.

<sup>409</sup> Le *De oratore* ainsi que le *De Republica* repoduisent cette structure.

<sup>410</sup> Caius Laelius, dit « le sage » de son « cognomen », nait en 190 et meurt après 129 ACN. Laelius était un partisan de la philosophie stoïcienne. Il a également occupé certaines charges politiques comme celle de préteur en 145 et celle de consul en 144. Il est connu pour son amitié avec Scipion l'Émilien. (ELVERS K.-L., « Laelius [I, 2] L., C. », dans *P. N.*, vol. 7, 2005, col. 165-166).

<sup>411</sup> Quintus Mucius Scaevola Augur nait vers 170 et meurt en 87 ACN. Il était le beau-fils de Caius Laelius après avoir épousé la fille de ce dernier, Laelia. Scaevola a été augure, charge d'où lui vient son « cognomen ». Il a également occupé différentes charges politiques comme celle de préteur de la province d'Asie en 120 et celle de consul en 117. (ELVERS K.-L. et TOMASZ G., « Mucius [I 8] M. Scaevola, Q. ('Augur') », dans *P. N.*, vol. 9, 2006, col. 257-258. STROTHMANN M., « Laelia », dans *P. N.*, vol. 7, col. 164).

<sup>412</sup> Caius Fannius Strabo est connu pour ses charges politiques de préteur vers 164 ACN et de consul au côté de Marcus Valérius Messalla en 161 ACN. (ELVERS K.-L., « Fannius [I 6] F. Strabo, C. », dans *P. N.*, vol. 5, 2004, col. 351).

<sup>413</sup> Publius Cornelius Scipio Aemilianus Africanus Numantinus nait vers 185-184 et meurt en 129 ACN. Il est le fils de Lucius Aemilius Paulus, mais il a été adopté par Cornelius Scipio Publius. En 147, il devient consul sans avoir parcouru le « cursus honorum » avant d'être élu une nouvelle fois à ce poste en 134. Il est également connu pour ses exploits militaires. En 146, il détruit complètement Carthage. Suite à cette victoire, il a été surnommé le « second Africain ». Il a également mené le siège de Numance d'où son surnom « Numantinus ». (ELVERS K.-L., « Conelianus Fannius [I 70] C. Scipio Aemilianus Africanus (Numantinus), P. », dans *P. N.*, vol. 3, 2003, col. 819-821).

<sup>414</sup> CIC., *Lael.*, I, 2. « Cum saepe multa, tum memini domi in hemicyclo sedentem, ut solebat, cum et ego essem una et pauci admodum familiares, in eum sermonem illum incidere, qui tum fere multis erat in ore. Meministi enim profecto, Attice, et eo magis, quod P. Sulpicio utebare multum, cum is, tribunus plebis,

Bien que ce traité puisse être rangé parmi les œuvres philosophiques de Cicéron, il est important de ne pas négliger sa dimension politique. Dans le *De amicitia*, Cicéron propose un modèle de relation basé sur la vertu<sup>415</sup>, sur une affection mutuelle et sur une entente dans tous les domaines<sup>416</sup>. Il promeut cet idéal relationnel dans le cadre privé, mais également dans la sphère politique qui doit donner une place aux liens d'« amicitia » entre ses membres. Ainsi, l'action dirigée par la course au pouvoir personnel et par la recherche de privilèges individuels devrait laisser sa place à la vertu et aux idéaux de la Rome républicaine sur lesquels doivent s'entendre les acteurs de cette communauté<sup>417</sup>. Comme l'indique Mews, à côté de sa dimension philosophique, « the friendship Cicero advocates is political, between men, and based on moral virtue »<sup>418</sup>.

Durant les IV<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles, les Pères latins – comme Ambroise de Milan<sup>419</sup> et saint Augustin – s'appuient sur le texte de Cicéron afin de développer leur propre réflexion autour de la question de l'amitié et de la charité chrétienne<sup>420</sup>. Dans ce cadre, ce n'est pas tellement la dimension politique de la pensée cicéronienne qui retient l'attention des chrétiens, mais plutôt le caractère philosophique de l'œuvre. C'est donc sous une image christianisée et dépourvue de toute influence politique que les idées de Cicéron vont se transmettre aux élites lettrées du Moyen Âge par l'intermédiaire des trois supports suivants.

La pensée du *De amicitia* est, tout d'abord, diffusée grâce à la grande popularité des Pères de l'Église latine. Leurs œuvres sont abondamment copiées et elles permettent une diffusion de la reprise chrétienne de la pensée cicéronienne. À côté de ces textes, d'autres auteurs récupèrent, au cours des siècles, les idées de Cicéron et participent à leur diffusion. Durant la période carolingienne, peu d'innovations sont à noter par rapport à la pensée des Pères de l'Église. Aux XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles, au contraire, la réflexion sur l'amitié et sur la charité prend un nouvel envol et de nombreux ouvrages abordent ces

---

capitali odio a Q. Pompeio, qui tum erat consul, dissideret, quocum coniunctissime et amantissime uixerat, quanta esset hominum uel admiratio uel querela. Itaque tum Scaeuola, cum in eam ipsam mentionem incidisset, exposuit nobis sermonem Laelii de amicitia, habitum ab illo secum et cum post altero genero, C. Fannio, Marci filio, paucis diebus post mortem Africani. Eius disputationis sententias memoriae mandauit, quas hoc libro exposui arbitrato meo : quasi enim ipsos induxi loquentes, ne "inquam" et "inquit" saepius interponeretur, atque ut tamquam a praesentibus coram haberi sermo uideretur ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 4.

<sup>415</sup> CIC., *Lael.*, VI, 20. « Sine uirtute amicitia esse ullo pacto potest ». « Sans vertu, toute amitié est impossible ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 14.

<sup>416</sup> CIC., *Lael.*, VI, 20. « Est enim amicitia nihil aliud, nisi omnium diuinarum humanarumque rerum cum beniuolentia et caritate consensio ». « L'amitié n'est autre chose que l'accord sur toutes les choses [divines et] humaines, accompagné de bienveillance et d'affection ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 13.

<sup>417</sup> MEWS C.-J., « Cicero and the Boundaries of Friendship in the twelfth century », *op. cit.*, p. 370-372. PETRE H., *op. cit.*, p. 34-40.

<sup>418</sup> MEWS C.-J., « Cicero and the Boundaries of Friendship in the twelfth century », *op. cit.*, p. 372.

<sup>419</sup> Ambroise de Milan, connu aussi sous le nom de saint Ambroise, naît en 339 à Trèves et meurt en 397 à Milan où il était évêque depuis 374. Il est compté parmi les Pères de l'Église latine. (HADOT P., « Ambroise de Milan », dans *Universalis*, corpus 1, p. 1022-1023).

<sup>420</sup> En ce qui concerne la reprise de l'« amicitia » cicéronienne dans le développement d'une réflexion chrétienne autour de la charité, nous renvoyons le lecteur au chapitre I de la troisième partie du volet II.

thématiques en puisant dans la pensée de Cicéron. Parmi ces auteurs, on compte en particulier Bernard de Clairvaux<sup>421</sup>, Aelred de Rievaulx<sup>422</sup> et Pierre de Blois<sup>423</sup>.

Ensuite, le *De amicitia* poursuit également sa transmission par la voie des manuscrits<sup>424</sup>. Telle que nous la conservons actuellement, la tradition manuscrite se divise en deux familles –  $\alpha$  et  $\beta$  – qui remontent toutes les deux à un archétype perdu. Les plus anciens témoins de cette tradition remontent au IX<sup>e</sup> siècle pour la famille  $\alpha$  et au X<sup>e</sup> siècle pour le groupe  $\beta$ . Durant le XII<sup>e</sup> siècle, l'intérêt pour ce texte ne cesse d'augmenter et le nombre de témoins du *De amicitia* augmente dans les deux familles de manuscrits. De plus, un rapprochement s'opère entre la tradition manuscrite du *De amicitia* et celle d'une autre œuvre de Cicéron, le *De senectute*. En effet, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, ces deux œuvres sont diffusées presque systématiquement côte à côte dans les manuscrits au vu de leur proximité philosophique et formelle<sup>425</sup>. Ainsi, bien que le *De senectute* jouisse d'une popularité plus grande, sa diffusion au côté du *De amicitia* assure la transmission et la découverte de ce second texte.

Finalement, la diffusion du *De amicitia* est assurée par les florilèges. Parmi ceux-ci, on compte notamment le *Florilegium gallicum* dont le plus ancien témoin remonte au milieu du XII<sup>e</sup> siècle. Ce florilège rassemble des citations classées par auteur et par œuvre avec une organisation thématique. Parmi ces auteurs, le *Florilegium gallicum* comporte des citations de Cicéron extraites du *De amicitia*<sup>426</sup>.

\*\*\*\*

Au vu de la diffusion importante du *De amicitia* durant le XII<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, nous pouvons supposer que le/les auteurs de la *Correspondance* ont eu accès à ce texte qui peut donc être considéré comme une source. Nous signalerons, en particulier, que, si l'hypothèse d'un échange épistolaire authentique entre Héloïse et Abélard suivi d'une réécriture par ce dernier est soutenue, une citation du *De amicitia* dans le *Sic et non* apporte la preuve qu'Abélard connaissait en effet le texte ou, au moins, la pensée de

---

<sup>421</sup> Bernard de Clairvaux développe cette réflexion dans les deux ouvrages suivants : le *De gradibus humilitatis* (1125) et le *De diligendo Deo* (1127). (GILSON E., *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Éditions J. Vrin, 1947).

<sup>422</sup> Aelred de Rievaulx naît en 1110 et meurt en 1167. Il a été moine cistercien avant de devenir successivement abbé de Revesby et abbé de Rievaulx. C'est sous cette charge qu'il développe entre 1164 et 1167 sa réflexion sur l'amitié et la charité chrétienne dans le *De spirituali amicitia*. (BOQUET D., *L'ordre de l'affect au Moyen Âge : autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales, 2005. « Aelred de Rievaulx », dans *Universalis*, thesaurus index 1, p. 43).

<sup>423</sup> Pierre de Blois naît vers 1130 à Blois et décède vers 1200. Il engage sa pensée sur l'amitié dans son *De amicitia Christiana* vers 1185-1195. (DAVY M.-M., *Un traité de l'amour du XII<sup>e</sup> siècle : Pierre de Blois*, Paris, E. De Boccard, 1932, p. 13-31).

<sup>424</sup> Pour une description de la tradition manuscrite du *De amicitia*, nous renvoyons le lecteur à l'article suivant : POWELL J.-G.-F., *op. cit.*, p. 121-124.

<sup>425</sup> Dans son prologue au *De amicitia*, Cicéron souligne le parallèle qu'il existe entre ces œuvres notamment de par leur construction commune sous la forme d'un dialogue mené par une figure historique (CIC., *Lael.*, I, 4-5).

<sup>426</sup> CAVAGNA M., *op. cit.*

Cicéron<sup>427</sup>. Quant à Héloïse, bien que, comme pour Abélard, aucune des lettres qui lui sont attribuées ne comportent de citation explicite du *De amicitia*, son statut d'élève auprès d'Abélard peut laisser supposer qu'elle eut connaissance de ce texte par l'intermédiaire de son maître. Pour ce qui est du support de transmission du texte, nous n'avons trouvé aucune indication à ce sujet. Les auteurs de la *Correspondance* auraient donc pu accéder à la pensée du *De amicitia* par le biais des Pères de l'Église, d'auteurs connexes, d'un manuscrit ou encore d'un florilège comme le *Florilegium gallicum*<sup>428</sup>.

## 2. Terminologie de l'« amicitia » de Cicéron à Héloïse

### 2.1. Quelle terminologie Cicéron utilise-t-il pour désigner l'affection constitutive de l'« amicitia » ?

Comme le signale Petre, chez Cicéron, le terme « amicitia » ne renvoie pas à l'affection qui unit les deux « amici ». En effet, « le mot *amicitia* lui-même [...] sert seulement à exprimer l'idée d'un certain genre de relation »<sup>429</sup>. Quant à l'affection, elle est désignée, le plus couramment, par les deux mots suivants : « caritas » et « amor ».

Le vocable « caritas » est utilisé par Cicéron comme équivalent nominal au verbe « diligere »<sup>430</sup>. Ce nom provient de l'adjectif « carus, a, um » qui comprend les deux sens suivants : « ce qui est cher, ce qu'on chérit » et « ce qu'on estime à un haut prix, ce à quoi l'on attribue une grande valeur ». Cet adjectif englobe ainsi, d'une part, l'idée de tendresse et d'affection et, d'autre part, l'idée d'estime et de cherté<sup>431</sup>. Chez Cicéron, le terme de « caritas » désigne donc un sentiment d'affection qui a pour objet une personne que l'on estime particulièrement au vu de la vertu qui la caractérise<sup>432</sup>. Quant au verbe « diligere », que le terme « caritas » traduit, il a pour sens premier « prendre de côté, choisir », d'où, par extension, les significations dérivées suivantes : « distinguer »,

<sup>427</sup> ABÉLARD, *Sic et non*, CXXXVIII. (CIC., *Lael.*, V, 19-20). « Idem in libro De amicitia : Praestat amicitia propinquitatem, quod ex propinquitatem benevolentiam tolli potest, ex amicitia non potest. Sublata enim benevolentia amicitiae nomen tollitur, propinquitatis manet. Quanta autem vis amicitiae sit, ex hoc intelligi maxime potest, quod ex societate instituta generis humani, quam conciliauit ipsa natura, ita contracta est res et adducta in augustum, ut omnis charitas aut inter duos aut inter paucos iungeretur. Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium diuinarum humanarumque rerum cum benevolentia et charitate consensus. Qua quidem haud scio an, excepta sapientia, quidquam melius sit hominibus a diis immortalibus datum ». Cité d'après PL, 178, 1576B. Cette citation est relevée par Mews dans l'article suivant : MEWS C.-J., « Cicero and the Boundaries of Friendship in the twelfth century », *op. cit.*, p. 380. Cette recherche est également évoquée par Turcan-Verkerk (TURCAN-VERKERK A.-M., *op. cit.*, p. 134).

<sup>428</sup> Comme le rapporte Turcan-Verkerk, le passage du *De amicitia* qui est repris dans le *Sic et non* est également cité dans le *Florilegium gallicum*. De plus, selon Mews, cet extrait du *De amicitia* ne serait pas couramment cité par les auteurs du XII<sup>e</sup> siècle. Pour Mews, Abélard aurait donc pu puiser cette citation dans le *Florilegium gallicum* bien que cette théorie suppose une révision de la date de rédaction de ce florilège. En effet, les chercheurs datent actuellement ce texte de la moitié du XII<sup>e</sup> siècle, tandis que le *Sic et non* aurait été rédigé vers 1121. (TURCAN-VERKERK A.-M., *op. cit.*, p. 134).

<sup>429</sup> PETRE H., *op. cit.*, p. 39.

<sup>430</sup> *Id.*, p. 31.

<sup>431</sup> « Carus, a, um », dans ERNOUT A et MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1979, p. 102-103.

<sup>432</sup> Le mot « caritas » est attesté en ce sens dans les passages suivants du *De amicitia* : CIC., *Lael.*, V, 20 ; VI, 20 ; VIII, 27, 28 ; IX, 32 ; XIII, 46 ; XIV, 50 ; XV, 52 ; XVII, 61 ; XIX, 70.



« estimer » et « aimer [d'une affection fondée sur le choix et la réflexion] »<sup>433</sup>. « Diligere » et son équivalent nominal « caritas » peuvent ainsi être employés pour désigner l'affection ressentie envers une personne particulière qui est choisie et distinguée des autres au vu de l'estime qui lui est portée.

Cicéron utilise également le terme « amor » qui recouvre deux significations principales. Tout d'abord, ce mot renvoie à la passion amoureuse – les « libidinosi amores » – qui est rejetée au vu de son incompatibilité avec une vie de vertu et au vu des troubles que cet état entraîne<sup>434</sup>. Ensuite, Cicéron emploie le mot « amor » pour désigner l'affection qui naît entre deux individus et qui est tout à fait compatible avec une vie de vertu. C'est dans ce dernier sens que le mot peut renvoyer à l'affection caractéristique de la relation d'« amicitia »<sup>435</sup>. Dans cette logique, Cicéron souligne régulièrement le lien étymologique entre les mots « amicitia » et « amor »<sup>436</sup> comme dans les deux passages suivants : « Amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam »<sup>437</sup> et « ex quo exardescit siue amor siue amicitia ; utrumque enim dictum est ab amando »<sup>438</sup>. De plus, un relevé des occurrences des termes « amor » et « caritas » permet de constater que le mot « amor » est seulement utilisé une fois de plus que le mot « caritas ». Par contre, à partir d'un même relevé effectué pour les occurrences des équivalents verbaux de ces deux noms, « amare »<sup>439</sup> et « diligere »<sup>440</sup>, Petre constate qu'« il y a environ quatre fois plus d'exemples de *diligere* que d'*amare* »<sup>441</sup>.

---

<sup>433</sup> « Diligo, is, ere, lexi, lectum », dans Gaffiot, p. 533.

<sup>434</sup> Sur ce point, Cicéron se place dans la lignée des stoïciens qui rejettent les passions. En effet, ces dernières sont considérées comme des troubles de l'âme – « perturbationes animi » – qui résultent d'un dérèglement temporaire de la raison. Dans cet état, non seulement l'individu s'éloigne de l'état d'« ataraxia », mais cette perte de la raison l'amène également à commettre des actions jugées amORAles vu qu'elles échappent à l'instance rationnelle. Afin d'être exempt de toute forme de passion, le sage stoïcien doit donc constamment agir en accord avec sa raison.

<sup>435</sup> Le mot « amor » est attesté en ce sens dans les passages suivants du *De amicitia* : CIC., *Lael.*, VIII, 26, 27 ; IX, 29, 31, 32, 33 ; XI, 36 ; XIV, 48, 51 ; XXI, 81 ; XXVII, 100.

<sup>436</sup> Cicéron souligne également ce lien dans son traité *De natura deorum* (CIC., *Nat.*, I, 44.) : « carum ipsum uerbum est amoris ; ex quo amicitiae nomen est ductum ». « Jusque-là qu'on chérit ce mot d'*amour* [sic], d'où l'amitié tire son nom ». Cité et traduit d'après *Œuvres complètes de Cicéron*, avec la traduction en français, publiée sous la direction de NISARD M., t. 4, Paris, Didot, 1869, p. 107.

<sup>437</sup> CIC., *Lael.*, VIII, 26. « L'amour, qui donne à l'amitié son nom, est la cause principale qui fait nouer les relations de bienveillance ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 17.

<sup>438</sup> CIC., *Lael.*, XXVII, 100. « De là s'enflamme ou l'amour, ou l'amitié ; car ces deux mots viennent d'"aimer" ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 52.

<sup>439</sup> Le verbe « amare » est attesté dans les passages suivants du *De amicitia* : CIC., *Lael.*, III, 10 ; VIII, 27 ; XIV, 49 ; XVI, 59, 60 ; XXVII, 100, 102. Nous ajouterons à ces occurrences les deux adjectifs « amans, amantis » et « amabilis, is, e » respectivement attestés en CIC., *Lael.*, I, 2 et en CIC., *Lael.*, VIII, 28 ; XIV, 51.

<sup>440</sup> Le verbe « diligere » est attesté dans les passages suivants du *De amicitia* : CIC., *Lael.*, VIII, 28 ; IX, 29, 30, 32 ; XIV, 50 ; XV, 52, 53 ; XVI, 56, 60 ; XX, 73, 74 ; XXI, 78, 79, 80, 81 ; XXII, 82, 85 ; XXVII, 100, 101. L'adjectif « diligens, diligentis » est attesté dans les passages suivants : CIC., *Lael.*, II, 7 ; XVII, 62.

<sup>441</sup> PETRE H., *op. cit.*, p. 39, note 6.

## 2.2. Quelle terminologie Héloïse utilise-t-elle pour désigner l'affection constitutive de l'« amicitia » ?

Dans les deux premières lettres qui lui sont attribuées, Héloïse emploie différents mots pour décrire son affection envers Abélard. Dans ce paragraphe, nous réaliserons un relevé de ces termes qui sont tantôt utilisés par Cicéron et tantôt typiques de l'écriture des lettres dites d'Héloïse. Pour chacun de ces termes, nous présenterons les occurrences présentes dans le plaidoyer contre le mariage et dans les deuxième et quatrième lettres de la *Correspondance* afin de montrer en quoi ces mots permettent de présenter l'affection qu'Héloïse éprouve envers Abélard comme une « caritas » analogue à celle d'où naît l'« amicitia ».

### 2.2.1. « Carus » et « dulcis »

Héloïse emploie à cinq reprises l'adjectif « carus » pris tantôt au comparatif<sup>442</sup>, tantôt au superlatif<sup>443</sup> et une fois l'adverbe « kare » au comparatif<sup>444</sup>. L'adjectif « carus » est utilisé par Héloïse au comparatif pour qualifier la posture de l'« amica » en contraste avec celle de l'« uxor » comme le rapporte Abélard dans l'*Historia Calamitatum* : « addebat [...] quam sibi carius existeret, michique honestius amicam dici quam uxorem ut me ei sola gratia conseruaret, non uis aliqua uinculi nuptialis constringeret »<sup>445</sup> ; et comme Héloïse le rappelle elle-même dans sa première lettre : « karius michi et dignius uideretur tua dici meretrix quam illius imperatrix »<sup>446</sup>. En présentant le statut de l'« amica » ou celui de la « meretrix » comme « carius » par comparaison avec le titre d'« uxor » ou d'« imperatrix », Héloïse signale donc qu'elle accorde plus de prix au statut de l'« amica » qu'à celui de l'« uxor ». De plus, nous pouvons penser que l'utilisation de cet adjectif fournit également des informations sur la nature des sentiments d'Héloïse envers Abélard : cette dernière accorde plus d'estime au statut de l'« amica », car il reflète une affection envers une personne plus estimée que les autres. Cette extension sémantique est confirmée, d'une part, par l'occurrence de l'adverbe « kare » au comparatif pour qualifier la nature des sentiments d'Héloïse envers Abélard<sup>447</sup>, et, d'autre part, par la triple occurrence de « karissime » pour présenter Abélard comme une personne à laquelle elle accorde une valeur particulière<sup>448</sup>. Par l'utilisation de l'adjectif « karus » et de l'adverbe « kare », Héloïse revendique donc la posture de l'« amica » par rapport à celle de

---

<sup>442</sup> HC, 529. HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 161-162.

<sup>443</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 127 ; IV, 222.

<sup>444</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 7.

<sup>445</sup> HC, 528-532. « Enfin, elle ajoutait combien il serait plus cher pour elle et plus honorable pour moi qu'elle soit appelée mon amie plutôt que mon épouse pour que la seule amitié me garde auprès d'elle et non pour qu'une quelconque force des liens nuptiaux m'enchaîne à elle ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 72-73.

<sup>446</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 161-162. « Il m'aurait paru plus cher et plus digne d'être appelée ta courtisane que son impératrice ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.

<sup>447</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 5-8. « Quam ex ipsa statim tituli fronte uestram esse considerans, tanto ardentius eam cepi legere quanto scriptorem ipsum karius amplector ». « Un premier regard sur la suscription m'apprit qu'elle était de toi, je l'empressai d'autant plus volontiers de la lire que je chéris son auteur ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 136-137.

<sup>448</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 127 ; IV, 17, 222.

l'« uxor » tout en réclamant un lien analogue à l'« amicitia » avec un homme qu'elle estime plus que les autres.

Ensuite, Héloïse use de l'adjectif « dulcius » pour qualifier le statut de l'« amica » en comparaison avec celui de l'« uxor » : « si uxoris nomen sanctius ac ualidius uidetur, dulcius michi semper extitit amice uocabulum, aut – si non indigneris – concubine uel scorti »<sup>449</sup>. Cette utilisation nous semble analogue à celle de l'adjectif « carius ». En effet, si le mot « dulcis » permet de qualifier une chose ou une personne de « douce » ou d'« agréable », quand il est placé au comparatif, ce terme obtient un sens d'élection et de prix : ce n'est plus une personne agréable, mais plus agréable que les autres. En ce sens, cet adjectif peut être traduit par les termes « cher » ou « chéri » au même titre que l'adjectif « carus »<sup>450</sup>.

### 2.2.2. « Diligere », « caritas » et « amare », « amor »

Comme Cicéron, Héloïse utilise également le verbe « diligere » sous sa forme adjectivale : deux fois au superlatif – « dilectissime »<sup>451</sup> – et une fois à la forme positive – « dilecte »<sup>452</sup>. Comme pour l'adjectif « karissime », ces apostrophes adressées à Abélard permettent de présenter cet homme comme l'objet d'une affection relevant de la « caritas ». Au contraire, l'équivalent nominal du verbe « diligere », à savoir le nom « caritas », est complètement absent des lettres d'Héloïse.

Quant au nom « amor », celui-ci apparaît dans les lettres d'Héloïse pour différents emplois sémantiques. Tout d'abord, ce mot permet de désigner la concupiscence à laquelle les deux correspondants se sont livrés avant leur entrée en religion<sup>453</sup>. Dans ce cas, le sens de ce terme correspond aux « libidinosi amores » que Cicéron présentait comme contraires à la vertu et donc comme incompatibles avec l'« amicitia ». Ensuite, le terme « amor » est également employé pour désigner l'affection qu'Héloïse ressent pour Abélard<sup>454</sup>. En ce sens, le mot « amor » devient, comme chez Cicéron, un synonyme de la « caritas ». Finalement, Héloïse utilise le nom « amor » pour désigner l'affection que les chrétiens ressentent envers Dieu<sup>455</sup>. Néanmoins dès qu'il s'agit d'appliquer cet amour

---

<sup>449</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 147-150. « Si le nom d'épouse semble plus sacré et plus convenable, le mot amie m'a toujours paru plus cher, ou même – si d'aventure tu n'en n'es pas indigné – le nom de concubine ou de courtisane ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 144.

<sup>450</sup> « Dulcis, is, e », dans *Gaffiot*, p. 568.

<sup>451</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 4-5, 258.

<sup>452</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 256.

<sup>453</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 98-101. « Dum enim solliciti amoris gaudiis frueremur et – ut turpiore sed expressiore uocabulo utar – fornicationi uaccaremus, diuina nobis seueritas pepercit ». « Car tant que nous nous adonnions avec ferveur aux plaisirs de l'amour – ou, pour employer une expression plus crue mais plus exacte, lorsque nous nous livrions à la fornication –, la vengeance divine nous a épargnés ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 174-175.

<sup>454</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 120 [pour désigner l'affection de la communauté des moniales envers Abélard], 126, 140, 157 [pour désigner l'affection d'Héloïse envers Abélard], 231 [pour désigner l'affection qu'Héloïse souhaiterait qu'Abélard entretienne à son égard], 260 [pour désigner les sentiments qui les ont réunis en contraste avec la « libido »].

<sup>455</sup> L'expression « amor Dei » apparaît dans l'extrait suivant du plaidoyer contre le mariage (*HC*, 477-479) : « Quod nunc igitur apud nos amore Dei sustinent qui uere monachi dicuntur, hoc desiderio philosophie qui nobiles in gentibus extiterunt philosophi ». « Ainsi, ceux parmi nous qui méritent réellement le nom de

spirituel à sa propre situation, elle le rejette en affirmant, par contraste, son affection pour Abélard. Elle déclare ainsi :

« Nulla michi super hoc merces expectanda est a Deo, cuius adhuc amore nichil me constat egisse »<sup>456</sup>.

Ou encore :

« Sed frustra istud preceedit, ubi illud non succedit, sicut scriptum est : "Declina a malo, et fac bona." Et frustra utrumque geritur quod amore Dei non agitur. In omni autem – Deus scit ! – vite mee statu, te magis adhuc offendere quam Deum uereor, tibi placere amplius quam ipsi appeto. Tua me ad religionis habitum iussio, non diuina traxit dilectio »<sup>457</sup>.

L'amour qu'Héloïse ressent pour Abélard se présente donc comme une affection exclusive qui ne peut s'étendre à Dieu et qui demeure donc dans l'espace profane malgré le statut de religieuse d'Héloïse. À côté de ces occurrences auxquelles il est possible d'attribuer un sens particulier, d'autres sont plus difficiles à interpréter. Dans ces cas, le mot « amor » nous semble désigner un sentiment général sans qu'il soit possible de définir s'il s'agit d'une affection tendue vers la concupiscence ou vers la vertu et donc si ce terme renvoie aux « libidinosi amores » ou à la « caritas »<sup>458</sup>. Quant au verbe « amare », il n'est nullement attesté dans les deux premières lettres d'Héloïse ou dans le plaidoyer contre le mariage.

### 2.2.3. « Solus » et « unicus »

À côté de ces termes équivalents à ceux présent dans le *De amicitia* de Cicéron, Héloïse use des adjectifs « solus » et « unicus » qui nous semblent également appartenir au champ sémantique de la « caritas ». En effet, quand ils permettent de qualifier Abélard ou de désigner la posture qu'Héloïse occupe auprès de ce dernier, ces termes soulignent la valeur unique que l'autre représente pour celui qui s'exprime. En ce sens, ces mots renvoient à la « caritas » ressentie pour un être que l'on estime plus que les autres en vertu de sa valeur unique.

Héloïse emploie à treize reprises l'adjectif « solus » pour qualifier Abélard<sup>459</sup>. Dans neuf de ces occurrences, Héloïse confère à Abélard une place à part entière en tant que

---

moine supportent, pour l'amour de Dieu, ce que les plus nobles parmi les philosophes anciens supportaient par amour de la philosophie ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 70-71.

<sup>456</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 243-245. « Je ne puis rien attendre de la faveur divine, car je n'ai encore rien fait, cela est évident, par amour de Dieu ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 150-151.

<sup>457</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 244-251. « Toutefois c'est en vain que l'on ferait l'un si on ne tendait pas aussi vers l'autre, ainsi qu'il est écrit : "Détourne-toi du mal et fais le bien." Et c'est aussi en vain que l'on ferait l'un et l'autre, si l'on n'agissait pas par amour de Dieu. Mais Dieu le sait ! – en tout ce que je fais, j'ai plus peur de t'offenser toi que d'offenser Dieu, et je souhaite davantage te plaire à toi qu'à lui. C'est sur tes ordres que j'ai pris le voile et non par amour de Dieu ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 182-183.

<sup>458</sup> HC, 517-518, 538. HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 207, 205 ; IV, 95.

<sup>459</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 76-78, 87, 132-135, 140, 220 ; IV, 116-117.

créateur terrestre d'un nouveau jardin<sup>460</sup>, en tant que seul individu capable de la blesser et de la guérir<sup>461</sup> et en tant qu'unique destinataire de ses sentiments<sup>462</sup>. Quant à l'adjectif « unicus », Héloïse l'utilise deux fois afin de se désigner comme unique pour Abélard<sup>463</sup> et sept fois afin de qualifier ce dernier<sup>464</sup>. Sur ces sept dernières occurrences, cinq se présentent comme des apostrophes équivalentes à celles formées par les adjectifs « carus »<sup>465</sup> et « dilectus »<sup>466</sup> et dans une d'entre elles Héloïse présente Abélard comme son « unicus possessor »<sup>467</sup>.

\*\*\*\*\*

Ce relevé permet de mettre en évidence l'usage d'une même terminologie dans le *De amicitia* de Cicéron et dans le plaidoyer contre le mariage ainsi que les deux premières lettres d'Héloïse. De plus, nous avons pu constater que, si chez Cicéron l'« amicitia » se présente comme une forme de relation basée sur une « caritas », c'est-à-dire sur une affection envers un individu que l'on estime particulièrement, Héloïse attribue cette même valeur, d'une part, à Abélard en le qualifiant de « carus », « dulcius », « solus » et « unicus » et, d'autre part, au statut d'« amica » par opposition avec la posture de l'« uxor ». Cette première étude terminologique semble donc confirmer non seulement le rapprochement opéré par les chercheurs entre la relation revendiquée par Héloïse et l'« amicitia » cicéronienne, mais aussi, l'incompatibilité entre cette relation et le mariage.

<sup>460</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 76-78. « Huius quippe loci tu post Deum solus es fundator, solus huius oratorii constructor, solus huius congregationis edificator ». « Tu es, en effet, après Dieu l'unique fondateur de ces murs, le seul architecte de cet oratoire, l'unique créateur de cette congrégation ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 140-141.

<sup>461</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 132-135. « Non utique ab alio, sed a te ipso, ut, qui solus es in causa dolendi, solus sis in gratia consolandi. Solus quippe es qui me contristare, qui me letificare seu consolari ualeas ». « Je ne les attends de personne d'autre que toi, car toi, l'unique raison de ma douleur, tu es aussi le seul à pouvoir m'apporter la grâce de la consolation. Toi seul qui peux m'affliger, peux seul m'apporter la grâce du réconfort ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.

<sup>462</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 138-143. « Et quod maius est dictuque mirabile, in tantam uersus est amor insaniam, ut quod solum appetebat, hoc ipse sibi sine spe recuperationis auferret, cum ad tuam statim iussionem tam habitum ipsa quam animum immutarem, ut te tam corporis mei quam animi unicum possessorem ostenderem ». « Ce qui est plus extraordinaire encore, c'est que ma passion s'est muée en une telle folie que j'ai accepté de perdre, sans le moindre espoir de le retrouver, l'unique objet de mes désirs, quand j'ai changé d'habit et donc de cœur, afin de prouver que toi seul étais le maître, tant de mon cœur que de mon corps ». (Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145). HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 217. « Quem autem animum in te semper habuerim, solus qui expertus es iudicare potes ». « Ce que furent toutefois mes sentiments pour toi, toi seul qui les as éprouvés peux en juger ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 148-149.

<sup>463</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 113 ; IV, 1

<sup>464</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 12, 143, 277 ; IV, 1, 2, 54, 33.

<sup>465</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 12, 277 ; IV, 2, 54, 33.

<sup>466</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 4-5, 256, 258.

<sup>467</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 143.

### 3. Les caractéristiques de l'« amicitia » chez Cicéron et chez Héloïse

Si le *De amicitia* peut être considéré comme une source de la *Correspondance* et si la terminologie employée dans les lettres d'Héloïse est analogue à celle de Cicéron dans le *De amicitia*, l'interrogation suivante demeure : la relation qu'Héloïse revendique envers Abélard présente-t-elle des caractéristiques analogues à celles de l'« amicitia » cicéronienne ? Pour répondre à cette question, nous nous focaliserons sur les deux traits suivants qui nous semblent définitoires de la façon dont Cicéron conçoit cette forme de relation : l'« amicitia » désintéressée en contraste avec sa dérive utilitaire et la vertu comme source, moyen et fin de l'« amicitia ». Pour chacun de ces éléments, nous présenterons en quelques mots la pensée de Cicéron pour ensuite la comparer avec la relation qu'Héloïse revendique envers Abélard telle que nous l'avons définie dans la première partie de ce chapitre. Après ces deux caractéristiques, nous évoquerons un dernier trait constitutif de la relation qu'Héloïse revendique envers Abélard. Cet élément nous permettra de rapprocher la pensée d'Héloïse non plus tellement de la pensée de Cicéron dans le *De amicitia*, mais plutôt de la réflexion globale que les penseurs antiques – comme Cicéron, mais aussi comme Sénèque – mènent autour de la question de la dette épistolaire qu'implique la relation d'amitié.

#### 3.1. « Amicitia » désintéressée et dérive utilitaire

Un premier trait définitoire de l'« amicitia » cicéronienne est son caractère désintéressé : l'ami apprécie l'autre pour ce qu'il est et non pour ce qu'il possède en terme de biens, d'intérêts personnels, de profits, de pouvoir, etc. Dans cette logique, Cicéron différencie nettement l'amitié intéressée ou utilitaire dirigée par la recherche de profits et la « vraie » amitié désintéressée basée sur la simple contemplation de la vertu de l'autre, c'est-à-dire de sa personne et non de ses biens. Il déclare ainsi :

« Quid enim tam absurdum, quam delectari multis inanibus rebus, ut honore, ut gloria, ut aedifico, ut uestitu cultuque corporis : animo autem uirtute praedito, eo qui uel amare, uel, ut ita dicam, redamare possit, non admodum delectari ? Nihil est enim remuneratione beneuolentiae, nihil uicissitudine studiorum officiorumque iucundius »<sup>468</sup>.

Ou encore :

« Atque etiam mihi quidem uidentur, qui utilitatum causa fingunt amicitias, amabilissimum nodum amicitiae tollere. Non enim tam utilitas parta per amicum,

---

<sup>468</sup> CIC., *Lael.*, XIV, 49. « Quoi de si absurde, en effet, que de se plaire à une quantité de choses vaines, comme l'honneur, la gloire, les édifices, les vêtements, le soin du corps, et de ne pas trouver grand charme à une âme douée de vertu, capable d'aimer et, pour ainsi dire, de rendre amour pour amour ? Car rien n'est plus agréable que cet échange d'affection, cette réciprocité de zèle et de bons offices ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 28-29.

quam amici amor ipse delectat, tumque illud fit, quod ab amico est profectum, iucundum, si cum studio est profectum »<sup>469</sup>.

Cette caractéristique de l'«amicitia» cicéronienne se retrouve dans les lettres d'Héloïse qui oppose la « gratia » de l'« amica », qu'elle présente comme marquée par le désintéressement, au « matrimonium » de l'« uxor » dans lequel cette dernière est soupçonnée de convoiter non la personne de son époux, mais les biens de ce dernier. La « gratia » correspondrait ainsi à l'«amicitia» cicéronienne de par leur dimension désintéressée commune<sup>470</sup> et le « matrimonium » à la dérive utilitaire de l'« amicitia ».

### 3.2. La vertu : source, moyen et fin de l'« amicitia »

Dans le *De amicitia*, Cicéron présente l'amitié comme une relation caractérisée par une « caritas » dont la source, le moyen de subsistance et le but résident dans la vertu de telle sorte que « sine uirtute amicitia esse ullo pacto potest »<sup>471</sup>. Dans ce paragraphe, nous analyserons successivement le statut de la vertu, d'une part, comme source et, d'autre part, comme moyen et fin de l'« amicitia » pour ensuite déterminer, pour chacun de ces deux aspects, s'ils se retrouvent ou non dans le discours d'Héloïse.

#### 3.2.1. La vertu comme source de l'« amicitia »

À la base de l'« amicitia » se trouve une inclination réciproque provoquée par la contemplation de la vertu de l'autre<sup>472</sup>. Par conséquent, Laelius souligne que l'amitié ne peut pas apparaître entre n'importe quels hommes : il faut que ces derniers soient des modèles de vertu, des « uiri boni »<sup>473</sup>. Dans la même logique, la contemplation de la vertu d'Abélard semble être un des moteurs de l'affection d'Héloïse pour ce dernier, comme nous avons pu le constater grâce au relevé terminologique. Dans ce paragraphe, nous approfondirons ce constat par l'analyse de deux extraits qui nous permettront, d'une part, de confirmer le statut d'exception qu'Héloïse attribue à Abélard et, d'autre part, de

---

<sup>469</sup> CIC., *Lael.*, XIV, 51. « De plus, à ce qu'il me semble, ceux qui fondent l'amitié sur l'utilité ôtent à ce lien ce qu'il a de plus aimable. Car ce qui en fait le charme, c'est moins l'avantage obtenu par le moyen d'un ami que l'amour de l'ami ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 29.

<sup>470</sup> Nous retrouvons, en ce sens, une des traductions données par le *Gaffiot* pour le terme « gratia », à savoir « les relations d'amitié, l'amitié ». (« Gratia, ae », dans *Gaffiot*, p. 728).

<sup>471</sup> CIC., *Lael.*, VI, 20. « Sans vertu, toute amitié est impossible ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 14.

<sup>472</sup> CIC., *Lael.*, VIII, 27-28.

<sup>473</sup> Dans le *de amicitia*, Cicéron différencie les « uiri boni » et les sages de la façon suivante. Pour cet auteur, la sagesse du sage est inatteignable pour les mortels. Le statut du sage demeure ainsi davantage un souhait ou une fiction qu'une réelle possibilité. Cicéron propose donc aux hommes de laisser de côté ce statut pour privilégier celui de l'homme de bien – du « uir bonus » – qui constitue l'équivalence mortelle du sage et qui est donc atteignable pour tous les humains. Il définit ces « uiri boni » de la façon suivante : « qui ita se gerunt, ita uiuunt, ut eorum probetur fides, integritas, aequalitas, liberalitas, nec sit in eis ulla cupiditas, libido, audacia, sitque magna constantia, [...], hos uiros bonus, ut habiti sunt, sic etiam appellandos putemus, quia sequantur, quantum homines possunt, naturam optimam bene uiuendi ducem ». « Ceux qui se conduisent, qui vivent de telle sorte qu'on estime leur loyauté, leur intégrité, leur égalité d'humeur, leur libéralité, ceux qui n'ont ni cupidité, ni passion, ni témérité, qui possèdent une bonne constance, [...], ceux-là, dis-je, on les a considérés comme hommes de bien ; donnons leur donc ce nom, puisqu'ils suivent, autant que des hommes le peuvent, la nature, le meilleur guide pour bien vivre ». CIC., *Lael.*, V, 19. Cité et traduit d'après LAURAND, p. 12-13.

montrer comment ce jugement fait partie intégrante de la relation qu'elle revendique en contraste avec l'union matrimoniale.

### 3.2.1.1. Abélard : un équivalent terrestre de Dieu

Afin de présenter Abélard comme un être d'exception, Héloïse le décrit, dans sa première lettre, comme un intermédiaire de Dieu sur terre en le désignant comme le créateur terrestre du Paraclet au même titre que Dieu fut le créateur céleste du Jardin d'Éden. Héloïse établit ainsi une double équivalence entre Abélard et Dieu, d'une part, et entre le Paraclet et le Jardin d'Éden, d'autre part.

Afin de mettre en place la première de ces deux équivalences, Héloïse qualifie Abélard de « fundator », « constructor » et « edificator »<sup>474</sup>. Ces trois termes renvoient au champ lexical de la création qui était considérée, au Moyen Âge, comme un domaine réservé à Dieu<sup>475</sup>. De plus, elle présente cette création comme une « creatio ex nihilo » au même titre que celle mise en œuvre par Dieu pour créer le monde. Selon ce principe affirmé pour la première fois au II<sup>e</sup> siècle PCN par Théophile d'Antioche<sup>476</sup>, Dieu aurait créé le monde à partir de rien d'autre que l'idée qu'il avait de ce monde, c'est-à-dire à partir de rien d'autre que lui-même<sup>477</sup>. Dans cette logique, Héloïse assortit les termes « fundator », « constructor » et « edificator » de l'adjectif « solus » qui est répété à trois reprises et qui permet de souligner que cette création provient uniquement d'Abélard. De même, Héloïse déclare : « nichil hic super alienum edificasti fundamentum. Totum quod hic est, tua creatio est. [...] Nichil ad hoc edificandum ex regnum uel principium opibus intulisti, cum plurima posses et maxima, ut quicquid fieret tibi soli posset ascribi »<sup>478</sup>. Dans ce passage, on retrouve, tout d'abord, les termes « creatio », « edificasti » et « edificandum » qui renvoient à l'acte de création déjà évoqué précédemment par les termes « fundator », « constructor » et « edificator ». Ensuite, Héloïse insiste sur le fait que la « creatio » dans sa totalité – « totum quod hic est » – doit être attribuée à Abélard comme en témoigne la présence du déterminant possessif « tua » qui qualifie le terme « creatio ». Puis, Héloïse met en évidence, à deux reprises, par sa position en tête de phrase, le terme « nichil » qui souligne qu'Abélard n'a utilisé aucun élément extérieur à lui-même – comme l'« alienum [...] fundamentum » ou les « regnum uel principium opes » – pour réaliser sa « creatio ». Finalement, Héloïse use à nouveau de

---

<sup>474</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 76-78. « Huius quippe loci tu post Deum solus es fundator, solus huius oratorii constructor, solus huius congregationis edificator ». « Tu es, en effet, après Dieu l'unique fondateur de ces murs, le seul architecte de cet oratoire, l'unique créateur de cette congrégation ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 140-141.

<sup>475</sup> ØSTREM E., « *Deus artifex and Homo creator : Art Between the Human and the Divine* », dans HAVSTEEN S.-R. et al., *Creations Medieval Rituals, The Arts, and the Concept of Creation*, Turhout, Brepols, 2007, p. 17.

<sup>476</sup> Théophile d'Antioche, aussi connu sous le nom de saint Théophile, meurt vers 180. Il a été évêque d'Antioche durant une dizaine d'années, et ce jusqu'à sa mort. (« Théophile, saint », dans *Universalis*, thesaurus index 3, p. 2937).

<sup>477</sup> ØSTREM E., *op. cit.*, p. 19-21.

<sup>478</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 78-87. « Tu n'as rien bâti sur les fondations d'autrui : tout ce qui est ici a été fait par toi. [...] Pour construire tout ceci, tu n'as rien emprunté aux richesses des princes et des rois alors qu'il t'aurait été facile d'obtenir tout ce qu'il te fallait et plus, car tu voulais que tout ce qui existe ici vienne de toi ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 140-141.



l'adjectif « solus » pour qualifier le pronom « tibi ». L'expression « tibi soli » permet ainsi de souligner que c'est à Abélard et uniquement à lui que cette « creatio » doit être attribuée.

Dans la seconde équivalence, le Paraclet est présenté comme une création analogue à celle de Dieu à travers l'image du jardin. En effet, si le Paradis se présente comme un jardin, Héloïse parle du Paraclet comme une « nouella plantatio », c'est-à-dire comme un nouveau Jardin d'Éden sur terre. Ce jardin appartient à Abélard, car cet homme en est le seul créateur – « tua itaque, uere tua hec est proprie in sancto proposito nouella plantatio »<sup>479</sup> – comme le Jardin d'Éden est la propriété de Dieu, car ce dernier en est l'unique auteur.

Il est intéressant de noter qu'une telle présentation d'Abélard est assez particulière pour l'époque. En effet, comme le souligne Østrem, dans la pensée médiévale, l'acte de création et, en particulier, la « creatio ex nihilo » sont réservés à Dieu. Ainsi, il n'est pas concevable qu'un homme puisse créer et encore moins créer à partir de rien. Il faudra attendre le XVII<sup>e</sup> siècle pour qu'une telle conception soit acceptable et pour que l'homme puisse être considéré comme un créateur à part entière, par exemple dans les domaines artistiques<sup>480</sup>. Présenter Abélard comme un créateur au même titre que Dieu est donc une affirmation hasardeuse pour l'époque. Ainsi, afin d'atténuer cette affirmation, Héloïse introduit une forme de hiérarchie entre Abélard et Dieu : Dieu est le premier créateur et Abélard ne fait que participer à cet acte de façon secondaire. Cette atténuation peut être repérée dans deux passages relatifs chacun à une des deux équivalences évoquées. Pour la première, Héloïse qualifie Abélard de « fundator », « constructor » et « edificator », mais elle ajoute les mots « post deum ». Dieu est donc le premier créateur, tandis qu'Abélard n'occupe que le second plan dans l'acte de création. De même, pour la seconde équivalence, après avoir affirmé qu'Abélard a planté un nouveau jardin et après avoir demandé qu'il l'arrose<sup>481</sup>, Héloïse reprend les propos suivants tirés de la Première épître aux Corinthiens de saint Paul : « ego plantaui, Apollo rigauit ; Deus autem incrementum dedit »<sup>482</sup>. Grâce à cette citation, Héloïse indique qu'elle ne positionne pas Abélard comme Dieu, mais plutôt comme saint Paul ou comme Apollos<sup>483</sup> : il a planté

---

<sup>479</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 93-94. « C'est à toi donc, et uniquement à toi, qu'appartient ce nouveau jardin où doit croître la ferveur divine ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 140-141.

<sup>480</sup> ØSTREM E., *op. cit.*, p. 17-21.

<sup>481</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 93-98. « Tua itaque, uere tua hec est proprie in sancto proposito nouella plantatio, cuius adhuc teneris maxime plantis frequens ut proficiant necessaria est irrigatio. Satis ex ipsa feminei sexus natura debilis est hec plantatio et infirma, etiamsi non esset noua. Unde diligentiorum culturam exigit et frequentiorum ». « C'est à toi donc, et uniquement à toi, qu'appartient ce nouveau jardin où doit croître la ferveur divine ; ses tendres pousses demandent à être fréquemment arrosées pour grandir. La faiblesse du sexe féminin rendait cette culture suffisamment délicate, même si elle n'était pas toute jeune ; c'est pourquoi elle requiert des soins attentifs et assidus ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 140-143.

<sup>482</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 98-99. (I Co VII, 6.) « J'ai planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui a fait croître ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 142-143.

<sup>483</sup> On sait très peu de chose sur Apollos à l'exception de ce que les Écritures en disent. En effet, son nom est cité dans les Actes des Apôtres (Ac XVIII, 24-28), dans la Première épître aux Corinthiens de saint Paul (I Co I, 10-17 ; III, 1-9 et 21-23 ; IV, 1-7 ; XVI, 12) et dans la lettre de Tite (Tt III, 13). D'après ces textes, Apollos serait un juif originaire d'Alexandrie (Ac XVIII, 24). Il se serait rendu à Ephèse (Ac XVIII, 24), en Achaïe (Ac XVIII, 27) et à Corinthe (I Co) pour y enseigner « ce qui concerne Jésus » (Ac XVIII, 25).

une « nouella plantatio » comme saint Paul et il doit dorénavant l'arroser comme Apollos, mais, en aucun cas, il ne la fera grandir comme Dieu. Abélard n'est donc pas l'égal de Dieu. Il participe à l'acte de la création divine en édifiant, sur terre, un espace qui se présente comme l'équivalent terrestre du Jardin d'Éden. Toutefois, même si Abélard n'occupe « que » le second plan, cette posture demeure un moyen de souligner le caractère exceptionnel de ce mortel qui peut prétendre occuper la seconde place après Dieu, c'est-à-dire une place analogue à celle de saint Paul.

### 3.2.1.2. Abélard : un véritable être d'exception

En plus de présenter Abélard comme un être hors norme, Héloïse insiste sur la véracité de ce jugement superlatif en opposant ce dernier à celui qu'une épouse pourrait porter sur son mari<sup>484</sup>. Pour expliciter cette distinction, Héloïse reprend une anecdote dans laquelle la sage Aspasia<sup>485</sup> tente de réconcilier Xénophon avec son épouse en déclarant :

« Quare nisi hoc peregeritis, ut neque uir melior, neque femina in terris lector sit, profecto semper id quod optimum putabitis esse multo maxime requiretis, ut et tu maritus sis quam optime, et hec quam optimo uiro nupta sit »<sup>486</sup>.

Héloïse commente ensuite cette anecdote avec ces mots : « sanctus hic error, et beata fallatia in coniugatis, ut perfecta dilectio illesa custodiat matrimonii federa, non tam corporum continentia quam animorum pudicitia »<sup>487</sup>. L'épouse et l'« amica » ont donc comme point commun de considérer toutes les deux leur moitié comme étant « optimus ». Toutefois, pour l'épouse, ce jugement superlatif est considéré comme un « error » ou une « fallatia » parce qu'il est basé sur une « animorum pudicitia » qui entraîne une erreur de jugement. Néanmoins, cet « error » ou cette « fallatia » sont qualifiés respectivement de « sanctus » et de « beata », car ils permettent de garantir les « matrimonii federa ». En effet, tant que les conjoints sont persuadés de partager leur vie avec le/la meilleur(e), ils se jugeront heureux d'être avec cette personne et ne rompront pas le lien conjugal pour chercher ailleurs. Au contraire, pour l'« amica », ce jugement de valeur superlatif n'est pas un « error », mais la « ueritas » :

---

Il aurait rencontré saint Paul à Ephèse et à Corinthe. On sait également peu de chose sur le contenu des enseignements d'Apollos. (HARTIN P.-J., *Apollos : Paul's Partner Or Rival ?*, Minnesota, Liturgical Press, 2009, p. 1. HASTING J., *Dictionnaire of the Bible*, New-York, Charles Scribner's Son, 1909, p. 43-44).

<sup>484</sup> Nous nous inspirons dans ce commentaire du travail de Nouvet dans l'ouvrage suivant : NOUVET CL., *op. cit.*, p. 193-195.

<sup>485</sup> Aspasia est une femme grecque réputée pour sa grande éducation. Elle a vécu au 5<sup>ème</sup> siècle ACN à Athènes et fut l'épouse de Périclès. (STEGMANN H., « Aspasia », dans *P. N.*, vol. 2, 2003, col.166-167).

<sup>486</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 175-179. « Ainsi donc, si vous ne réussissez pas à vous convaincre qu'il n'existe pas de meilleur mari ou de femme plus désirable sur terre, vous serez sans cesse en quête d'un plus grand bien, afin d'être, toi, le mari de la meilleure, et toi, l'épouse du meilleur des maris ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 146-147.

<sup>487</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 181-184. « Ce fut là une erreur heureuse et un pieux mensonge à l'attention des conjoints, car un parfait amour garantit de la sorte l'intégrité de l'union conjugale, et cela plus par l'innocence de l'âme que par la chasteté des corps ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 146-147.

« At quod error ceteris, ueritas michi manifesta contulerat, cum quod ille uidelicet de suis estimarent maritis, hoc ego de te, hoc mundus uniuersus non tam crederet quam sciret, ut tanto uerior in te meus amor existeret, quanto ab errore longius absisteret »<sup>488</sup>.

Dans ce passage, Héloïse oppose nettement les épouses qui sont associées au champ lexical de la fausse croyance – « error », « estimarent », « crederet » – à sa propre posture marquée par un champ lexical de la vérité et de la certitude – « ueritas », « manifesta », « sciret », « uerior », « existeret ». De plus, à partir de cette opposition entre la « ueritas » et l'« error », Héloïse distingue le sentiment qu'elle ressent pour Abélard et celui que l'épouse ressent pour son conjoint. En effet, si le jugement que l'épouse porte sur son mari est faux, cela implique que l'affection qu'elle lui porte est également fautive vu qu'elle s'appuie sur une erreur d'appréciation. Au contraire, l'« amor » qu'Héloïse déclare porter envers Abélard est qualifié de l'adjectif au comparatif « uerior », car ce sentiment est basé sur un jugement superlatif qui n'est pas un « error », mais la « manifesta ueritas ». L'affection de l'« amica » est donc plus vraie que celle de l'épouse. De plus, afin de prouver le caractère véridique et manifeste de son jugement, Héloïse indique qu'elle n'est pas la seule à porter un tel avis, mais que le « mundus uniuersus » partage cette opinion. Elle souligne ainsi la reconnaissance publique dont jouit, d'une part, au vu de ses qualités philosophiques<sup>489</sup>, et, d'autre part, au vu de sa maîtrise de la poésie et de la musique<sup>490</sup>.

\*\*\*\*

Comme nous le voyons à travers ces deux exemples, Héloïse porte sur Abélard un jugement superlatif qui l'amène à le considérer comme un être d'exception de par ses talents poétiques et musicaux, sa sagesse et ses qualités de créateur qui le rapprochent de Dieu. Héloïse attribue donc à son correspondant une vertu superlative qui, si nous reprenons les termes de Cicéron, permet de placer Abélard dans la catégorie des « uiri boni » dont la contemplation de la vertu entraîne une inclinaison d'âme aboutissant à

---

<sup>488</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 185-189. « Mais ce que cette bienheureuse erreur faisait accroire aux autres, c'était l'évidence des faits qui m'en persuada. En effet, ce qui fut pour les autres femmes une simple croyance, le monde et moi-même le savions, puisqu'il s'agissait cette fois de la stricte vérité, et mon amour pour toi était d'autant plus légitime qu'il devait moins à l'erreur ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 146-147.

<sup>489</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 189-193. « Quis etenim regum aut philosophorum tuam exequare famam poterat ? Que te regio aut ciuitas seu uilla uidere non estuabat ? Quis te, rogo, in publicum procedentem conspiceret non festinabat ac discedentem collo erecto, oculis directis, non insectabatur ? ». « Car qui, parmi les rois ou les philosophes, aurait pu rivaliser avec ta renommée ? Quel pays, quelle ville, quel hameau, n'aspirait pas ardemment ta présence ? Qui, je te le demande, ne se précipitait pas pour t'admirer lorsque tu paraissais en public ? Qui ne te suivait pas des yeux en tendant le cou pour te voir plus longtemps lorsque tu t'éloignais ? » Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 146-147.

<sup>490</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 193-198. « Que conjugata, que uirgo non concupiscebat absentem et non exardebat in presentem ? Que regina uel prepotens femina gaudiis meis non inuidebat uel thalamis ? Duo autem, fateor, tibi specialiter inerant, quibus feminarum quarumlibet animos statim allicere poterat, dictandi uidelicet et cantandi gratia ». « Quelle femme mariée, quelle jeune fille ne brûlait pas pour toi en ton absence ou ne se consumait de désirs en ta présence ? Quelle reine, quelle femme puissante ne jalousait mes joies et mes noces ? Tu avais, je dois l'avouer, deux talents bien particuliers pour toucher immédiatement le cœur des femmes : la maîtrise de la poésie et celle de la musique ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 146-147.

l'« amicitia ». De plus, nous avons pu démontrer que, conformément à la doctrine cicéronienne, cette contemplation de la vertu d'Abélard se présente comme la source de l'affection d'Héloïse. En effet, le jugement porté sur la vertu d'Abélard, et en particulier la véracité de ce jugement, garantit la présence d'une « caritas » qui est un « uerior [...] amor » contrairement à l'affection de l'épouse envers son mari qui est un « error » de par une appréciation superlative erronée.

### 3.2.2. La vertu comme moyen et comme fin de l'« amicitia »

Une fois que l'affection a vu le jour, il s'agit de garder cette amitié. Pour ce faire, les « uiri boni » doivent veiller à conserver la vertu qui fut à l'origine de leur relation. En effet, comme l'indique Cicéron, « puisque l'amitié est fondée sur l'estime qu'on a pour la vertu, elle ne peut guère subsister si l'on a cessé d'être vertueux »<sup>491</sup>. Dans cette logique, l'amitié ne peut en aucun cas devenir un prétexte pour demander à l'autre de commettre un acte honteux ou pour réaliser soi-même cet acte à la demande d'un ami. Ainsi, Cicéron déclare : « itaque in iis perniciosus est error, qui existimant libidinum peccatorumque omnium patere in amicitia licentiam : uirtutum amicitia adiutrix a natura data est, non uitiorum comes »<sup>492</sup>. En plus d'être un moyen de conservation de l'amitié, la vertu doit donc également être considérée comme le but ultime de cette relation. Cicéron présente donc l'« amicitia » comme une « uirtutum adiutrix », car elle se présente comme « le moyen le meilleur et le plus heureux de marcher ensemble vers le souverain bien »<sup>493</sup>, c'est-à-dire vers la vertu<sup>494</sup>. Si, chez Héloïse comme chez Cicéron, l'affection envers l'« amicus » naît de la contemplation de la vertu de ce dernier, cette vertu se présente-t-elle dans la pensée d'Héloïse comme un moyen de conservation de l'amitié ainsi que le but à atteindre pour les deux « amici » ?

Grâce à notre analyse du plaidoyer contre le mariage et des traits constitutifs de la posture de l'« amica », nous avons pu mettre en évidence que la conservation de la vertu d'Abélard semble être un point essentiel pour Héloïse dans sa réflexion sur le mariage. En effet, si la jeune femme s'oppose à l'union matrimoniale, c'est justement parce que celle-ci entrainerait la gloire d'Abélard et son statut d'homme d'exception vers le

---

<sup>491</sup> CIC., *Lael.*, XI, 37. « Nam, cum conciliatrix amicitiae uirtutis opinio fuerit, difficile est amicitiam manere, si a uirtute defeceris ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 23.

<sup>492</sup> CIC., *Lael.*, XXII, 83. « C'est donc une erreur pernicieuse de croire que les passions et les fautes de tout genre peuvent se donner libre cours dans l'amitié. Elle a été accordée par la nature pour être l'auxiliaire de la vertu, non la compagne du vice ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 44.

<sup>493</sup> CIC., *Lael.*, XXII, 83. « Ad summum naturae bonum optimus beatissimusque comitatus ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 44.

<sup>494</sup> CIC., *Lael.*, IV, 20. « Diuitias alii praeponunt, bonam alii ualeitudinem, alii potentiam, alii honores, multi etiam uoluptates. Beluarum hoc quidem extremum ; illa autem superiora caduca et incerta, posita non tam in consiliis nostris, quam in fortunae temeritate. Qui autem in uirtute summum bonum ponunt, praeclare illi quidem ; sed haec ipsa uirtus amicitia et gignit, et continet ; nec sine uirtute amicitia esse ullo pacto potest ». « Les uns préfèrent la richesse ; d'autres, la bonne santé ; d'autres, la puissance ; d'autres, les honneurs ; beaucoup aussi les plaisirs. Ce dernier choix est digne des animaux ; les autres biens que je viens de nommer sont caducs, incertains ; ils dépendent moins de notre choix que des caprices de ma fortune. Quant à ceux qui mettent le souverain bien dans la vertu, ils ont grand' raison ; mais c'est cette vertu même qui produit et maintient l'amitié ; sans vertu, tout amitié est impossible ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 13-14.

« dedecus »<sup>495</sup>, c'est-à-dire vers la perte de cette vertu au vu de l'incompatibilité entre le statut du sage et celui de l'époux<sup>496</sup>. Au contraire, la relation revendiquée par Héloïse à travers la posture de l'« amica » permet de conserver la gloire d'Abélard grâce au maintien de la liberté de ce dernier et grâce à la posture d'humiliation adoptée par Héloïse. Comme chez Cicéron, la relation revendiquée par Héloïse est donc une « adiutrix uirtutum » vu qu'elle participe à la conservation de la sagesse d'Abélard et lui assure donc de pouvoir espérer atteindre un jour le statut de sage. Toutefois, si chez Cicéron l'amitié doit permettre d'élever les deux « amici » à un degré de vertu plus élevé, dans la pensée d'Héloïse, cette élévation ne s'applique qu'à Abélard. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, la conservation de la gloire de ce dernier passe par l'adoption pour Héloïse d'une posture d'humiliation voire de marginale et de pécheresse qui éloigne la jeune femme de la vertu au lieu de l'en rapprocher. Ainsi, si Cicéron déclarait que l'« amicitia » doit être une « uirtutum adiutrix » et non une « uitiorum comes »<sup>497</sup>, chez Héloïse, l'amitié sera une « uirtutum adiutrix » pour Abélard seulement si elle est une « uitiorum comes » pour Héloïse.

Conformément à ces principes, Héloïse ne pose aucune limite aux actes qu'elle pourrait réaliser pour/à la demande d'Abélard, contrairement à ce que Cicéron revendiquait. Ce dévouement total envers l'« amicus » peut être analysé à partir de l'épisode de la prise du voile. Abélard, le premier, rappelle cet événement en le présentant comme un acte volontaire d'Héloïse – « sponte » – ou, du moins, comme découlant d'un commun accord – « ad imperium nostrum » – : « in tam misera me contritione positum, confusio, fateor, pudoris potius quam deuotio conuersionis ad monastichorum latibula claustrorum compulit. Illa tamen, prius ad imperium nostrum sponte uelata, et monasterium ingressa »<sup>498</sup>. Héloïse revient, ensuite, sur ces paroles en présentant leur entrée en religion comme un acte voulu uniquement par Abélard<sup>499</sup>. Ainsi, dans sa deuxième lettre, elle reprend les paroles de ce dernier en remplaçant la tournure « ad imperium nostrum » par les mots « ad imperium tuum » : « me ad imperium tuum Argenteoli cum sanctimonialibus conuersante »<sup>500</sup>. Du point de vue d'Héloïse, la prise du voile se présente donc comme un acte d'obéissance envers Abélard et devient l'exemple

<sup>495</sup> HC, 411-413. « Illa tamen hoc minime approbante, immo penitus duabus de causis dissuadente, tam scilicet pro periculo quam pro dedecore meo ». « Cependant, elle n'approuva guère ce projet [de mariage] ; on peut même dire qu'elle s'y opposa tout à fait, et cela pour deux raisons, puisque je m'exposais, selon elle, au danger comme au déshonneur ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 64-65.

<sup>496</sup> Pour plus de détails sur ces éléments, nous renvoyons le lecteur à la première partie du volet II.

<sup>497</sup> CIC., *Lael.*, XXII, 83. « Itaque in iis perniciosus est error, qui existimant libidinum peccatorumque omnium patere in amicitia licentiam : uirtutum amicitia adiutrix a natura data est, non uitiorum comes ». « C'est donc une erreur pernicieuse de croire que les passions et les fautes de tout genre peuvent se donner libre cours dans l'amitié. Elle a été accordée par la nature pour être l'auxiliaire de la vertu, non la compagne du vice » Cité et traduit d'après LAURAND, p. 44.

<sup>498</sup> HC, 604-607. « Situé dans un accablement si malheureux, je l'avoue, le trouble de la honte plutôt que le vœu d'une conversion me poussa vers l'asile d'une enceinte monastique. Héloïse, cependant, prit spontanément le voile selon notre décision et entra avant moi dans le monastère ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 76-77.

<sup>499</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 219-220. « Post conuersionem nostram, quam tu solus facere decreuisti ». « Après notre conversion, que tu décida seul ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 148-149.

<sup>500</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 112-113. « Je séjournais, comme tu l'avais voulu, au milieu des saintes moniales d'Argenteuil ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 174-175.

du dévouement total de la jeune femme. En effet, cette dernière accepte la prise de voile ordonnée par son « amicus » au prix d'une double perte de sa propre personne et d'Abélard comme elle l'indique dans le passage suivant :

« Et solus es qui plurimum id michi debeas, et nunc maxime cum uniuersa que iusseris in tantum impleuerim, ut cum te in aliquo offendere non possem, me ipsam pro iussu tuo perdere sustinerem. Et quod maius est dictuque mirabile, in tantam uersus est amor insaniam, ut quod solum appetebat, hoc ipse sibi sine spe recuperationis auferret, cum ad tuam statim iussionem tam habitum ipsa quam animum immutarem, ut te tam corporis mei quam animi unicum possessorem ostenderem »<sup>501</sup>.

Pour comprendre la signification de cette perte de soi et de l'autre, il nous faut revenir à un aspect particulier de la conception antique de l'amitié, à savoir l'idée selon laquelle « notre ami ne fait qu'un avec nous »<sup>502</sup>. De cette pensée, qui avait déjà été énoncée par Aristote dans l'*Éthique de Nicomaque*<sup>503</sup> et qui est reprise par Cicéron dans le *De amicitia*, découlent deux principes. Premièrement, l'ami est considéré comme un autre soi-même : un « alter idem »<sup>504</sup> ou, chez les Grecs, un « ἄλλοζο ἐγώ ». Deuxièmement, les amis ne forment qu'une seule et unique âme comme le souligne Cicéron : « quanto id magis in homine fit natura ! Qui et se ipse diligit, et alterum anquirit cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus »<sup>505</sup>.

Cette caractéristique de l'« amicitia » antique se retrouve chez Héloïse à travers la métaphore d'un transfert de son cœur et, par extension, de toute sa personne en Abélard<sup>506</sup> : « non enim mecum animus meus, sed tecum erat. Sed et nunc maxime, si tecum non est, nusquam est : esse uero sine te nequaquam potest »<sup>507</sup>. Conformément à la conception antique de la relation entre « amici », non seulement Héloïse et Abélard ne

---

<sup>501</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 135-143. « Tu es aussi le seul à avoir semblable dette, surtout maintenant que j'ai fait tout ce que tu m'as ordonné de faire, puisque, incapable de t'offenser en quelque manière, j'ai accepté sur tes ordres de me perdre moi-même. Ce qui est plus extraordinaire encore, c'est que ma passion s'est muée en une telle folie que j'ai accepté de perdre, sans le moindre espoir de le retrouver, l'unique objet de mes désirs, quand j'ai changé d'habit et donc de cœur, afin de prouver que toi seul étais le maître, tant de mon cœur que de mon corps ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.

<sup>502</sup> DUGAS L., *L'amitié antique d'après les mœurs populaires et les théories des philosophes*, Paris, Félix Alcan éditeur, 1894, p. 354.

<sup>503</sup> ARSTT., *Nic.*, IX, 9, 10. « Ὡς δὲ πρὸς ἑαυτὸν ἔχει ὁ σπουδαῖος, καὶ πρὸς τὸν φίλον (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν) ». « Les dispositions que l'homme vertueux a pour lui-même, il les montre également à l'endroit de son ami, puisque celui-ci est un autre lui-même ». Cité et traduit d'après ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, texte, traduction, préface et notes par VOILQUIN J., Paris, Librairie Garnier Frères, 1940, p. 443.

<sup>504</sup> CIC., *Lael.*, XXI, 80. « Car le véritable ami est comme un autre soi-même ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 43.

<sup>505</sup> CIC., *Lael.*, XXI, 81. « Combien ce sentiment est-il plus naturel dans l'homme, qui s'aime lui-même et qui cherche un autre homme dont il mêle l'âme avec la sienne au point de ne faire, pour ainsi dire, des deux, qu'une seule âme ». Cité et traduit d'après LAURAND, p. 43.

<sup>506</sup> Nous nous inspirons dans ce commentaire des hypothèses avancées par Nouvet dans l'ouvrage suivant : NOUVET CL., *op. cit.*, p. 197-207.

<sup>507</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 251-253. « C'est que mon cœur ne m'appartenait plus, il était à toi. Aujourd'hui, si tu n'en veux plus, il ne sera à personne, puisqu'il ne saurait battre pour un autre ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 150-151.

forment donc plus qu'une seule et unique âme, mais la personne d'Héloïse réside dorénavant en Abélard qui devient ainsi son « alter idem ». Dans cette logique, Héloïse déclare à plusieurs reprises appartenir entièrement à Abélard en désignant ce dernier comme le « corporis mei quam animi unicus possessor »<sup>508</sup> et en se présentant à lui comme « unice tue »<sup>509</sup>. Puisque la cérémonie de la prise de voile l'éloigne physiquement d'Abélard, elle la conduit donc à une double perte : la perte de « l'unique objet de [s]es désirs »<sup>510</sup> et la perte d'une partie d'elle-même.

Cette perte métaphorique se retrouve dans les paroles prononcées par Héloïse, selon le témoignage d'Abélard, au moment de la prise de voile : « O maxime coniunx ! / O thalamis indigne meis, hoc iuris habebat / In tantum Fortuna capud ? Cur impia nupsi, / Si miserum factura fui ? Nunc accipe penas / Sed quas sponte luam »<sup>511</sup>. Ces quelques vers sont issus de la *Pharsale* de Lucain<sup>512</sup> et sont prononcés par Cornelia, la seconde épouse de Pompée après la fille de César. Dans cette plainte, Cornelia s'accuse d'avoir causé la perte de Pompée à Pharsale à cause de leur mariage. En apprenant la défaite militaire de son époux et en voyant ce dernier, vaincu, revenir de la bataille, elle décide donc de se donner la mort et elle demande à Pompée de répandre ses membres sur la mer avec l'espoir d'apaiser les dieux par son sacrifice. En reprenant les paroles de Cornelia, Héloïse s'accuse donc également d'avoir causé le malheur de son mari, à savoir la castration d'Abélard<sup>513</sup>, par le mariage. De plus, si Cornelia se tue au terme de la tirade pour apaiser les dieux en faveur de son époux, Héloïse atteint avec la prise de voile une perte d'elle-même, c'est-à-dire une mort métaphorique. Celle-ci est réalisée à la demande d'Abélard<sup>514</sup>, mais elle peut également être interprétée comme un sacrifice qui permettra d'apaiser Dieu suite à leurs fornications et donc de garantir un meilleur avenir à Abélard.

Nous pouvons donc considérer la prise de voile comme un acte exemplaire de l'« amicitia » telle qu'elle est revendiquée par Héloïse. En effet, il s'agit d'un acte

<sup>508</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 138-143. « Et quod maius est dictuque mirabile, in tantum uersus est amor insaniam, ut quod solum appetebat, hoc ipse sibi sine spe recuperationis auferret, cum ad tuam statim iussionem tam habitum ipsa quam animum immutarem, ut te tam corporis mei quam animi unicum possessorem ostenderem ». « Ce qui est plus extraordinaire encore, c'est que ma passion s'est muée en une telle folie que j'ai accepté de perdre, sans le moindre espoir de le retrouver, l'unique objet de mes désirs, quand j'ai changé d'habit et donc de cœur, afin de prouver que toi seul étais le maître, tant de mon cœur que de mon corps ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.

<sup>509</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 113 ; IV, 54.

<sup>510</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 139-140. « Quod solum appetebat ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 144-145.

<sup>511</sup> *HC*, 614-619. « Ô toi, le plus noble des époux ! Ô toi qui méritais plus qu'une femme telle que moi ! La Fortune avait-elle de tels droits sur une tête aussi digne ? Pourquoi me mariaï-je, si dans mon impiété c'était pour t'apporter le malheur ? Mais accepte donc cette pénitence car j'expie ici de mon plein gré ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 78-79.

<sup>512</sup> LUC., *Pharsalia*, VIII, 94-98.

<sup>513</sup> Pour plus de détails sur la façon dont Héloïse considère la castration et sur la responsabilité qu'elle s'attribue dans cet événement, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 2 du chapitre III de la troisième partie du volet II.

<sup>514</sup> Héloïse affirme également dans le passage suivant qu'elle accepterait de mourir si Abélard le lui demandait : « eque autem – Deus scit ! – ad vulcania loca te properantem precedere uel sequi pro iussu tuo minime dubitarem ». « Car Dieu m'est témoin que si tu avais voulu te jeter dans les feux de l'enfer, je n'aurais pas hésité un instant à m'y précipiter avant toi, ou bien à t'y suivre, si tu me l'avais demandé ». (HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 249-251. Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 150-151).

entièrement désintéressé qui est réalisé dans le seul but de contenter Abélard et de participer à la protection de sa gloire. Au contraire, Héloïse n'obtient aucun profit personnel dans cette prise de voile qui va même à l'encontre de tous ses intérêts vu qu'elle l'amène vers une mort métaphorique.

De plus, on notera que cette logique de la mort métaphorique apparaît également dans la deuxième lettre d'Héloïse. Quand Abélard évoque les dangers auxquels il est exposé dans son abbaye et quand il annonce sa prochaine mort, Héloïse présente le décès d'Abélard comme une mort pour elle-même et pour les moniales du Paraclet. En effet, si Héloïse se présente comme l'« amica » d'Abélard, elle décrit également les moniales comme les « amicissimae »<sup>515</sup> du clerc. Ce dernier devient donc l'« alter idem » d'Héloïse, mais aussi de tous les membres de la congrégation dont il est le fondateur. Héloïse déclare ainsi pour elle-même :

« Quid autem, te amisso, sperandum michi superest ? Aut que in hac peregrinatione causa remanendi, ubi nullum nisi te remedium habeam, et nullum aliud in te nisi hoc ipsum quod uiuis, omnibus de te michi aliis uoluptatibus interdictis, cui nec presentia tua concessum est frui ut quandoque michi reddi ualeam ? »<sup>516</sup>

Et pour les moniales de la congrégation :

« Que cum in te nostram amiserimus uitam, uiuere, te recedente, nequaquam poterimus, atque utinam nec tunc usque possimus ! Mortis tue mentio mors quedam nobis est »<sup>517</sup>.

\*\*\*\*

En conclusion de ce paragraphe, nous constaterons que si chez Cicéron l'« amicitia » naît d'une « caritas » entièrement désintéressée comme chez Héloïse, cette affection ne peut amener les « amici » à commettre des actes honteux ou des actes qui nuiraient à leurs propres personnes. Au contraire, Héloïse va jusqu'à renoncer à son propre bonheur et jusqu'à « mourir » pour contenter l'autre. La vertu est donc bien le but de l'amitié, mais ce but ne s'applique qu'à Abélard. Héloïse, au contraire, est prête à répondre à toutes les demandes de son « amicus » et est prête à faire tout pour lui assurer une vertu plus grande même si ces actes la guident vers l'humiliation, le déshonneur ou même la mort de son propre bonheur.

---

<sup>515</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 68-72. « Maiore te debito nobis astrinxisti, quas non tam amicas quam amicissimas, non tam socias quam filias conuenit nominari ». « Ta dette envers nous est encore plus grande, nous qui ne sommes pas seulement tes amies mais tes meilleures amies, nous qui ne sommes pas seulement tes consœurs mais tes filles ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 140-141.

<sup>516</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 70-72. « Mais qu'aurais-je donc à espérer quand je t'aurais perdu ? Et pourquoi continuerais-je mon pèlerinage ici-bas, moi qui n'ai d'autre consolation que toi, et aucune autre en toi que de te savoir vivant ? Tous les autres plaisirs que tu pourrais m'apporter me sont désormais interdits, puisqu'il ne m'est plus permis de jouir de ta présence et d'être parfois ainsi rendue à moi-même ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 172-173.

<sup>517</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 46-49. « Nous qui aurions perdu notre vie avec toi ne pourrions survivre à ton départ : qu'il nous soit donné de disparaître avant ! Entendre évoquer ta mort, c'est déjà pour nous mourir un peu ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 170-171.



### 3.3. La dette épistolaire : témoin et moyen de conservation de l'« amicitia »

Dans la deuxième lettre de la *Correspondance*, Héloïse rappelle régulièrement à Abélard qu'il a une dette envers elle et envers les religieuses de la communauté. La jeune femme confère à cette dette une nature épistolaire en la comparant au devoir dont Abélard s'est acquitté auprès de son « amicus » par la rédaction de l'*Historia Calamitatum* : « morem quidem amico et socio gessisti et tam amicitie quam societatis debitum persoluisti, sed maiore te debito nobis astringisti »<sup>518</sup>. En tant que tel, le principe de la dette pourrait sembler contradictoire avec le désintéret caractéristique de l'« amicitia ». Toutefois, l'objet de ce paragraphe sera de démontrer que cette dette doit plutôt être considérée comme une composante nécessaire à la conservation du lien d'amitié selon la conception antique, d'une part, et selon la conception chrétienne, d'autre part.

#### 3.3.1. Antiquité : la lettre comme « debitum amicitiae »

Dans la conception antique, la correspondance se présente, selon la formule de Cicéron, comme une « amicorum colloquia absentium »<sup>519</sup>, c'est-à-dire comme une conversation entre amis absents. Échanger des lettres permet donc de rester en contact avec un ami et d'assurer la présence de ce dernier par l'intermédiaire des mots. En ce sens, la lettre est considérée comme un substitut de la personne et elle vient consoler le destinataire de la douleur ressentie à cause de l'absence de son ami. Dans cette logique, les penseurs antiques présentent la correspondance comme un « officium » inhérent à l'« amicitia », car elle permet de maintenir les liens qui unissent les amis même lorsque ceux-ci sont physiquement éloignés<sup>520</sup>. Cette conception antique est reprise par Héloïse à travers la citation d'un passage des *Lettres à Lucilius* de Sénèque :

« Quod frequenter michi scribis, gratias ago. Nam quo uno modo potes, te michi ostendis. Numquam epistolam tuam accipio, quin protinus una simus. Si imagines nobis amicorum absentium iocunde sunt, que memoriam renouant et desiderium absentie falso atque inani solatio leuant, quanto iocundiores sunt littere, que amici absentis ueras notas afferunt ? »<sup>521</sup>.

Conformément à ces principes et au vu de leur éloignement physique depuis leur entrée en religion, Héloïse revendique auprès d'Abélard une correspondance comme celle qu'il a accepté d'entretenir avec son « amicus » à travers l'écriture de l'*Historia*

---

<sup>518</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 68-70. « Tu as accompli ton devoir à l'égard de ton ami et confrère en t'acquittant d'une dette d'amitié et de confraternité ; mais ta dette envers nous est encore plus grande ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 140-141.

<sup>519</sup> CIC., *Phil.*, 4, 7. Cité d'après DE GIORGIO J.-P., « Absence et présence dans les lettres d'exil de Cicéron », dans *Interférences : ars scribendi*, 8, 2015, p. 1.

<sup>520</sup> DE GIORGIO J.-P., « Absence et présence dans les lettres d'exil de Cicéron », dans *Interférences : ars scribendi*, 8, 2015, p. 2.

<sup>521</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 52-58. (SEN., *Ep.*, XL, 1). « Je te remercie de la fréquence de tes lettres. Tu te manifestes ainsi à moi de la seule manière qui te soit possible. Dès que je reçois une lettre de toi, nous sommes de nouveau réunis. Si les portraits de nos amis absents nous emplissent de joie en les faisant surgir dans notre mémoire et en apaisant la langueur due à leur absence par un plaisir aussi vain qu'illusoire, combien plus douce est la lettre d'un ami, elle qui est le véritable reflet de son âme ! ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 138-139.

*Calamitatum*. En effet, comme le déclare Héloïse, si Abélard a accompli un « *debitum amicitiae* » envers son « *amicus* » ou son « *socius* »<sup>522</sup>, il doit d'autant plus s'acquitter de cette dette auprès de celles qui se revendiquent non pas seulement comme ses « *amicae* » et ses « *sociae* », mais comme ses « *amicissimae* » et ses « *filiae* » :

« *Morem quidem amico et socio gessisti et tam amicitie quam societatis debitum persoluisti, sed maiore te debito nobis astringisti, quas non tam amicas quam amicissimas, non tam socias quam filias conuenit nominari* »<sup>523</sup>.

La relation épistolaire se présente donc comme une dette qui est directement liée au statut des correspondants et à la relation entretenue entre ces derniers. De même, les raisons évoquées par Héloïse pour revendiquer cette dette épistolaire sont toutes liées à sa posture d'« *amica* ». En effet, Héloïse réclame, tout d'abord, une dette au vu de son appartenance totale à Abélard qui fait écho à sa posture d'« *alter idem* » : « *atque, ut ceteras omittam, quanto erga me te obligaueris debito pensa, ut quod deuotis communiter debes feminis, unice tue deuotius soluas* »<sup>524</sup>. Ensuite, elle demande à Abélard une lettre de consolation qui pourra la soulager de sa souffrance due à la double perte causée par la prise du voile et donc par son dévouement total envers Abélard :

« *Nosti, karissime, nouerunt omnes quanta in te amiserim et quam miserabili casu summa et ubique nota proditio me ipsam quoque michi tecum abstulerit [...]. Quo uero maior est dolendi causa, maiora sunt consolationis adhibenda remedia ; non utique ab alio, sed a te ipso, ut, qui solus es in causa dolendi, solus sis in gratia consolandi. Solus quippe es qui me contristare, qui me letificare seu consolari ualeas ; et solus es qui plurimum id michi debeas, et nunc maxime cum uniuersa que iusseris in tantum impleuerim, ut cum te in aliquo offendere non possem, me ipsam pro iussu tuo perdere sustinerem* »<sup>525</sup>.

La dette épistolaire se présente donc, non pas tellement comme une demande intéressée de la part d'Héloïse, mais davantage comme la revendication qu'Abélard participe comme elle à la conservation de leur amitié malgré l'éloignement provoqué par

---

<sup>522</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 68-70. « *Morem quidem amico et socio gessisti et tam amicitia quam societatis debitum persoluisti* ». « Tu as accompli ton devoir à l'égard de ton ami et confrère en t'acquittant d'une dette d'amitié et de confraternité ». Cité et traduit HICKS et MOREAU, p. 140-141.

<sup>523</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 68-72. « Tu as accompli ton devoir à l'égard de ton ami et confrère en t'acquittant d'une dette d'amitié et de confraternité ; mais ta dette envers nous est encore plus grande, nous qui ne sommes pas seulement tes amies mais tes meilleures amies, nous qui ne sommes pas seulement tes consœurs mais tes filles ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 140-141.

<sup>524</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 111-113. « Et sans parler ici des autres, pense à tout ce que tu me dois à moi, et ce que tu dois à cette communauté des saintes femmes, rends-le donc avec d'autant plus de ferveur à la seule qui t'appartient vraiment ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 142-143.

<sup>525</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 127-138. « Tu sais, mon bien-aimé, et le monde entier le sait, combien j'ai perdu en te perdant, et comment cette infâme et notoire trahison voulue par un destin funeste m'a arrachée à moi-même en t'arrachant à moi [...]. Mais plus les raisons de la douleur sont grandes, plus les remèdes doivent, pour apporter quelque réconfort, être puissants. Je ne les attends de personne d'autre que toi, car toi, l'unique raison de ma douleur, tu es aussi le seul à pouvoir m'apporter la grâce de la consolation. Toi seul qui peux m'affliger, peux seul m'apporter la grâce du réconfort. Tu es aussi le seul à avoir semblable dette, surtout maintenant que j'ai fait tout ce que tu m'as ordonné de faire, puisque, incapable de t'offenser en quelque manière, j'ai accepté sur tes ordres de me perdre moi-même ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 142-145.

la prise de voile. Dans cette logique, l'absence de lettre amène Héloïse à soupçonner la nature des sentiments qu'Abélard lui porte :

« Dic unum, si uales : cur post conuersionem nostram, quam tu solus facere decreuisti, in tantam tibi negligentiam atque obliuionem uenerim ut nec colloquio presentis recreer nec absentis espitola consoler ? Dic, inquam, si uales, aut ego quod sentio – immo quod omnes suspicantur ! – dicam : concupiscentia te michi potius quam amicitia sociauit ; libidinis ardor potius quam amor. Ubi igitur quod desiderabas cessauit, quicquid propter hoc exhibebas pariter euanuit »<sup>526</sup>.

Dans cet extrait, Héloïse reproche à Abélard de ne pas lui avoir envoyé de lettre depuis leur entrée en religion, c'est-à-dire de ne pas avoir travaillé à la conservation de leur lien d'amitié malgré leur éloignement. Ce reproche amène, tout d'abord, Héloïse à remettre en question la possibilité qu'Abélard l'ait un jour aimé de façon désintéressée conformément à l'« amicitia ». Ensuite, il la conduit à soupçonner Abélard de l'avoir appréciée uniquement pour le contentement sexuel qu'elle pouvait lui apporter. En d'autres termes, elle accuse Abélard, de l'avoir aimé d'un « ardor libidinis » dirigé par la « concupiscentia » et non d'un « amor » désintéressé conforme à l'« amicitia ». Ainsi, la lettre étant une marque de conservation de l'amitié, son absence implique une remise en doute de la relation qui unissait les deux individus. En effet, s'il y avait eu une relation d'« amicitia », Abélard se serait acquitté du « debitum amicitiae » comme il a pu le faire pour son ami. L'absence de lettre signifie donc que la relation d'« amicitia » soit n'a jamais été pour Abélard soit a disparu au vu de l'éloignement physique non comblé par une correspondance.

Dans cette logique, Héloïse revendique auprès d'Abélard une « amicorum colloquia absentium »<sup>527</sup> qui pourra résoudre cet éloignement et conserver l'amitié en se présentant comme un substitut de la personne. Ainsi, lorsqu'elle reçoit la lettre d'Abélard destinée à son ami, elle déclare selon les mêmes mots que Sénèque : « tanto ardentius eam [epistolam] cepi legere quanto scriptorem ipsum karius amplector, tu cuius rem perdidi uerbis saltem tamquam eius quadam imagine recreer »<sup>528</sup>. De même, elle formule sa requête à Abélard en ces mots : « dum tui presentia fraudor, uerborum saltem notis, quorum tibi copia est, tue michi imaginis presenta dulcedinem »<sup>529</sup>. Ou encore : « per

---

<sup>526</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 219-227. « J'aimerais néanmoins que tu m'expliques une chose : comment peux-tu m'oublier au point que, depuis notre entrée en religion, chose voulue uniquement par toi, je n'aie jamais pu avoir le plaisir de converser avec toi lors d'une visite, ni d'être consolée par une lettre venue de loin. Dis-le, si tu peux, je te le redemande, sinon je serai obligée de t'avouer mes craintes et ce que soupçonne en effet tout le monde, c'est-à-dire que ce fut la sensualité plus que le sentiment qui te poussa vers moi – les ardeurs de la luxure et non un amour sincère. Ainsi donc, lorsque tu devins incapable de satisfaire tes désirs, toutes tes assiduités à mon égard se sont aussi évanouies ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 148-149.

<sup>527</sup> CIC., *Phil.*, 4, 7. Cité d'après DE GIORGIO J.-P., *op. cit.*, p. 1.

<sup>528</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 6-9. « Je m'empressai d'autant plus volontiers de la lire [la lettre] que je chéris son auteur, et espérai ainsi retrouver dans les mots le reflet de celui que j'ai perdu dans les faits ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 136-137.

<sup>529</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 235-237. « Puisque je suis privée de toi, veuille au moins me donner la douce illusion de ta présence par une lettre ; les mots, qui sont le reflet des choses, te content si peu ! ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 148-149.

ipsum itaque cui te obtulisti Deum te obsecro ut quo modo potes tuam michi presentiam reddas, consolationem uidelicet michi aliquam rescribendo »<sup>530</sup>.

### 3.3.2. Christianisme : la lettre comme médium d'une élévation spirituelle

À côté de cette interprétation à la lumière de la conception antique, cette dette peut également être éclairée par la pensée chrétienne. En effet, Héloïse revendique une correspondance avec Abélard, car ce dernier doit s'acquitter de son rôle de guide spirituel envers les moniales de la communauté dont il est le fondateur. Dans cette logique, après avoir rappelé le statut de « fundator », « constructor » et « edificator » d'Abélard, Héloïse déclare :

« Tua itaque, uere tua hec est proprie in sancto proposito nouella plantatio, cuius adhuc teneris maxime plantis frequens ut proficiant neccessaria est irrigatio. Satis ex ipsa feminei sexus natura debilis est hec plantatio et infirma, etiamsi non esset noua. Unde diligentiore culturam exigit et frequentiore, iuxta illud Apostoli : "Ego plantaui, Apollo rigauit ; Deus autem incrementum dedit." Plantauerat Apostolus atque fundauerat in fide per predicationis sue doctrinam Corinthios, quibus scribebat ; rigauerat postmodum eos ipsius Apostoli discipulus Apollo sacris exhortationibus, et sic incrementum uirtutum diuina largita est gratia »<sup>531</sup>.

Le rôle de propriétaire de la communauté qu'occupe Abélard – « Tua itaque, uere tua hec est proprie in sancto proposito nouella plantatio » – impose donc à ce dernier de venir arroser et faire grandir les plantes de sa propriété, c'est-à-dire de venir guider les moniales. L'« irrigatio » se présente donc comme la métaphore de cette nécessité de nourrir l'esprit des membres de la congrégation par des enseignements afin de les faire grandir spirituellement, c'est-à-dire afin de les guider vers Dieu. De plus, dans le cas d'Abélard, cette « irrigatio » est d'autant plus nécessaire qu'il a face à lui des femmes, c'est-à-dire le sexe faible qui ne peut à lui seul réaliser ce processus d'élévation spirituelle : « satis ex ipsa feminei sexus natura debilis est hec plantatio et infirma ».

Pour tenter de convaincre Abélard d'endosser ce rôle de guide spirituel, Héloïse utilise différentes figures d'autorité. Ainsi, dans le passage précédent, elle cite saint Paul qui pousse à ce processus d'« irrigatio ». Elle présente ensuite Apollos comme guide spirituel pour les Corinthiens. De plus, dans la suite de sa lettre, elle fait référence aux saints Pères en tant qu'« exempla » de cette posture : « quot autem et quantos tractatus in

---

<sup>530</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 268-270. « Je te conjure donc, au nom de ce Dieu auquel tu t'es voué, de me rendre ta présence de la seule manière qui te soit possible, c'est-à-dire en me répondant par une lettre de consolation ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 150-151.

<sup>531</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 93-104. « C'est à toi donc, et uniquement à toi, qu'appartient ce nouveau jardin où doit croître la ferveur divine ; ses tendres pousses demandent à être fréquemment arrosées pour grandir. La faiblesse du sexe féminin rendait cette culture suffisamment délicate, même si elle n'était pas toute jeune ; c'est pourquoi elle requiert des soins attentifs et assidus. En effet, comme l'écrit l'Apôtre aux Corinthiens : "J'ai planté, Apollos a arrosé, mais c'est Dieu qui a fait croître". L'Apôtre avait, de par l'enseignement de sa prédication, planté et jeté les bases de la foi chez les Corinthiens ; puis son disciple, Apollos, les arrosa de ses saintes exhortations : c'est ainsi que la divine grâce leur permet enfin de s'épanouir dans une vie vertueuse ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 140-143.

doctrina uel exhortatione seu etiam consolatione sanctarum feminarum sancti Patres consummauerint, et quanta eas diligentia composuerint, tua melius excellentia quam nostre paruitas nouit »<sup>532</sup>. De plus, nous ajouterons qu'Héloïse attend certes qu'Abélard adopte ce rôle de guide spirituel pour la communauté, mais aussi pour elle-même comme en atteste le passage suivant qui clôt la première lettre d'Héloïse à Abélard :

« Per ipsum itaque cui te obtulisti Deum te obsecro ut quo modo potes tuam michi presentiam reddas, consolationem uidelicet michi aliquam rescribendo, hoc saltem pacto ut sic recreata diuino alacrior uacem obsequio. Cum me ad turpes olim uoluptates expeteres, crebris me epistolis uisitabas, frequenti carmine tuam in ore omnium Heloysam ponebas ; me platee omnes, me domus singule resonabant. Quanto autem rectius me nunc in Deum, quam tunc in libidinem excitares ! »<sup>533</sup>.

Selon le cadre de la pensée chrétienne, Héloïse revendique donc une dette épistolaire envers Abélard : celui-ci doit s'acquitter de son devoir de guide spirituel envers elle comme envers toutes les moniales de la communauté dont il est le créateur et le fondateur.

\*\*\*\*\*

Au vu de ces éléments, nous pouvons constater que la relation revendiquée par Héloïse à travers le titre d'« amica » peut être définie comme une forme d'« amicitia » cicéronienne, car elle partage avec cette dernière une série de caractéristiques communes. En effet, Héloïse et Cicéron rejettent toute forme de relation basée sur la recherche d'intérêts personnels au profit d'une relation désintéressée qui naît de la simple contemplation de la vertu de l'autre. Cette affection ne peut donc voir le jour qu'entre deux êtres vertueux que Cicéron nomme les « uiri boni ». Comme nous l'avons vu, il est possible de ranger Abélard dans cette catégorie au vu du statut d'être d'exception qu'Héloïse lui attribue.

Malgré ces rapprochements, une divergence peut être repérée autour de la question de l'« amicitia » comme « uirtutum adiutrix ». En effet, dans la pensée de Cicéron comme dans celle qui se dégage de la *Correspondance*, la vertu est considérée comme la fin ultime de la relation d'« amicitia ». Toutefois, si, chez Cicéron, les deux « amici » recherchent ensemble à accroître leur vertu, au contraire, dans les lettres, l'atteinte d'un

---

<sup>532</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 114-117. « Tu dois mieux le savoir que nous, toi qui domines par ton génie nos modestes esprits, que les saints Pères ont écrit un grand nombre de traités magnifiques à l'adresse des saintes femmes qu'ils cherchaient à instruire, à diriger ou à consoler ; tu sais aussi quelle application ils mirent à s'acquitter de cette tâche ». Cité et traduit HICKS et MOREAU, p. 142-143.

<sup>533</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, I, 268-275. « Je te conjure donc, au nom de ce Dieu auquel tu t'es voué, de me rendre ta présence de la seule manière qui te soit possible, c'est-à-dire en me répondant par une lettre de consolation. Cela, tu dois me l'accorder au moins pour ceci : que je me dévoue, ainsi consolée, avec plus de ferveur aux offices divins. Autrefois, quand tu me pressais de me livrer aux turpitudes de la chair, tu me rendais souvent visite par tes lettres ; tu mettais par tes vers le nom de ton Héloïse sur toutes les lèvres, et il retentissait constamment sur toutes les places, comme dans chaque maison. Ne serait-il pas plus juste de me pousser aujourd'hui vers Dieu, que de m'avoir poussé jadis à la luxure ? ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 150-153.

plus haut degré de vertu par le lien d'amitié ne concerne qu'Abélard pour les deux raisons suivantes. Premièrement, pour Héloïse, la gloire d'Abélard passe nécessairement par un état d'humiliation qui est contenu dans la définition même de la posture de l'« amica » à travers l'analogie avec les statuts de la « meretrix » et de la « concubina ». Ainsi, l'atteinte d'une vertu plus grande pour l'un suppose l'abaissement de l'autre vers une perte de vertu ou une vertu inférieure. Deuxièmement, si Cicéron déclarait que l'« amicitia » ne pouvait être un prétexte pour commettre n'importe quel acte, Héloïse présente l'amitié comme un dévouement total pouvant aller jusqu'à la perte de soi-même comme en témoignait l'épisode de la prise de voile.

Au vu de ces points de divergence et de convergence entre la pensée de Cicéron et celle qui se dégage des lettres attribuées à Héloïse, nous pourrions présenter la relation que la jeune femme revendique envers Abélard comme une « amicitia » cicéronienne poussée à l'extrême. En effet, si, chez Cicéron, l'« amicitia » se présente comme une relation désintéressée, elle n'invite pas l'individu à faire fi de tous ses intérêts personnels vu que l'amitié permet d'atteindre une vertu plus grande. Au contraire, dans son « amicitia » envers Abélard, Héloïse est tellement détachée de ses intérêts personnels et tellement tournée vers le bonheur et la vertu de son « amicus » qu'elle en oublie sa propre recherche de la vertu et son intérêt le plus fondamental : la vie.

## Conclusion

Cette analyse de la posture de l'« amica » telle qu'elle est revendiquée par Héloïse et de la relation qui en découle, nous permet d'apporter quelques éclairages sur la conception du mariage qui se dégage des lettres attribuées à Héloïse. En effet, en distinguant le statut de l'« amica » de celui de l'« uxor », Héloïse oppose deux formes de relation qu'elle présente comme contradictoires et donc comme incompatibles : l'« amicitia » et le « matrimonium ». Quels points de frictions avons-nous pu mettre en évidence entre ces deux relations et qu'est-ce que ceux-ci nous disent sur la conception du mariage que l'auteur/les auteurs de la *Correspondance* attribuent à Héloïse ?

Dans les lettres dites d'Héloïse, le « matrimonium » se présente comme une relation contractuelle qui suppose la présence de possessions et d'obligations. Au contraire, l'« amicitia » est une relation basée non pas sur un contrat, mais sur l'affection qui unit les partenaires. De cette façon, l'« amicitia » ne suppose ni possession ni obligation. Qu'impliquent la présence de possessions et d'obligations et, *a contrario*, l'absence de ces dernières ?

Dans le mariage, les possessions entraînent la possibilité que les conjoints ne s'unissent que pour obtenir les biens de l'autre : son argent, son pouvoir, son rang, son patrimoine, etc. La relation matrimoniale est donc une relation potentiellement intéressée. Au contraire, l'« amicitia » se présente comme une union complètement désintéressée, car elle découle de la simple contemplation de la vertu de l'autre : Héloïse aime Abélard pour sa personne, pour l'être d'exception qu'il représente et non pas pour ses biens. Le

jugement superlatif porté sur la vertu de l'autre entraîne donc la « caritas ». Cette dernière se présente comme le fondement de la relation entre les « amici » et semble, par contre, complètement absente entre les époux. En effet, dans le mariage soit les époux s'unissent de façon intéressée et la relation n'est donc pas basée sur les sentiments, mais sur le contrat ; soit les époux se considèrent mutuellement comme les meilleurs, mais de façon erronée. Dans ce dernier cas, le jugement superlatif qui est à l'origine de l'affection étant faux, l'affection l'est également. Ainsi, dans les deux cas, l'auteur des lettres attribuées à Héloïse nie la possibilité que le mariage soit un espace d'affection. Il est soit l'espace d'une relation contractuelle soit l'espace d'une tromperie.

Les devoirs de l'union matrimoniale impliquent, quant à eux, une diminution de la liberté des conjoints qui, dans le cas d'Abélard, aboutit à la perte de son statut de sage, c'est-à-dire de son état de « uir bonus » et d'homme d'exception. Au contraire, en tant que relation affective, l'« amicitia » n'implique aucune obligation : les partenaires sont ensemble uniquement pour l'affection sincère qui les unit. De cette façon, contrairement au mariage, l'« amicitia » ne diminue pas la liberté des partenaires et n'affecte donc pas leur vertu. Cette dernière est conservée grâce à la posture d'humiliation et de dévouement total que le partenaire adopte envers l'autre. Le constat de cette position nous a permis de montrer les distinctions entre l'« amicitia » cicéronienne et l'« amicitia » attribuée à Héloïse en définissant cette dernière forme de relation comme une amitié dont la logique de désintéressement est poussée à son paroxysme : le partenaire est tellement dans la contemplation de l'autre et dans le désintéressement de sa propre personne qu'il va jusqu'à accepter de se perdre pour l'autre.

Au vu de ces éléments, nous pouvons conclure que si Héloïse refuse le mariage, c'est parce que cette relation entre, sur tous les points, en contradiction avec la relation d'« amicitia » qu'elle souhaite. Ainsi, si, dans les lettres, l'« amicitia » se présente comme une relation affective véritable où les partenaires sont prêts à tout, voire même à s'oublier eux-mêmes, pour le bonheur et la vertu de l'autre, le « matrimonium » est présenté comme une relation contractuelle dépourvue de toute affection véritable où les conjoints ne pensent qu'à leurs intérêts personnels au risque d'entraîner leur partenaire loin de la vertu.

## **PARTIE III : lettres III et V d'Abélard : la proposition d'un mariage spirituel**

Dans les lettres qui lui sont attribuées, Héloïse refuse le mariage au vu de la nature contractuelle de cette union et revendique, *a contrario*, une relation d'« amicitia » basée sur une « caritas » réciproque, désintéressée et profane. L'amour d'Héloïse est en effet exclusivement tourné vers l'« amicus » et ne comprend aucune forme d'affection envers Dieu, d'où ce dernier qualificatif. Face à ces constats, il nous semble intéressant de nous tourner vers les lettres dites d'Abélard afin de déterminer la position de ce dernier par rapport à la « caritas » revendiquée par Héloïse et par rapport à l'incompatibilité déclarée entre l'« amicitia » et le mariage. Dans ce cadre, nous développerons la problématique suivante : en quoi Abélard réclame auprès d'Héloïse une « amicitia spiritualis » compatible avec le mariage qui devient un lieu de rédemption pour les deux conjoints ? Nous organiserons notre démonstration en trois étapes. Dans une première partie, nous exposerons l'évolution chrétienne de l'« amicitia » cicéronienne autour du concept de la charité. Ensuite, dans la deuxième et la troisième partie, nous analyserons les deux mariages spirituels présentés par Abélard comme compatibles avec la « caritas » et comme des instances rédemptrices pour Héloïse et pour lui-même : le mariage spirituel d'Héloïse avec le Christ, d'une part, et le mariage spirituel entre Héloïse et Abélard, d'autre part.

### **CHAPITRE I : la naissance et le développement de la « caritas » chrétienne**

Durant l'Antiquité tardive, la religion chrétienne, telle qu'elle se dégage des textes sacrés, se présente aux premiers chrétiens comme une pensée fondée sur un commandement d'amour : amour de Dieu<sup>534</sup>, amour pour son prochain<sup>535</sup> et amour envers ses ennemis<sup>536</sup>. Pour désigner cette triple affection religieuse, les chrétiens ont établi une terminologie qu'ils ont reprise aux auteurs latins. Ainsi, à partir de l'« amicitia » cicéronienne basée sur une « caritas » profane, ils ont développé une « amicitia » spirituelle basée sur la charité chrétienne. Comprendre cette évolution depuis la pensée antique jusqu'aux premiers chrétiens et au XII<sup>e</sup> siècle nous semble important, car ce mouvement est analogue à celui que nous proposons de mettre en évidence entre la

---

<sup>534</sup> Mt XXII, 37. « Jésus lui déclara : *"Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ta pensée"*. C'est là le grand, le premier commandement ». (Cité d'après TOB, p. 1463). Ce commandement est repris dans l'Évangile de Marc (Mc XII, 28-30) et celle de Luc (Lc X, 25-28)

<sup>535</sup> Jn 15, 12. « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés ». (Cité d'après TOB, p. 1578). Commandement repris dans les passages bibliques suivants : Mt XXII, 39. Mc XII, 31. Rom XIII, 8-10. Ga V, 14.

<sup>536</sup> Mt V, 44. « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent ». (Cité d'après TOB, p. 1439). Commandement repris dans Rom XII, 14-21.



revendication par Héloïse d'une « amicitia » cicéronienne et profane vers la revendication par Abélard d'une « amicitia » spirituelle basée sur une « caritas » divine.

Afin de présenter cette évolution, nous travaillerons en deux étapes. Dans un premier paragraphe, nous nous intéresserons à la formation terminologique de la charité chrétienne en présentant les différents termes latins employés par les premiers chrétiens pour désigner l'amour spirituel. Cette première analyse, nous permettra d'étudier une série de termes que nous avons déjà rencontrés dans la terminologie cicéronienne et dans les passages de la *Correspondance* attribués à Héloïse et que nous rencontrerons une nouvelle fois dans les lettres attribuées à Abélard. Dans un deuxième paragraphe, nous nous focaliserons sur la réflexion menée au XII<sup>ème</sup> siècle par les théologiens et les canonistes autour du concept de la charité chrétienne dans les domaines de l'institution matrimoniale et de l'espace monastique. Ces deux éclairages nous permettront, d'une part, de revenir sur l'incompatibilité proclamée par Héloïse entre le mariage et la « caritas » avec un éclairage chrétien et, d'autre part, de présenter la conception abélardienne de la charité chrétienne.

## **1. Formation terminologique et début de la « caritas » chrétienne : l'Antiquité tardive et les premiers chrétiens**

Dans les textes grecs, l'amour commandité par la charité chrétienne est désigné par le terme « agapè » – « ἀγάπη ». Ce nom est un dérivé tardif du verbe grec « ἀγαπάω » dont le sens premier est « accueillir avec amitié, traiter avec affection », d'où, par extension, des traductions comme « aimer » ou « chérir »<sup>537</sup>. De par l'idée d'affection contenue dans ce verbe, il est repris à l'ère chrétienne sous la forme nominale : « ἀγάπη ». Ce mot, surtout attesté dans les textes de la Septante et du Nouveau Testament, désigne donc l'amour chrétien que tout fidèle doit avoir envers Dieu et envers ses prochains, y compris ses ennemis<sup>538</sup>. Les chrétiens traduisent ce nom par les termes « caritas », « dilectio », « amor » et « affectus » ou « affectio ». Le verbe « ἀγαπάω » est, quant à lui, traduit par saint Jérôme, dans la Vulgate, par la forme verbale « diligere ».

Le terme de « caritas », déjà présent chez Cicéron pour renvoyer à l'affection profane qui forme l'« amicitia », est repris par les premiers chrétiens pour désigner, de façon plus spécifique, l'amour religieux envers son prochain, envers Dieu et envers ses ennemis. Ce terme a donné naissance, en français, au mot « charité » qui désigne, dans le contexte religieux, l'affection chrétienne. De plus, par la reprise du mot « caritas », les chrétiens ont également récupéré toutes les réflexions philosophiques qui avaient été développées durant l'Antiquité autour de cette notion, comme la pensée de Cicéron. En effet, lorsque les Pères de l'Église ont entamé leur réflexion sur l'affectivité, l'amour de Dieu, l'amour du prochain, la problématique des passions..., ils se sont appuyés, en grande partie, sur la doctrine stoïcienne représentée, notamment, au Moyen Âge, par des

---

<sup>537</sup> « Ἀγαπάω », dans Bailly, p. 6-7.

<sup>538</sup> « Ἀγαπάω », dans CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de langue grecque. Histoire des mots*, vol. 1, Paris, Éditions Klincksieck, 1968, p. 7.

auteurs comme Cicéron<sup>539</sup> et Sénèque chez lesquels « ils vont puiser le vocabulaire de la vie affective »<sup>540</sup>. Ainsi, toute la pensée païenne de l'Antiquité se présente, pour les chrétiens, comme une base sur laquelle ils peuvent s'appuyer pour développer leur propre conception dans une optique, cette fois-ci, religieuse.

À ce premier équivalent nominal du verbe « diligere » que constitue le mot « caritas », vient s'ajouter un second terme qui apparaît durant l'Antiquité tardive chez des auteurs comme Ambroise et Origène : « dilectio ». Comme le souligne Petre, ces deux équivalents nominaux peuvent être considérés comme des synonymes. En effet, si les auteurs utilisent parfois l'un plutôt que l'autre et privilégient généralement la forme « caritas », cette variation semble davantage tenir tantôt à des considérations stylistiques tantôt à l'influence de la Vulgate dans laquelle la forme « caritas » est plus largement attestée<sup>541</sup>.

Quant au nom « amor » et son équivalent verbal « amare », ils sont moins couramment utilisés par les chrétiens pour désigner la « caritas ». Pour expliquer ce constat, Petre remonte au grec et à la traduction que les chrétiens ont proposée des termes : « φιλέω » et « ἀγαπάω ». En effet, dans les Écritures, le verbe « amare » et son équivalent nominal « amor » sont généralement employés pour traduire le mot grec « φιλέω ». Au contraire, le terme « diligere » semble être privilégié pour traduire le mot « ἀγαπάω ». Puisque « diligere », « dilectio » et « caritas » étaient plus couramment utilisés dans les Écritures pour désigner l'« ἀγάπη », ce sont ces termes que les premiers auteurs chrétiens ont privilégiés au détriment des mots « amor » et « amare »<sup>542</sup>. C'est seulement à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle que le verbe « amare » et son équivalent nominal « amor » font progressivement leur entrée dans le vocabulaire religieux pour désigner la charité chrétienne. Parmi les auteurs qui ont favorisé ce développement, Petre souligne le rôle capital joué par Ambroise de Milan, Origène<sup>543</sup> et, surtout, saint Augustin. En effet, sous l'influence de la philosophie néoplatonicienne, ce dernier présente l'« amor » comme un désir de l'âme de s'unir avec un objet extérieur qu'elle considère comme beau. Cet objet peut être de différentes natures, mais, quand il coïncide avec Dieu ou avec le prochain, l'élan d'« amor » qui tend vers ce point devient un équivalent de la « caritas » ou de la « dilectio ». Par contre, quand l'« amor » est dirigée vers l'union sexuelle avec autrui, il se présente comme égal à la « libido » ou à la « cupiditas »<sup>544</sup>.

---

<sup>539</sup> Comme l'indiquent Follon et McEvoy, Cicéron n'est pas stoïcien au sens propre du terme, comme a pu l'être Sénèque. Néanmoins, il « finit par devenir le principal transmetteur d'idées stoïciennes aux auteurs latins chrétiens ». (FOLLON J. et McEVOY J., « Introduction : la philosophie de l'amitié, de la période patristique à la Renaissance », *op. cit.*, p. 26).

<sup>540</sup> BOQUET D. et NAGY P., *Sensible Moyen Âge : une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p. 33-34.

<sup>541</sup> PETRE H., *op. cit.*, p. 78.

<sup>542</sup> *Id.*, p. 59-60.

<sup>543</sup> Origène naît en 185 et meurt dans les années 253-254. Il est considéré comme un des pères de l'exégèse biblique. (HADOT P., « Origène et origénisme », dans *Universalis*, corpus 13, p. 713-716).

<sup>544</sup> PETRE H., *op. cit.*, p. 90-96.

## 2. Développement de la « caritas » chrétienne : le XIIème siècle

Au XIIème siècle, les théologiens et les canonistes s'intéressent à la question de la charité chrétienne et ils aboutissent à une théorisation des concepts de « dilectio » et de « caritas » à partir des Pères de l'Église, des textes sacrés, mais aussi du *De amicitia* de Cicéron qui fait l'objet d'un engouement important à cette époque<sup>545</sup>. Cette réflexion touche différents domaines. Dans ce mémoire, nous nous focaliserons sur deux d'entre eux : le mariage et l'affect monastique.

### 2.1. Du « matrimonium » au « coniugium » : vers un modèle matrimonial chrétien basé sur la « dilectio »

Au début du XIIème siècle, deux conceptions du mariage coexistent dans la société médiévale : le « matrimonium » et le « coniugium »<sup>546</sup>. Le « matrimonium » correspond à la conception féodale selon laquelle le mariage est considéré comme un moyen d'établir des alliances familiales et d'assurer la prospérité économique, sociale, politique... des familles. En ce sens, il ne s'agit pas, pour les futurs époux, de savoir s'ils veulent se marier, mais d'adhérer à cette stratégie dans le but d'engendrer une descendance mâle, d'accroître le patrimoine ou encore d'assurer les intérêts et l'honneur familial<sup>547</sup>. Cette conception féodale est remise en question par la religion chrétienne à partir du XIIème siècle. En effet, à cette époque, l'Église tente d'étendre son contrôle sur l'institution matrimoniale jusqu'à l'inscrire, lors du concile de Latran de 1215, dans la liste des sacrements<sup>548</sup>. Or, avant de l'inclure dans cette liste, il fallait impérativement en préciser la nature. En effet, « par comparaison avec les autres sacrements, il [le mariage] conservait une certaine dose de souillure, même si Dieu le bénissait : la reproduction sexuée était une conséquence du péché originel. Il devait donc être indélébile et ne se nouer que dans des conditions de pureté très strictes »<sup>549</sup>. Afin d'assurer ce contrôle, les canonistes et les théologiens ont développé une réflexion autour de cette institution et ont abouti au modèle matrimonial chrétien suivant : « le mariage unique et indissoluble, conclu pour la vie entière sur la base d'une inclination mutuelle, le *consensus* des époux »<sup>550</sup>.

Ce modèle, qui apparaît au XIIème siècle et s'impose progressivement durant le XIIIème siècle au détriment du « matrimonium », correspond à ce qu'Oudin nomme le « coniugium »<sup>551</sup>. La différence entre ces deux modèles réside dans l'espace de liberté qui est laissé aux époux et dans les motivations qui initient le mariage. En effet, si dans le

---

<sup>545</sup> Pour plus de détails sur la diffusion du *De amicitia* au Moyen Âge, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 1 du chapitre II de la deuxième partie du volet II.

<sup>546</sup> OUDIN F., *op. cit.*, p. 46-47

<sup>547</sup> *Ibid.* L'HERMITE-LECLERCQ P., *op. cit.*, p. 229.

<sup>548</sup> *Id.*, p. 228.

<sup>549</sup> *Ibid.*

<sup>550</sup> OPITZ Cl., « Contraintes et libertés (1250-1500) », dans DUBY G., PERROT M., KLAPISCH-ZUBER Ch. (dir.), *Histoire des femmes en Occident. 2 : Le Moyen Âge*, Paris, Plon, 1991, p. 283.

<sup>551</sup> OUDIN F., *op. cit.*, p. 46-47.

« matrimonium » les époux se trouvent contraints par leur famille de se marier à des fins financières, politiques ou sociales, dans le « coniugium », ce sont les époux eux-mêmes qui consentent au mariage en fonction « d'une inclination mutuelle »<sup>552</sup> amenant vers un libre consentement. Cette inclinaison est désignée dans les textes de l'époque tantôt par le terme de « dilectio », tantôt par l'expression d'« affectio » ou d'« affectus maritalis ». Par l'utilisation de ces termes, le mariage devient donc l'espace d'une affection analogue à la charité chrétienne. En effet, si le nom « dilectio » entre dans ce champ sémantique, il en est de même pour les mots « affectus » et « affectio » : « au XII<sup>e</sup> siècle, quand le mot *affectus* est appliqué au mariage, il inclut ce que les modernes appellent l'affectivité, il dit aussi autre chose et bien plus [sic] : cette disposition qui avait reçu son nom du droit romain antique<sup>553</sup> est devenue la forme que revêt, entre époux, le premier et le plus élevé des dons reçus de Dieu et qu'il faut rendre à Dieu, la charité »<sup>554</sup>. De plus, ce terme est repris au XII<sup>e</sup> siècle par des auteurs comme Bernard de Clairvaux ou Aelred de Rievaulx pour désigner un mouvement de l'âme qui doit être ordonné, tempéré et dirigé vers Dieu. Dans ces conditions, l'élan de l'âme qu'est l'« affectus » – ou l'« affectio » – devient analogue à l'affection désignée par les mots « caritas » et « dilectio »<sup>555</sup>.

Ainsi, si le « matrimonium » correspond au modèle d'une relation contractuelle potentiellement intéressée où la liberté des époux est contrainte et où l'affection demeure secondaire par rapport aux intérêts financiers, sociaux et/ou politiques, le modèle du « coniugium », au contraire, tout en conservant sa dimension contractuelle, se présente comme une relation désintéressée qui se fonde sur la liberté des époux et sur une affection réciproque analogue à la charité chrétienne. Dans cette logique, il nous semble utile de montrer que si Héloïse refuse la demande en mariage d'Abélard, c'est non seulement de par la nature contractuelle intrinsèque à l'institution matrimoniale, mais aussi de par la proposition d'un « matrimonium » et non d'un « coniugium »<sup>556</sup>. Afin de développer cette analyse, nous nous attarderons sur le passage suivant dans lequel Abélard revient sur la proposition de mariage faite à Fulbert :

« Tandem ego eius immoderate anxietati admodum compatiens, et de dolo quem fecerat amor tanquam de summa prodicione me ipsum uehementer accusans, conueni hominem supplicando et promittendo quamcunque super hoc emendationem ipse constitueret. [...] Atque ut amplius eum mittigare supra quam sperare poterat, obtuli me ei satisfacere, eam scilicet quam corruperam michi matrimonio copulando, dummodo id secreto fieret, ne fame detrimentum

<sup>552</sup> OPITZ Cl., *op. cit.*, p. 283.

<sup>553</sup> Comme le souligne Guay au sujet des mots « affectus maritalis », « cette expression était utilisée dans la loi romaine classique pour signifier l'intention de se marier ». (GUAY M., « Du consentement à l'*affectio maritalis* : quatre mariages princiers (France-Angleterre, 1395-1468) », dans *Revue historique*, n°650, 2009/2, p. 293).

<sup>554</sup> LECLERCQ J., *Le mariage vu par les moines au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983, p. 13.

<sup>555</sup> *Id.*, p. 11-15.

<sup>556</sup> Nous nous appuyons, dans cette analyse, sur l'étude menée par Oudin dans l'article suivant : OUDIN F., *op. cit.*, p. 46-47

incurrerem. Assensit ille, et tam sua quam suorum fide et osculis eam quam requisivi concordiam mecum iniit, quo me facilius proderet »<sup>557</sup>.

Dans ce passage, le mariage est présenté par Abélard comme une réparation – « emendationem » – pour la famille d'Héloïse qui avait été déshonorée suite aux rapports sexuels hors mariage et suite à la naissance d'Astralabe. En tant que réparation, le mariage se présente donc comme une relation potentiellement intéressée vu qu'elle trouve son origine non pas dans une affection réciproque, mais dans la prise en compte des intérêts personnels et familiaux d'Héloïse : Abélard aime peut-être Héloïse et inversement, mais le moteur du mariage n'est pas cette affection. Héloïse devient donc l'« uxor » ou l'« imperatrix » qu'elle refusait d'être<sup>558</sup>. En effet, elle pourrait être soupçonnée d'avoir épousé Abélard uniquement pour l'honneur qu'il pouvait lui apporter.

De plus, Lobrichon souligne que le mariage, tel qu'il est proposé par Abélard, se présente comme un « engagement féodal »<sup>559</sup>. En effet, il est possible de repérer dans le passage cité ci-dessus les trois actes réalisés lors de la cérémonie vassalique durant laquelle se noue le contrat entre le seigneur et son vassal<sup>560</sup>. La première étape correspond à l'hommage qui comprend l'« immixtio manuum » – le vassal place ses mains dans celles de son seigneur – et la « déclaration de volonté » – le vassal et le seigneur marquent oralement leur accord. Dans l'*Historia Calamitatum*, l'« immixtio manuum » n'est pas évoquée, mais l'accord est formulé par Fulbert selon la formule suivante : « assensit ille ». Lors de la deuxième étape, les deux acteurs font serment de fidélité. Celui-ci implique, pour le vassal comme pour le seigneur, d'une part, le respect du contrat tel qu'il a été établi et, d'autre part, l'engagement de « ne rien faire qui puisse mettre en péril celui à qui l'on a promis fidélité ou lui causer quelque dommage »<sup>561</sup>. Dans la même logique, après avoir accepté le mariage, Fulbert engage sa « fides » : « tam sua quam suorum fide et osculis eam quam requisivi concordiam mecum iniit, quo me facilius proderet ». Toutefois, comme le souligne Abélard, Fulbert n'a pas respecté le serment de fidélité. En effet, non seulement il a « caus[é] quelque dommage »<sup>562</sup> à Abélard en commanditant sa castration, mais il a également violé les clauses du contrat en répandant la nouvelle du mariage<sup>563</sup> alors qu'Abélard avait énoncé la condition suivante : le mariage doit demeurer

---

<sup>557</sup> HC, 395-408. « Je finis par avoir pitié d'une angoisse aussi profonde ; m'accusant, comme du plus ignoble des crimes, de ce stratagème dicté par l'amour, j'allai vers cet homme pour le supplier, et lui promis d'accepter la réparation qu'il exigerait pour ce méfait. [...] Et pour mieux l'apaiser, je promis de le satisfaire au-delà de toutes ses espérances légitimes, en m'unissant par le mariage à celle que j'avais corrompue, pourvu que l'on y respecte le secret, afin d'éviter toute atteinte à ma réputation. Il donna son accord, et scella la paix qu'il avait recherchée par un baiser, engageant ainsi sa parole et celle de tout son entourage. Mais cela, il le fit pour mieux me trahir ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 64-65.

<sup>558</sup> À ce sujet, nous renvoyons le lecteur à l'analyse des lettres II et IV de la *Correspondance* (deuxième partie du volet II).

<sup>559</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 186-187.

<sup>560</sup> GANSHOF F.-L., *Qu'est-ce que la féodalité ?*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1968, p. 66-97.

<sup>561</sup> *Id.*, p. 80.

<sup>562</sup> *Ibid.*

<sup>563</sup> HC, 548-551. « Auunculus autem ipsius atque domestici eius, ignominie sue solatium querentes, initum matrimonium diuulgare et fidem michi super hoc datam uiolare ceperunt ». « Toutefois son oncle et son

secret. Quant à la troisième étape, elle correspond au baiser ou à l'« osculum » qui « constitue un moyen de confirmer les obligations contractées par les parties »<sup>564</sup>. Cette pratique de l'« osculum » se retrouve dans l'*Historia Calamitatum* comme en témoigne le passage suivant : « tam sua quam suorum fide et osculis eam quam requisiui concordiam mecum iniit ».

Au vu de ces éléments, nous pouvons constater que le mariage, tel qu'il est proposé par Abélard, a tous les aspects d'un contrat féodal entre deux familles dans le but de réparer un déshonneur. Le mariage n'est donc pas fondé sur une « dilectio » réciproque, mais sur les intérêts qu'Abélard peut apporter à Héloïse et à sa famille par l'union matrimoniale. En ce qui concerne le libre consentement caractéristique du « coniugium », il est totalement absent. En effet, le mariage semble définitivement admis dès que Fulbert a donné son consentement : Abélard déclare qu'il part chercher Héloïse pour en faire sa femme et non pour lui proposer le mariage<sup>565</sup>. Par la suite, Héloïse refuse le mariage et tente de persuader Abélard de se détourner de ce projet, mais rien n'y fait. Ainsi, conformément à la pratique féodale du « matrimonium », le mariage se présente comme une affaire de famille orientée par des impératifs financiers, politiques et/ou sociaux. Dans cette affaire, il n'y a pas de place pour les sentiments des époux et encore moins ceux de la fille. Comme le souligne Lobrichon : « Pierre [Abélard] décrit ici une convention féodale ordinaire entre deux hommes : l'un consent à ouvrir l'espace de sa parenté à l'autre en lui donnant sa nièce, et la fille n'a rien à dire parce que le lien créé étend l'aire dominée par son lignage »<sup>566</sup>.

## 2.2. Repenser l'affect monastique : la « dilectio » selon Abélard

Aux XI<sup>ème</sup> et XII<sup>ème</sup> siècles, la réflexion sur la « dilectio » et la « caritas » envahit les murs des monastères via un mouvement de réforme monastique qui se base sur le principe suivant : accorder une place centrale aux émotions, à l'amour et à l'affect dans les relations monastiques entre moines comme dans la relation avec Dieu. De nombreux théologiens et canonistes développent ainsi une réflexion autour de la question des affects pour proposer le modèle de l'amitié spirituelle nommé, en latin, par l'expression « amicitia spiritualis » ou « amicitia christiana ». Cette nouvelle forme de relation est dite « spirituelle », car elle doit être dirigée vers Dieu – l'amitié spirituelle réunit deux individus autour de leur affection réciproque, mais aussi autour de leur amour commun envers Dieu – et se présente ainsi comme une voie privilégiée afin d'atteindre le salut et

---

entourage, afin d'effacer leur honte, commencèrent à répandre la nouvelle de notre mariage en violation des engagements solennels pris avec moi ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 74-75.

<sup>564</sup> GANSHOF F.-L., *op. cit.*, p. 75.

<sup>565</sup> HC, 409-411. « Illico ego ad patriam meam reuersus, amicam reduxi ut uxorem facerem ». « Je retournai aussitôt vers ma patrie et je ramenai mon amie pour en faire mon épouse ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 64.

<sup>566</sup> LOBRICHON G., *op. cit.*, p. 187.

la béatitude. La « dilectio », la « caritas », l'« affectio » ou encore l'« affectus », qui sont à la base de cette amitié, sont donc également qualifiés de « spiritualis »<sup>567</sup>.

Parmi les auteurs qui ont réfléchi sur cette « dilectio » et sur l'amitié spirituelle qui en découle, on compte, notamment, Bernard de Clairvaux<sup>568</sup>, Aelred de Rievaulx<sup>569</sup>, Pierre de Blois<sup>570</sup>, mais également Abélard. Afin de développer leur réflexion, ces auteurs se sont, en particulier, appuyés sur le *De amicitia* de Cicéron dont ils reprennent les grands principes pour les inscrire dans une optique religieuse<sup>571</sup>. Dans le cadre de ce mémoire, notre propos ne sera pas de développer la pensée de tous ces auteurs, mais de nous focaliser plus spécifiquement sur la réflexion menée par Abélard autour du concept de la « dilectio ». Après avoir présenté la pensée d'Abélard, nous la confronterons, d'une part, à celle d'autres penseurs chrétiens comme Bernard de Clairvaux, saint Paul ou saint Augustin et, d'autre part, à celle d'Héloïse et de Cicéron.

Abélard développe sa conception de la « dilectio » dans le livre III des *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*<sup>572</sup>, dans le livre I de l'*Introductio ad theologiam*<sup>573</sup> – appelée aussi la *Theologia scholarium* – et dans le *Carmen ad Astralabium*<sup>574</sup>. Dans le cadre de ce mémoire, nous présenterons la pensée d'Abélard à partir des *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*<sup>575</sup> conformément à l'analyse proposée par Gilson<sup>576</sup>, Messier<sup>577</sup> et Rousselot<sup>578</sup>.

---

<sup>567</sup> BOQUET D. et NAGY P., *op. cit.*, p. 103-149.

<sup>568</sup> Bernard de Clairvaux développe cette réflexion dans les deux ouvrages suivants : le *De gradibus humilitatis* (1125) et le *De diligendo Deo* (1127). Pour plus de détails sur la façon dont Bernard de Clairvaux conçoit l'affect, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage suivant : GILSON E., *La théologie mystique de saint Bernard*, *op. cit.*

<sup>569</sup> Aelred de Rievaulx développe sa pensée sur l'amitié spirituelle dans le *De amicitia spiritualis* écrit entre 1164 et 1167. Pour plus de détails sur la façon dont Aelred de Rievaulx conçoit l'affect, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage suivant : BOQUET D., *op. cit.*

<sup>570</sup> Pierre de Blois étudie la thématique de l'amitié dans son *De amicitia christiana* rédigé vers 1185-1195. Pour plus de détails sur la pensée de cet auteur, nous renvoyons le lecteur aux deux ouvrages suivants : DAVY M.-M., *op. cit.*. JANSSENS S., *De Amicitia : de Cicéron à Pierre de Blois*, mémoire de licence en philologie classique réalisé sous la direction de M. DEPROOST P.-A., Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain Faculté de lettres, septembre 1998.

<sup>571</sup> Pour ce qui est des influences de Cicéron et du *De amicitia* sur le *De amicitia spiritualis* d'Aelred de Rievaulx, nous renvoyons le lecteur aux ouvrages suivants : BOQUET D. et NAGY P., *op. cit.*, p. 144-145. BOQUET D., *op. cit.*, *passim*. Pour Bernard de Clairvaux, Gilson souligne également l'influence que Cicéron et le *De amicitia* eurent sur la pensée de cet auteur dans l'ouvrage suivant : GILSON E., *La théologie mystique de saint Bernard*, *op. cit.*, p. 19-23. Une étude comparative entre la pensée de Pierre de Blois et celle de Cicéron dans le *De amicitia* a été réalisée dans le mémoire suivant : JANSSENS S., *De Amicitia : de Cicéron à Pierre de Blois*, *op. cit.*

<sup>572</sup> ABÉLARD, *Comm. Rom.*, III. PL, 178, 891A-893C.

<sup>573</sup> ABÉLARD, *Tsch.*, I. PL, 178, 981A-984A.

<sup>574</sup> ABÉLARD, *Carmen*, 115-172. Le lecteur trouvera une édition du texte latin dans l'ouvrage suivant : RUBINGH-BOSSHER J. M. A., *Peter Abelard, carmen ad Astralabium*, Groningen, chez l'auteur, 1987.

<sup>575</sup> Comme l'indique Gilson, c'est dans cette œuvre qu'Abélard présente la forme la plus aboutie et la plus complète de sa réflexion. (GILSON E., *La théologie mystique de saint Bernard*, *op. cit.*, p. 185).

<sup>576</sup> *Id.*, p. 183-189.

<sup>577</sup> MESSIER M., *Agape : recherches sur l'histoire de la charité*, Québec, Éditions Fides, 2007, p. 317-328.

<sup>578</sup> ROUSSELOT P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, Éditions J. Vrai, 1933, p. 72-76.

Abélard commence sa réflexion avec une citation issue de la Première épître aux Corinthiens de saint Paul : « Haec est illa uera et sincera dilectio, quam Apostolus describens ait : "[dilectio] non quaerit quae sua sunt, omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet"<sup>579</sup> »<sup>580</sup>. Il s'attarde, tout d'abord, sur la première partie de cette citation – « [dilectio] non quaerit quae sua sunt »<sup>581</sup> – qu'il explique à partir de l'exemple de la « dilectio » du Christ envers les hommes. En effet, il souligne que le Christ a toujours agi pour les hommes en fonction de l'affection qu'il leur portait et de leurs – à savoir, dans ce cas-ci, le salut –, sans se soucier de ses propres impératifs ou de la récompense qu'il pourrait obtenir de ses actes : « nec ulla propriae remunerationis intentione, sed totum nostrae salutis desiderio egit »<sup>582</sup>. En tant que tel, le Christ a fait preuve envers les hommes d'une « sincera dilectio »<sup>583</sup> qui consiste donc à agir en faveur de la personne que l'on aime sans jamais chercher de récompense pour soi-même. Selon Abélard, c'est vers cette forme d'affection que les hommes doivent tendre. Il consent à souligner que celui qui agit de la sorte envers celui qu'il aime obtiendra sûrement une récompense pour son affection. Néanmoins, ce bénéfice ne doit en aucun cas devenir le moteur de l'action et ne doit donc pas faire partie de l'intention qui est à l'origine de l'acte de « dilectio »<sup>584</sup>.

Après cette première réflexion qui peut s'appliquer au domaine de la « dilectio » profane, Abélard prolonge sa pensée au cas de l'amour spirituel qui doit suivre les mêmes modalités que celles exposées jusqu'ici. Le chrétien doit aimer Dieu gratuitement et pour lui-même, et non en fonction de la béatitude qu'il pourrait obtenir en échange de l'amour qu'il porte envers Dieu<sup>585</sup>. Par conséquent, la « caritas » ne peut être conditionnée par l'amour que Dieu porte à l'homme, de la même manière qu'il ne peut dépendre des punitions que Dieu inflige. En effet, cela équivaldrait à aimer Dieu, non pas gratuitement, mais en fonction de la récompense ou non que l'on obtient de lui<sup>586</sup>. Abélard anticipe alors l'objection suivante : puisque Dieu et la béatitude forment une seule et même instance, aimer Dieu n'équivaut-il pas à aimer également la béatitude ? Face à cette objection, Abélard réitère ses affirmations en déclarant : « profecto Deum pure ac sincere propter se diligere, si pro se id tantummodo, non pro nostra utilitate, faceremus : nec

<sup>579</sup> I Co XIII, 5-7.

<sup>580</sup> ABÉLARD, *Comm. Rom.*, III. Cité d'après PL, 178, 891A.

<sup>581</sup> ABÉLARD, *Comm. Rom.*, III. (I Cor XIII, 5-7). Cité d'après PL, 891A.

<sup>582</sup> ABÉLARD, *Comm. Rom.*, III. Cité d'après PL, 178, 891A-B.

<sup>583</sup> ABÉLARD, *Comm. Rom.*, III. « Reuera haec uera et sincera dilectio, quam diligenter attendens Apostolus tam scripto nobis quam exemplo commendans ait : "sicut et ego per omnia omnibus placeo, non quaerens quod mihi utile est, sed quod multis, ut salui fiant" (I Co X, 33) ». Cité d'après PL, 178, 891B.

<sup>584</sup> ABÉLARD, *Comm. Rom.*, III. « Certus tamen debet esse qui sic agit de amplissima tantae dilectionis remuneratione : nec tamen hac intentione hic agit, si perfecte diligit, alioquin sua quaereret ». Cité d'après PL, 178, 891B.

<sup>585</sup> ABÉLARD, *Comm. Rom.*, III. « Nec iam est charitas dicenda, si propter nos eum, id est pro nostra utilitate, et pro regni eius felicitate, quam ab eo speramus, diligere potius quam propter ipsum, in nobis uidelicet nostrae intentionis finem, non in Christo statuantes. [...] Si enim laudas Deum, quod tibi det aliquid, iam non gratis amat Deum ». Cité d'après PL, 178, 891B-C.

<sup>586</sup> ABÉLARD, *Comm. Rom.*, III. « Si Deum quia me diligit diligam, et non potius quia quidquid mihi faciat, talis ipse est qui super omnia diligendus est [...]. Unde quamplures et pene omnes in tam reprobum sensum deuoluti sunt, ut plane fateantur se nullatenus uenerari Deum siue diligere, si eum sibi minime profecturum crederent, cum tamen ipse non minus diligendus esset, si eum puniret ». Cité d'après PL, 178, 892A-B.



qualia nobis donat, sed in se qualis ipse sit attenderemus »<sup>587</sup>. Selon Abélard, apprécier Dieu pour la béatitude qu'il apporte équivaudrait donc à aimer Dieu non pour lui-même, mais pour les intérêts personnels qu'il peut fournir.

En ce qui concerne l'amour de Dieu, la pensée d'Abélard se différencie, en particulier, de celle de Bernard de Clairvaux. En effet, d'après ce dernier, quand l'homme a atteint un amour pur envers Dieu, cette « caritas » évacue par elle-même toute crainte envers le jugement divin et assure donc au chrétien d'atteindre la béatitude. Un amour pur implique donc la certitude d'une récompense même si cette dernière n'était pas le fondement intentionnel de l'amour<sup>588</sup>. Au vu de ces éléments, Gilson souligne que la réflexion ébauchée par Abélard vers 1120 dans l'*Introductio ad theologiam* et pleinement exprimée vers 1136, dans les *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, est antérieure à la pensée de Bernard de Clairvaux et n'a donc rien emprunté à la doctrine cistercienne de la « dilectio ». De même la pensée d'Abélard comporte des divergences notables avec celle de saint Augustin ou de saint Paul. En effet, Gilson souligne que si saint Augustin indique que l'homme ne peut aimer Dieu pour le salut que ce dernier pourrait lui apporter, il ne parle en aucun cas d'un amour qui se désintéresserait complètement de la béatitude qui est intrinsèquement liée à Dieu : « saint Augustin entend clairement, par un amour "gratuit", un amour qui ne veut rien d'autre que Dieu, mais qui veut Dieu »<sup>589</sup>. De même, Messier indique que si Abélard s'appuie sur les propos de saint Paul pour développer sa réflexion sur l'amour, il oublie de souligner que, pour l'auteur de l'épître aux Corinthiens, « la charité espère tout »<sup>590</sup>, y compris la béatitude<sup>591</sup>.

Dans ce cas, d'où cette pensée trouve-t-elle son inspiration ? Pour Gilson, comme pour Messier, les deux personnes qui auraient pu suggérer cette conception de la « dilectio » à Abélard sont Héloïse et Cicéron. En effet, dans la pensée d'Abélard comme dans les lettres attribuées à Héloïse, la « caritas » se présente comme une affection entièrement désintéressée : l'individu n'aime l'autre que pour sa personne et pour la vertu qui émane de cette dernière sans rechercher aucune forme d'intérêt personnel. Comme nous l'avons déjà souligné, cette caractéristique trouve en écho dans l'« amicitia » cicéronienne<sup>592</sup>. Toutefois, nous avons vu que, dans les lettres qui lui sont attribuées, Héloïse se distingue de Cicéron en poussant cette logique du désintéressement à son paroxysme. En effet, Héloïse accepte non seulement de se perdre elle-même et de sacrifier son bonheur pour contenter Abélard, mais elle est également prête à tout, même à s'humilier, pour la vertu de son « amicus »<sup>593</sup>. Ce désintéressement poussé à l'extrême se retrouve dans la pensée d'Abélard. En effet, selon ce dernier, que ce soit dans le cadre de la « dilectio » profane ou dans celui de la « dilectio » spirituelle, l'homme doit porter à

---

<sup>587</sup> ABÉLARD, *Comm. Rom.*, III. Cité d'après PL, 178, 892D.

<sup>588</sup> GILSON E., *La théologie mystique de saint Bernard*, *op. cit.*, p. 165-166 ; p. 185-186.

<sup>589</sup> *Id.*, p. 185.

<sup>590</sup> I Co XIII, 7. Cité d'après MESSIER M., *op. cit.*, p. 324.

<sup>591</sup> *Ibid.*

<sup>592</sup> À ce sujet, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 3.1. du chapitre II de la deuxième partie du volet II

<sup>593</sup> À ce sujet, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 3.2.2. du chapitre II de la deuxième partie du volet II.

son « amicus » un amour tellement désintéressé qu'il en vient à renoncer à son propre bonheur, ou, dans le cas de la « dilectio » spirituelle, à sa propre béatitude.

Une différence apparaît néanmoins. En effet, dans lettres qui lui sont attribuées, Héloïse évoque trois formes d'affection qui coïncident chacune avec une des trois attestations du mot « dilectio » dans les deux premières lettres de la jeune femme : une fois pour désigner l'affection qu'Abélard doit à Héloïse<sup>594</sup>, une deuxième fois pour désigner la « perfecta dilectio »<sup>595</sup> trompeuse des époux et une dernière fois pour désigner la « diuina dilectio » rejetée par Héloïse en tant que moteur de ses actions<sup>596</sup>. Ces trois occurrences délimitent ainsi trois « dilectiones » différentes qui s'excluent l'une l'autre et qui nous permettent de définir la « dilectio » qu'Héloïse attend d'Abélard. Premièrement, cette « dilectio » n'équivaut pas à la « dilectio » matrimoniale. En effet, cette dernière n'a que l'apparence de la perfection vu qu'elle repose sur la chimère que l'autre serait le meilleur être sur terre. Au contraire, la « dilectio » d'Héloïse est réellement « perfecta » vu que le jugement superlatif qu'elle accorde envers Abélard est une certitude<sup>597</sup>. Deuxièmement, la « dilectio » éprouvée par Héloïse n'est pas une « diuina dilectio », mais une « dilectio » profane, car ce n'est pas pour Dieu qu'elle agit, mais pour Abélard lui-même<sup>598</sup>. Dans cette logique, nous avons situé précédemment l'affection d'Héloïse envers Abélard comme un amour exclusif qui ne peut s'étendre à Dieu et qui demeure donc dans le domaine de l'amour profane<sup>599</sup>. Au contraire, dans ses *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*, Abélard accorde une place centrale à la « dilectio » spirituelle.

\*\*\*\*

---

<sup>594</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 256-257. « Utinam, dilecte, tua de me dilectio minus confideret, ut sollicitior esset ! ». « Je voudrais, ô mon bien-aimé, que ton amour pour moi se montre moins confiant, pour devenir plus inquiet ! ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 150-151.

<sup>595</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 181-184. « Sanctus hic error, et beata fallatia in coniugatis, ut perfecta dilectio illesa custodiat matrimonii federa, non tam corporum continentia quam animorum pudicitia ». « Ce fut là une erreur heureuse et un pieux mensonge à l'attention des conjoints, car un parfait amour garantit de la sorte l'intégrité du l'union conjugale, et cela plus par l'innocence de l'âme que par la chasteté des corps ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 146-147.

<sup>596</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 250-251. « Tua me ad religionis habitum iussio, non diuina traxit dilectio ». « C'est sur tes ordres que j'ai pris le voile et non par amour de Dieu ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 182-183.

<sup>597</sup> Pour plus de détails sur cette analyse, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 3.2.1.2 du chapitre II de la deuxième partie du volet II.

<sup>598</sup> Dans la même logique, Héloïse déclare : « Nulla michi super hoc merces expectanda est a Deo, cuius adhuc amore nichil me constat egisse ». « Je ne puis rien attendre de la faveur divine, car je n'ai encore rien fait, cela est évident, par amour de Dieu ». (HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 223-245. Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 150-151). Ou encore : « In omni autem – Deus scit ! – vite mee statu, te magis adhuc offendere quam Deum uereor, tibi placere amplius quam ipsi appeto. Tua me ad religionis habitum iussio, non diuina traxit dilectio ». « Mais Dieu le sait ! – en tout ce que je fais, j'ai plus peur de t'offenser toi que d'offenser Dieu, et je souhaite davantage te plaire à toi qu'à lui. C'est sur te ordre que j'ai pris le voile et non par amour- de Dieu ». (HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 248-251. Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 182-183).

<sup>599</sup> À ce sujet, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 2.2.2. du chapitre II de la deuxième partie de l'analyse du volet II.

Pour construire leur conception de la charité, les chrétiens ont donc récupéré, d'une part, la terminologie de l'affection telle qu'elle était présente chez Cicéron et, d'autre part, les principes constitutifs de l'« amicitia » pour les appliquer à une certaine forme de relation à Dieu, notamment, dans le cadre matrimonial et monastique. Ainsi, le fondement cicéronien et antique demeure, mais dans une orientation chrétienne. Cette évolution est particulièrement visible dans la conception proposée par Abélard de la « dilectio ». En effet, tout en s'appuyant sur la conception cicéronienne de l'amitié, en particulier autour de la question du désintéressement, Abélard modifie ces principes en les plaçant dans une optique spirituelle et en amplifiant la dimension désintéressée de la « caritas » en écho avec le désintéressement total du Christ dans son amour envers les chrétiens.

Par ailleurs, des points de convergence et de divergence apparaissent entre la conception de la « caritas » telle qu'elle apparaît chez Abélard et telle qu'elle émane des lettres attribuées à Héloïse. Ainsi, si cette dernière revendiquait une « amicitia » exclusivement tournée vers Abélard et donc entièrement dégagée de tout amour divin, Abélard reprend les mêmes principes que ceux proposés par la jeune femme, mais il en élargit le champ en y incluant l'amour de Dieu. Ainsi, Héloïse revendique une « dilectio » profane et Abélard une « dilectio » spirituelle. Au vu de ces constats, l'enjeu qui sera le nôtre dans les deux prochains paragraphes de ce chapitre sera, d'une part, de vérifier si cette « dilectio » spirituelle se retrouve dans les lettres attribuées à Abélard comme dans ses textes théoriques et, d'autre part, de déterminer si cette conception spirituelle implique une autre façon de concevoir le mariage et la compatibilité ou non entre la « caritas » et le « matrimonium ».

## **CHAPITRE II : Héloïse et le Christ : un mariage spirituel compatible avec une « dilectio » spirituelle**

Dans la troisième lettre qui lui est attribuée, Abélard s'adresse à Héloïse de la façon suivante : « sponse Christi, seruus eiusdem »<sup>600</sup>. Ensuite, en réponse au reproche d'Héloïse d'avoir omis les coutumes épistolaires en plaçant le nom de la jeune femme avant le sien dans la salutation de sa lettre précédente<sup>601</sup>, il affirme avoir respecté ces principes par l'antéposition du nom d'Héloïse, car cette dernière lui est supérieure au vu de son statut d'épouse du Christ : « te uero ex tunc me superiorem factam intelligas, quo domina mea esse cepisti Domini mei sponsa effecta »<sup>602</sup>. Ce titre de « Sponsa christi » coïncide avec le statut de religieuse d'Héloïse. En effet, les vierges qui décident de se vouer à Dieu sont considérées comme les épouses du Christ. Dans cette logique, la consécration de la religieuse est réalisée au cours d'une célébration qui se rapproche, sous

---

<sup>600</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 1. « À l'épouse de Jésus-Christ, le serviteur de celui-ci ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 188-189.

<sup>601</sup> HELOÏSE, *Ep.*, IV, 2-10. Pour plus de détails sur ce passage, nous renvoyons le lecteur à l'analyse proposée dans le paragraphe 3 du chapitre I de la deuxième partie du volet II.

<sup>602</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 29-30. « Mais tu dois convenir que tu m'es devenue supérieure dès lors que tu es devenue l'épouse de mon Seigneur, et donc ma dame et ma maîtresse ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 190-191.

différents aspects, d'une cérémonie matrimoniale<sup>603</sup>. Tout d'abord, la vierge reçoit un voile qui symbolise « la soumission de la religieuse à l'Église comme la femme épousée l'est à son mari »<sup>604</sup>. Ensuite, l'évêque remet à la future sœur un anneau nuptial qui représente le lien spirituel qui l'unit dorénavant au Christ. Finalement, l'évêque prononce ces paroles : « accepte le voile par lequel tu reconnais avoir méprisé le monde et t'être pour toujours soumise, comme épouse, au Christ qui est l'époux des vierges, qui te défendra de toute tentation et te conduira à la vie éternelle »<sup>605</sup> pour conclure ensuite de la façon suivante : « je te marie à Jésus-Christ, fils du Père très haut, pour qu'il te garde intacte et te défende de tout mal »<sup>606</sup>. En tant que religieuse, Héloïse a donc contracté un mariage spirituel et divin avec le Christ en plus de son mariage terrestre et profane avec Abélard.

Dans ce paragraphe, nous nous attarderons sur l'analyse comparative de ces deux mariages afin de répondre à la question suivante : si le « matrimonium » terrestre avec Abélard était jugé incompatible avec l'« amicitia » profane revendiquée par Héloïse, un mariage spirituel avec le Christ peut-il coïncider avec une « dilectio » spirituelle ? Nous organiserons cet argumentaire en deux étapes. Tout d'abord, nous nous focaliserons sur les deux époux et sur le mariage que chacun d'entre eux propose à Héloïse. Ensuite, nous analyserons la posture qu'acquiert Héloïse par rapport à chacun de ces époux et aux mariages qu'ils promettent.

## 1. Le Christ et Abélard : quel époux pour quel mariage ?

Dans la cinquième lettre de la *Correspondance*, Abélard décrit le comportement qui fut le sien dans le mariage en contraste avec l'attitude du Christ. L'analyse de ce passage nous permettra de cerner, d'une part, les postures adoptées par Abélard et le Christ auprès d'Héloïse et, d'autre part, la nature des mariages découlant de l'attitude de ces deux époux.

« [Tu] maior es celo, maior es mundo, cuius pretium ipse Conditor mundi factus est. [...] Quid in te, inquam, querit, nisi te ipsam ? Verus est amicus qui te ipsam, non tua, desiderat ; uerus est amicus qui pro te moriturus dicebat : "Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis". Amabat te ille ueraciter, non ego. Amor meus qui utrumque nostrum peccatis inuoluebat, concupiscentia, non amor, dicendus est. Miseras in te meas uoluptates implebam, et hoc erat totum quod amabam »<sup>607</sup>.

<sup>603</sup> HASUENOPH S., *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du moyen âge à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 462-463. LETT D., *op. cit.*, p. 98-99.

<sup>604</sup> HASUENOPH S., *op. cit.*, p. 462.

<sup>605</sup> *Ibid.*

<sup>606</sup> *Id.*, p. 463.

<sup>607</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 526-537. « Tu es plus grande que le ciel, plus grande que le monde, toi dont le Créateur du monde lui-même est devenu le prix. [...] Que cherche-t-il en toi, je te le demande, si ce n'est toi-même ? Un vrai ami est celui qui te désire toi-même et non tes biens ; un vrai ami est celui qui disait alors qu'il était sur le point de mourir pour toi : "il n'existe pas d'affection plus grande que celle-ci, lorsque quelqu'un abandonne sa vie pour son ami" (Jn XV, 13). Celui-là, il t'aimait sincèrement, moi pas. Mon

Abélard commence par décrire la posture du Christ par rapport à Héloïse. Il use du vocabulaire de la « dilectio » en présentant le Christ comme un « uerus amicus » envers Héloïse. Deux raisons sont avancées pour justifier ce titre. Premièrement, l'affection que le Christ porte pour la jeune femme est entièrement désintéressée : le Christ aime Héloïse pour sa personne – « te ipsam » – et non pour ses biens – « tua ». Deuxièmement, en vertu de sa « dilectio » pour la jeune femme, le Christ a accepté de mourir sur la Croix pour permettre à Héloïse d'atteindre la béatitude et le salut, c'est-à-dire pour lui permettre d'accéder à une élévation spirituelle. En ce sens, le Christ peut être présenté comme un « uerus amicus », car il fit preuve auprès d'Héloïse d'une « sincera dilectio » au sens abélardien du terme : il a témoigné envers Héloïse d'une affection complètement désintéressée au point d'accepter de se perdre pour le bonheur de son épouse sans aucune récompense en échange<sup>608</sup>. Le mariage découlant de l'attitude du Christ envers Héloïse se présente donc comme un mariage céleste basé sur une « sincera dilectio » et aboutissant à une élévation spirituelle pour l'épouse.

Abélard décrit ensuite son mariage terrestre avec Héloïse comme un contremodèle par rapport au mariage spirituel fondé sur une « sincera dilectio ». En effet, il souligne que son amour était entièrement intéressé vu qu'il y cherchait la simple satisfaction de ses désirs, comme le soupçonnait Héloïse<sup>609</sup>. De plus, par cette recherche de concupiscence en dehors comme dans le mariage, Abélard a entraîné sa correspondante vers le péché. En effet, si, au XII<sup>e</sup> siècle, le mariage se présente comme un espace où l'homme et la femme peuvent légitimement se livrer à l'acte sexuel, ce dernier doit être pratiqué de façon parcimonieuse et ne peut avoir lieu qu'à des fins de procréation et non à des fins de concupiscence<sup>610</sup>. Ces préceptes permettent à l'Église de contrôler le mariage en le soumettant à des règles qui tendent à annuler – ou du moins à diminuer – la part de « souillure » qui marque le mariage<sup>611</sup>. Seule l'épouse qui respecte ces principes peut donc être considérée comme chaste : « la femme mariée vit vertueusement sa sexualité à l'intérieur du mariage parce que ses intentions restent pures et chastes, tournées vers l'accomplissement du devoir conjugal et la propagation de l'espèce »<sup>612</sup>. Or, comme le

---

amour qui nous entraînait l'un et l'autre vers le péché, doit être nommé concupiscence et non amour. Je satisfaisais en toi mes misérables désirs, et cela était tout ce que j'aimais » (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 220-221.

<sup>608</sup> Comme l'indique Messier, Abélard considère la « dilectio » du Christ envers les hommes comme parfaite. En effet, « le Christ n'est mort ni pour satisfaire à la justice divine, ni pour nous délivrer du joug de Satan, ni en vue d'une récompense personnelle (résurrection, vision), mais uniquement par amour pour nous ou en vue de notre seule bien : exemple parfait de parfaite dilection ». (MESSIER M., *op. cit.*, p. 323).

<sup>609</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 223-226. « Dic, inquam, si uales, aut ego quod sentio – immo quod omnes suspicantur ! – dicam : concupiscentia te michi potius quam amicitia sociauit ; libidinis ardor potius quam amor » : « Dis-le, si tu peux, je te le redemande, sinon je serai obligée de t'avouer mes craintes et ce que soupçonne en effet tout le monde, c'est-à-dire que ce fut la sensualité plus que le sentiment qui te poussa vers moi – les ardeurs de la luxure et non un amour sincère ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 148-149.

<sup>610</sup> LETT D., *op. cit.*, p. 177. VECCHIO S., *op. cit.*, p. 124-125.

<sup>611</sup> L'HERMITE-LECLERCQ P., *op. cit.*, p. 228-241.

<sup>612</sup> CASAGRANDE C., *op. cit.*, p. 94.

rappelle Abélard<sup>613</sup>, les rapports sexuels qu'Héloïse et lui-même ont pratiqués dans le cadre matrimonial étaient dirigés vers la satisfaction du désir sexuel. Ainsi, en se livrant aux plaisirs de la chair dans le contexte du mariage, Héloïse et Abélard ont commis un péché plus grand que celui accompli en dehors du mariage étant donné qu'ils ont entaché la pureté de l'institution matrimoniale. Comme le signale Duby, « il est en effet bien plus grave de souiller le mariage, chose sacrée, que de copuler ici et là »<sup>614</sup>. Le mariage proposé par Abélard est donc, par contraste avec celui du Christ, un mariage terrestre basé sur la satisfaction de désirs personnels – c'est-à-dire sur une affection intéressée contraire à la « dilectio » – et aboutissant au péché.

## 2. Héloïse : quelle épouse pour quel époux ?

Le Christ propose donc un mariage basé sur la « dilectio » et permettant à Héloïse d'atteindre le salut et de s'élever spirituellement. Abélard présente, au contraire, un mariage où ses intérêts personnels l'emportent sur une affection désintéressée et où le péché est omniprésent. Face à ces deux mariages, quelle attitude Héloïse doit-elle adopter, d'après Abélard, envers ses deux époux et quel statut obtient-elle dans le cadre de chacun de ces mariages ?

### 2.1. Quelle attitude pour quel époux ? Des lamentations pour le Christ, des reproches pour Abélard

À partir du constat de la « dilectio » du Christ envers Héloïse, Abélard pousse cette dernière à témoigner de cette même affection envers son époux divin. Pour ce faire, il l'enjoint à adopter une posture de lamentation et de deuil à partir d'une interprétation de quelques passages du Cantique des Cantiques dans lesquels l'épouse fait part de la « dilectio » que le « Rex », c'est-à-dire Dieu, éprouve à son égard. Elle déclare ainsi : « nigra sum, sed formosa, filie Jerusalem, / ideo dilexit me rex et introduxit me in cubiculum suum »<sup>615</sup> ou encore : « in lectulo meo, per noctes, / quaesiui quem diligit

<sup>613</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 301-309. « Nosti post nostri federationem coniugii, cum Argenteoli cum sanctimonialibus in claustru conuersareris, me die quadam priuatim ad te uisitandam uenisse, et quid tibi tecum mee libidinis egerit intemperantia in quadam etiam parte ipsius refectorii, cum quo alias uidelicet diuiteremus non haberemus. Nosti, inquam, id impudentissime tunc actum esse in tam reuerendo loco et Summe Virgini consecrato. Quod, et si alia cessent flagitia, multo grauiore dignum sit ultione ». « Tu sais bien que je suis venu te rendre visite en secret, alors que tu vivais parmi les religieuses dans le cloître d'Argenteuil, après la célébration de notre union, et tu sais aussi quels actes les débordements de ma concupiscence m'ont amené à commettre avec toi dans un coin du réfectoire, car nous n'avions nul autre endroit où aller. Tu le sais, et je le redis : nous avons fait cela effrontément dans ce lieu si saint, consacré à la Vierge Souveraine. Voilà qui mériterait, même si nos autres péchés ne nous étaient comptés pour rien, un châtement exemplaire ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 206-207.

<sup>614</sup> DUBY G., *Dames du XIIe siècle I. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, op. cit., p. 97.

<sup>615</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 49-50. « Je suis noire, mais je suis belle, ô fille de Jérusalem. C'est ainsi que j'ai plu au roi, et qu'il m'a introduite dans sa chambre ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 190-191. Nous n'avons pas retrouvé l'entière de ce passage dans la *Biblia Sacra Vulgata*. En effet, si les six premiers mots cités dans la *Correspondance* se retrouvent au début du quatrième verset du premier chapitre – « nigra sum sed formosa filiae Hierusalem » (Cité d'après BSV) –, la seconde partie du texte

anima mea »<sup>616</sup>. À partir de ces extraits, Abélard projette la figure de l'épouse du Christ, telle qu'elle se manifeste dans le Cantique des Cantiques, sur Héloïse et les autres membres de la communauté en raison de leurs vêtements noirs analogues à la peau noire de l'épouse – « nigra sum ». Cette couleur symbolise en effet l'attitude de deuil que les religieuses doivent adopter face à leur époux qui est mort pour leur salut :

« In quibus quidem uerbis cum generaliter anima describatur contemplatiua, que specialiter sponsa Christi dicitur, expresius tamen ad uos hoc pertinere ipse etiam uester exterior habitus loquitur. Ipse quippe cultus exterior nigrorum aut uilium indumentorum, instar lugubris habitus bonarum uiduarum mortuos quos dilexerant uiros plangentium, uos in hoc mundo, iuxta Apostolum, uere uiduas et desolatas ostendit, stipendiis Ecclesie sustentandas »<sup>617</sup>.

À la « dilectio » du Christ envers ses épouses, les « Sponsae Christi » – ou les « Viduae Christi » – doivent répondre par des lamentations qui témoignent de la « dilectio » qu'elles éprouvent envers leur défunt époux. Or, si jusqu'ici Héloïse adoptait régulièrement une telle posture, c'était plutôt pour plaindre Abélard et critiquer Dieu. En effet, nous avons souligné précédemment le caractère exclusif de l'affection d'Héloïse pour Abélard : cette dernière est tellement tournée vers son époux terrestre qu'elle ne peut ressentir aucune affection envers Dieu<sup>618</sup>. Abélard tente donc d'inverser les rôles : Héloïse doit tourner son affection vers le Christ et plaindre la cruauté dont ce dernier a été victime malgré son innocence, au lieu de se tourner vers Abélard et de plaindre une punition justifiée – la castration<sup>619</sup> – au vu de la culpabilité de ce dernier :

« In hoc, obsecro, non in me, tua tota sit deuotio, tota compassio, tota compunctio. Dole in tam innocentem tante crudelitatis perpetrata iniquitatem, non iustam in me equitatis uindictam – immo gratiam –, ut dictum est, in utrosque summam. [...] Plange tuum Reparatorem, non corruptorem ; Redemptorem, non scortatorem ; pro te mortuum Dominum non uiuentem seruum »<sup>620</sup>.

---

cité ne correspond pas à la suite du verset quatre et ne se retrouve nulle part dans le Cantique des Cantiques tel qu'il apparaît dans la *Bibla Sacra Vulgata*.

<sup>616</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 117-118. (Ct III, 1). « Pendant de longues nuits, j'ai cherché sur ma couche celui que mon cœur aime ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 194-195.

<sup>617</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 54-61. « Si nous admettons que ce passage évoque généralement l'âme contemplative qui est spécifiquement nommée épouse du Christ, il s'applique encore mieux à toi-même et à tes consœurs en raison des robes dont vous êtes revêtues. Car en élisant les vêtements noirs et pauvres, à l'image des habits de deuil de ces bonnes veuves pleurant leur mari bien aimé, vous montrez que vous êtes ici-bas, celles dont parle l'Apôtre, les véritables veuves inconsolables qui doivent être nourries des deniers de l'Église ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 192-193.

<sup>618</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 248-251. « In omni autem – Deus scit ! – vite mee statu, te magis adhuc offendere quam Deum uereor, tibi placere amplius quam ipsi appeto. Tua me ad religionis habitum iussio, non diuina traxit dilectio ». « Mais Dieu le sait ! – en tout ce que je fais, j'ai plus peur de t'offenser toi que d'offenser Dieu, et je souhaite davantage te plaire à toi qu'à lui. C'est sur te ordre que j'ai pris le voile et non par amour de Dieu ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 182-183.

<sup>619</sup> Pour plus de détails sur la façon dont Héloïse considère la castration, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 2 du chapitre III de cette troisième partie du volet II.

<sup>620</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 543-551. « C'est en lui [le Christ], je t'en prie, et non en moi qu'il faut mettre toute ta dévotion, toute ta compassion, toute ta contrition. Pleure donc l'iniquité d'une telle cruauté envers tant

Abélard enjoint donc à Héloïse d'oublier son statut d'épouse terrestre qui la poussait à lui accorder toute son affection et qui l'a entraînée vers le péché : Abélard fut son « corruptor » et son « scortator » dans une relation tendue vers la concupiscence. À la place, Héloïse doit se tourner vers celui qui fut son « Reparator », son « Redemptor », celui qui lui a permis de s'élever spirituellement en tant que « Sponsa Christi » grâce la « dilectio » qu'il ressentait envers la jeune femme. C'est conformément à ce statut qu'il l'enjoint d'adopter une attitude de plainte et de deuil comme témoin de sa « dilectio » envers son nouvel époux spirituel.

## **2.2. Quel statut pour quel époux ? Un avatar d'Ève pour Abélard, une figure de Marie pour le Christ**

Si le mariage terrestre d'Héloïse avec Abélard implique, pour les deux époux, une chute dans le péché de la concupiscence, le mariage avec le Christ permet, au contraire, à Héloïse de s'élever spirituellement grâce à la mort de ce dernier époux. Ainsi, par son union matrimoniale avec le Christ, Héloïse passe du statut de la femme pécheresse à celui de la vierge vertueuse. Cette transformation est évoquée par Abélard en ces termes : « maledictionem Eve in benedictionem uertisti Marie »<sup>621</sup>. Héloïse était donc une figure d'Ève dans son mariage terrestre, mais grâce à son mariage céleste, elle est devenue une représentante de Marie. Afin d'approfondir cette interprétation, nous montrerons, dans ce paragraphe, comment Abélard confirme cette élévation spirituelle d'Héloïse et ce statut de « Nouvelle Ève » en attribuant à cette dernière le même statut que celui de Marie dans le mariage comme dans la maternité.

### **2.2.1. Le mariage : Marie et Héloïse, deux « Sponsae Christi »**

En désignant Héloïse du titre de « Sponsa Christi », Abélard convoque, dans la pensée des lecteurs médiévaux, la figure de Marie et associe ainsi ces deux femmes. En effet, le titre de « Sponsa Christi » est attribué à Marie dès le VII<sup>ème</sup> siècle par analogie avec l'Église qui était considérée comme l'épouse du Christ conformément au passage suivant de l'épître aux Éphésiens<sup>622</sup> :

« Vous qui craignez le Christ, soumettez-vous les uns aux autres ; femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur. Car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, lui le sauveur de son corps. Mais, comme l'Église est soumise au Christ, que les femmes soient soumises en tout à leurs maris. Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même

---

d'innocence, et non la juste et équitable vengeance prise à mon contre – voire la souveraine grâce, comme je l'ai dit, qui nous a été faite à nous deux. [...] C'est sur ton Sauveur et non ton séducteur qu'il te faut te lamenter ; ton Rédempteur et non celui qui a fait de toi sa chienne ; le Seigneur qui est mort pour toi, non ton vivant esclave ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 220-223.

<sup>621</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 448-449. « [Tu] as transformé la malédiction d'Ève en la bénédiction de Marie ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 214-217.

<sup>622</sup> MIMOUNI S.-Cl., *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*, Leiden, Brill, 2011, p. 333-334.



pour elle ; il a voulu ainsi la rendre sainte en la purifiant avec l'eau qui lave, et cela par la Parole ; il a voulu se la présenter à lui-même splendide, sans tache ni ride ni aucun défaut ; il a voulu son Église sainte et irréprochable. C'est ainsi que le mari doit aimer sa femme, comme son propre corps. Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Jamais personne n'a pris sa propre chair en aversion ; au contraire, on la nourrit, on l'entoure d'attention comme le Christ fait pour son Église : ne sommes-nous pas les membres de son corps ? *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et tous deux ne seront qu'une seule chair*<sup>623</sup>. Ce mystère est grand : moi, je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église. En tout cas chacun de vous, pour sa part, doit aimer sa femme comme lui-même, et la femme, respecter son mari »<sup>624</sup>.

Dans ce passage, saint Paul évoque l'unité de la chair des époux. Ce principe constitutif du mariage dans la pensée chrétienne découle du texte de la Genèse au sujet de la création de la femme. En effet, puisque cette dernière fut créée à partir d'une côte d'Adam, elle partage la même chair que ce dernier. Ainsi, en découvrant Ève, Adam déclare : « voici cette fois l'os de mes os et la chair de ma chair »<sup>625</sup>. Dans le passage de l'épître aux Éphésiens, ce principe est appliqué à l'union de l'Église et du Christ. En effet, si Ève fut créée à partir d'une côte d'Adam et partage donc la même chair que ce dernier, l'Église est née du flanc du Christ lors de sa crucifixion<sup>626</sup>. Elle partage donc la même chair que celle du Christ et peut donc être considérée comme son épouse<sup>627</sup>. À partir de cette identification de l'Église comme « Sponsa Christi »<sup>628</sup>, les théologiens ont attribué ce même titre à Marie au vu des points communs entre ces deux figures : l'Église et Marie sont les mères de tous les chrétiens et les mères du Christ<sup>629</sup> ; elles sont vierges de toute souillure<sup>630</sup> et elles peuvent toutes deux être considérées comme des « Nouvelles Ève ».

---

<sup>623</sup> Gen II, 24.

<sup>624</sup> Ep V, 21-33. Cité d'après TOB, p. 1701.

<sup>625</sup> Gn II, 23. Cité d'après TOB, p. 25.

<sup>626</sup> Selon ce principe, l'Église est parfois présentée comme une « Nouvelle Ève » ou encore comme le « Corpus Christi ». Cette dernière image est notamment convoquée dans le passage cité ci-dessus de l'épître aux Éphésiens.

<sup>627</sup> LÉCUYER J., « Marie et l'Église comme Mère et Épouse du Christ », dans *Études Mariales*, 10, 1952, p. 32.

<sup>628</sup> Abélard se fait l'écho de cette conception quand il déclare en parlant du Christ : « hunc semper, soror, uerum tuum et totius Ecclesie sponsum pre oculis habe, mente gere ». « C'est lui, ma sœur, qui est ton véritable époux, comme il est celui de l'Église tout entière ; c'est lui qu'il faut avoir toujours à l'esprit, qu'il faut contempler sans cesse ». (ABÉLARD, *Ep.*, V, 474-475. Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 216-217).

<sup>629</sup> Si, au départ, Marie est davantage considérée comme la « Mater Christi » et l'Église comme la « Mater Nostra », cette distinction s'est rapidement atténuée conformément à l'interprétation suivante de saint Augustin présentée par Mimouni : « si le Christ est le chef dont le peuple chrétien est les membres, engendrer les membres, c'est encore engendrer spirituellement le chef ; et réciproquement, être Mère du Christ selon la chair ne va pas sans une maternité spirituelle à l'égard de ses membres. Ainsi l'Église, la Mère du peuple chrétien est aussi la Mère du Christ ». (MIMOUNI S.-CL., *op. cit.*, p. 331).

<sup>630</sup> En ce qui concerne l'Église, ce principe se retrouve dans le passage suivant de l'épître aux Éphésiens : « il [le Christ] a voulu se la présenter à lui-même splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut ; il a voulu son Église sainte et irréprochable » (Ep V, 27. Cité d'après TOB, p. 1701). Marie, quant à elle, est considérée comme vierge tout en étant la mère du Christ.

Attribuer le titre de « Sponsa Christi » à Héloïse est donc une façon de faire référence à Marie et de placer Héloïse dans une posture analogue à cette dernière.

### 2.2.2. La maternité : Marie et Héloïse, deux « Matres Nostrae »

Par son titre de « Sponsa Christi », Héloïse peut donc être considérée comme une représentante de Marie et une « Nouvelle Ève ». Toutefois, comme le souligne Lécuyer, si le statut de « Nouvelle Ève » est attribué à Marie, ce n'est pas parce que cette dernière a épousé un « Nouvel Adam » en la personne du Christ, mais c'est parce qu'elle est la mère du Christ et, à travers lui, la mère de tous les vivants. En effet, le texte de la Genèse dit : « l'homme appela sa femme du nom d'Ève – c'est-à-dire La Vivante –, car c'est elle qui a été la mère de tout vivant »<sup>631</sup>. Ainsi, si Ève a engendré les hommes dans le Péché originel, Marie est, quant à elle, la « mère de tous ceux qui vivent la nouvelle vie apportée par le Christ »<sup>632</sup> et est, de par ce statut, considérée comme une « Nouvelle Ève »<sup>633</sup>. Conformément à ces principes, ce dernier titre ne peut être attribué à Héloïse que si elle se présente comme une « Mater Nostra » en plus de son état de « Sponsa Christi ». Dans ce paragraphe, nous analyserons donc la maternité d'Héloïse afin de déterminer si le statut de « Mater Nostra » peut lui être accordé et donc si elle peut effectivement être considérée comme une « Nouvelle Ève » et une représentante de Marie<sup>634</sup>.

Avant son entrée en religion, Héloïse avait accouché d'un enfant : Astralabe. Cette maternité terrestre est marquée par le péché, car la conception a eu lieu en dehors du mariage. En effet, dans la pensée chrétienne, la maternité n'est considérée comme légitime que dans le cadre matrimonial qui se présente comme un espace où l'homme et la femme peuvent se livrer légitimement à l'acte charnel dans le but unique de la procréation<sup>635</sup>. Ainsi, comme l'indique Radomme, « la sexualité fertile et la maternité s'inscrivent dans l'institution religieuse du mariage, condition de leur acceptabilité sociale »<sup>636</sup>. Dans cette logique, tout acte sexuel réalisé en dehors de l'union matrimoniale est considéré comme illégitime au même titre que les enfants qui naissent de cette union. De plus, Abélard, lui-même, dévalorise continuellement cette maternité terrestre d'Héloïse en tentant de la camoufler<sup>637</sup> et en faisant la promotion d'une maternité spirituelle au détriment de la maternité terrestre<sup>638</sup>. Il déclare ainsi :

---

<sup>631</sup> Gn III, 20. Cité d'après TOB, p. 26.

<sup>632</sup> LÉCUYER J., *op. cit.*, p. 32.

<sup>633</sup> *Ibid.*

<sup>634</sup> Radomme propose dans l'article suivant une analyse analogue à partir de la traduction de la *Correspondance* d'Héloïse et d'Abélard par Jean de Meun : RADOMME Th., « De "la maleïçon d'Eve en la beneïçon Marie" : enfantements charnel et spirituel dans la *Correspondance* d'Abélard et Héloïse », dans *Questes*, 27, 2014, p. 67-87.

<sup>635</sup> LETT D., *op. cit.*, p. 177. VECCHIO S., *op. cit.*, p. 124-125.

<sup>636</sup> RADOMME Th., « De "la maleïçon d'Eve en la beneïçon Marie" : enfantements charnel et spirituel dans la *Correspondance* d'Abélard et Héloïse », *op. cit.*, p. 71.

<sup>637</sup> Abélard déguise Héloïse en religieuse, alors qu'elle est enceinte, afin de garder sa maternité secrète (ABÉLARD, *Ep.*, V, 322-325). Il l'envoie accoucher, en cachette, chez sa sœur (HC, 380-384). Il enlève l'enfant à Héloïse en le confiant à cette même parente (HC, 541-542).

<sup>638</sup> Radomme repère ces mêmes caractéristiques dans la traduction de la *Correspondance* par Jean de Meun. (RADOMME Th., « De "la maleïçon d'Eve en la beneïçon Marie" : enfantements charnel et spirituel dans la *Correspondance* d'Abélard et Héloïse », *op. cit.*, p. 74-78).

« Tue uero prudentie talentum quantas cotidie Domino refert usuras, que multas Domino iam spirituales filias peperisti, me penitus sterili permanente et in filiis perditionis inaniter laborante ! O quam detestabile dampnum ! Quam lamentabili incommodum, si carnalium uoluptatum sordibus uaccans paucos cum dolore pareres mundo, que nunc multiplicem prolem cum exultatione parturis celo ! »<sup>639</sup>.

Dans cet extrait, Abélard oppose deux maternités. La première est une maternité terrestre – « mundo » – qu'il dévalorise, car elle est marquée par le Pêché originel. En effet, il l'assimile à la souillure de l'acte sexuel – « carnalium uoluptatum sordibus » –, mais aussi aux souffrances de l'enfantement telles qu'elles ont été annoncées dans la Genèse<sup>640</sup> en conséquence de la faute d'Ève – « cum dolore pareres ». La seconde est une maternité spirituelle – « celo » – qui donne naissance dans la joie et non la douleur – « cum exultatione parturis » – non pas à quelques enfants – « paucos » –, mais à une descendance nombreuse – « multilicem prolem » – composée de « spirituales filiae ». Selon la même logique que pour le mariage, Héloïse combine donc deux formes de maternité : une maternité terrestre avec Abélard et une maternité spirituelle avec le Christ. Dans la première, Héloïse a engendré un fils dans le péché au même titre qu'Ève. Dans la seconde, au contraire, elle a donné naissance à des « spirituales filiae » pour Dieu. Ainsi, par son mariage spirituel, Héloïse est devenue une « Mater Nostra » pour celles qui vivent dans le microcosme de sa communauté, comme Marie est devenue une « Mater Nostra » pour les vivants du monde chrétien. Héloïse peut donc être considérée comme une « Nouvelle Ève » : à partir de son statut de mère terrestre accouchant dans le péché, elle est devenue une « Mater Nostra » pour une communauté spirituelle.

\*\*\*\*\*

Au regard d'une union terrestre basée sur la concupiscence et le péché, Abélard rappelle à Héloïse son mariage spirituel avec le Christ. Cette union s'appuie sur une « sincera dilectio » et mène vers une élévation spirituelle pour Héloïse en tant que représentante de Marie. Par cette opposition, Abélard dégage, tout d'abord, Héloïse de son affection exclusive, de ses reproches envers Dieu et donc du monde profane afin de l'attirer vers une « dilectio » pour le Christ et vers un espace matrimonial divin. Ensuite, il lui montre que si l'union terrestre l'a entraînée vers le péché et l'a transformée en un avatar d'Ève, son mariage spirituel, au contraire, lui a permis d'accéder à une rédemption en devenant une « Nouvelle Ève » et un avatar de Marie comme « Sponsa Christi » et « Mater Nostra ». Finalement, il tend à lui prouver que si, dans une logique profane, la relation entre les époux et l'« amicitia » se présentent comme irréconciliables, dans un cadre spirituel ces deux formes de relation peuvent converger.

---

<sup>639</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 440-447. « Mais le talent de ta sagesse, comme il a été bien placé, puisqu'il rapporte tous les jours tant de bénéfices au Seigneur ! Car tu as accouché de bien des filles spirituelles qui seront siennes, alors que moi, je reste stérile et travaille sans profit parmi les fils de la perdition. Quelle perte détestable, quelle lamentable catastrophe, si au lieu d'enfanter dans la joie une si nombreuse progéniture pour le ciel, tu te livrais aux souillures des voluptés charnelles et accouchais dans la douleur de quelques enfants ici-bas ! ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 214-215.

<sup>640</sup> Gen III, 16. « Il dit à la femme : "je ferai qu'enceinte, tu sois dans de grandes souffrance ; c'est péniblement que tu enfanteras des fils" ». Cité d'après TOB, p. 26.

Nous pouvons donc constater que les conceptions profane et spirituelle de la « dilectio » impliquent deux façons différentes de concevoir le mariage. Dans les lettres attribuées à Héloïse, l'union matrimoniale se présente comme une relation basée sur un contrat et où la logique de possession, d'obligation ainsi que les intérêts personnels prennent le pas sur la « caritas ». En ce sens, l'« amicitia » profane et le « matrimonium » terrestre sont deux relations incompatibles. Dans les lettres attribuées à Abélard, le mariage devient un espace où le Christ et une vierge s'unissent autour d'une affection commune basée sur le désintéressement et le dévouement total. En ce sens, mariage et « dilectio » deviennent interdépendants : qui dit épousailles avec le Christ dit « dilectio » partagée.

### **CHAPITRE III : Héloïse et Abélard : quel mariage après la castration ?**

Comme l'indique Abélard, le mariage qu'il l'a uni à Héloïse avant leur entrée en religion était marqué par la concupiscence qui annulait toute forme de « dilectio », l'empêchait de se consacrer à Dieu et supprimait toute espérance de salut. Dans cette logique, la castration se présente d'une part, comme un remède à la concupiscence, car elle enlève à Abélard le membre qui l'entraînait vers ce péché, et, d'autre part, comme le moyen d'annuler le seul obstacle qui l'empêchait de se consacrer à Dieu et d'espérer le salut : « quam clementer etiam in eo tantum me pati uoluit membro cujus priuato et anime saluti consuleret »<sup>641</sup>. Comme la castration enlève à Abélard le désir de concupiscence qui faisait obstacle à une relation désintéressée, ce châtiment ne permet-il pas à Abélard d'envisager une relation matrimoniale basée sur la « dilectio » ? Pour répondre à cette question, nous commencerons par un relevé terminologique afin de déterminer si, après la castration, Abélard situe sa relation avec Héloïse dans le domaine de la « dilectio » et afin de cerner la nature de cette relation par rapport à celle revendiquée par la jeune femme. Ensuite, nous identifierons la place qu'Abélard attribue à cette « dilectio » dans son mariage avec Héloïse pour finalement analyser le rôle qu'Abélard octroie à Héloïse dans cette relation matrimoniale basée sur la « caritas ».

#### **1. Relevé terminologique**

Les chrétiens usent des trois termes suivants pour désigner le sentiment constitutif de l'amitié spirituelle : « caritas », « dilectio », « amor » et « affectus » ou « affectio ». Cette affection réunit deux individus qui sont alors désignés du terme d'« amicus ». Dans ce paragraphe, nous examinerons les occurrences de ces six termes dans les deux

---

<sup>641</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 373-374. « Que cette justice fut donc clémente, elle qui voulut me faire souffrir uniquement en ce membre dont la privation allait favoriser le salut de mon âme ». (Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 210-211). Abélard s'étend sur cette idée de la castration comme acte rédempteur dans les lignes 351 à 383 et 556 à 565 de sa deuxième lettre à Héloïse.

premières lettres attribuées à Abélard en nous focalisant sur les passages où ces mots concernent Héloïse et la relation qui unit cette dernière à son correspondant. Nous avons classé ces termes en trois catégories : les mots renvoyant à la relation effective qui unit Héloïse et Abélard, ceux désignant la relation désirée par Abélard et ceux renvoyant à Héloïse dans sa fonction de religieuse.

Pour désigner sa correspondante, Abélard utilise les adjectifs « carus » et « dilectus » tantôt à la forme positive<sup>642</sup>, tantôt à la forme superlative<sup>643</sup>. Par ces mots qui comportent un sens d'affection et d'élection, Abélard présente Héloïse comme l'objet de ses sentiments au vu de l'estime qu'il lui porte et de la place à part entière qu'il lui réserve. Cet usage est tout à fait analogue à celui constaté dans les lettres attribuées à Héloïse qui désigne Abélard avec les adjectifs suivants : « dilectissimus »<sup>644</sup>, « dilectus »<sup>645</sup>, « karissimus »<sup>646</sup> ou encore « carius »<sup>647</sup>. Parmi les attestations de ces formes dans les lettres d'Abélard, deux occurrences contenues dans une même phrase ont particulièrement retenu notre attention : « soror in seculo quondam cara, nunc in Christo karissima »<sup>648</sup>. Par ces quelques mots, Abélard établit une échelle dans son affection en faisant se succéder les formes positives et superlatives de l'adjectif : sa « caritas » envers Héloïse est plus élevée depuis qu'ils ont quitté le monde – « in seculo » – pour entrer dans les ordres – « in Christo ». L'affection dont Abélard témoigne à travers ces adjectifs se retrouve également dans les deux occurrences suivantes. Dans la première, Abélard décrit ses propres sentiments envers Héloïse en utilisant le verbe « diligere » : « cum cuperem te michi supra modum dilectam in perpetuum retinere, immo cum ipse [Deus] iam tractaret ad se nos ambos hac occasione conuertere »<sup>649</sup>. Dans la seconde, il situe l'affection qui l'unit à la jeune femme comme un « amor spiritualis » : « et nunc, ut supra memini, me habes seruum quem olim agnoscebas dominum, magis tibi tamen amore nunc spiritualis coniunctum quam timore subiectum »<sup>650</sup>.

Abélard utilise, ensuite, le substantif « caritas », le verbe « diligere » et le nom « amicus » pour désigner l'affection et l'attitude qui seraient celles d'Héloïse si elle ne se plaignait pas des souffrances que son époux lui occasionne en décrivant les malheurs dont il est victime et si elle ne refusait pas la mort d'Abélard au nom de la douleur que cette nouvelle lui provoque. En effet, Abélard déclare :

<sup>642</sup> Pour « carus » : ABÉLARD, *Ep.*, III, 24.

<sup>643</sup> Pour « karissimus » : ABÉLARD, *Ep.*, III, 25, 92 ; V, 333. Pour « dilectissimus » : ABÉLARD, *Ep.*, III, 1, 161.

<sup>644</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II, 4-5.

<sup>645</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II 256.

<sup>646</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, II 127 ; IV, 17, 222.

<sup>647</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 7.

<sup>648</sup> ABÉLARD, *Ep.*, III, 24-25. « Ma sœur qui me fut chère jadis dans le monde et qui m'est maintenant la plus chère en Jésus-Christ ». (Traduction personnelle). Cité d'après HICKS et MOREAU, p. 154-155.

<sup>649</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 426-429. « Comme je voulais te garder à moi pour toujours – moi qui t'aimais plus que de raison –, il [Dieu] a mis les circonstances à profit pour mettre son dessein en œuvre et nous ramener tous deux auprès de lui ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 214-215.

<sup>650</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 590-592. « Et aujourd'hui, comme je l'ai rappelé plus haut, je suis à toi en tant que serviteur, moi que tu reconnaissais autrefois comme maître, pourtant davantage uni à toi par l'amour spirituel que soumis par la crainte ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 224-225.

«Nulla maior uerorum et falsorum differentia est amicorum quam quod illi aduersitati, isti prosperitati se sociant<sup>651</sup>. Quiesce, obsecro, ab his dictis, et huiusmodi querimonias compesce, que a uisceribus caritatis absistunt longissime. [...] Quincumque aliorum anxietatibus uere compatiuntur et condolent, eas finiri desiderant – et cum dampnis etiam suis –, si quos anxios uident uere diligunt, nec tam commoda propria quam illorum in ipsis attendunt. [...] Quod si nostras protendi miserias in commoda tua desideras, hostis potius quam amica conuinceris »<sup>652</sup>.

En faisant référence à Cicéron, Abélard reproche à Héloïse de ne pas se comporter comme une vraie amie envers lui, mais plutôt comme son « hostis ». En effet, conformément à la conception abélardienne de la « dilectio », si la mort est pour Abélard un moyen de quitter ses souffrances et donc d’atteindre une forme de béatitude, Héloïse ne peut en aucun cas refuser cette éventualité au nom de la douleur personnelle que cette mort lui apporterait. Elle ferait alors passer ses intérêts personnels – « commoda propria » / « commoda tua » – avant ceux d’Abélard et ne se comporterait donc pas comme une « uera amica », conformément à la « caritas », mais plutôt comme une « hostis ».

Finalement, quand Abélard parle des religieuses – en y incluant Héloïse –, il évoque les sentiments qu’elles lui portent comme relevant de la « caritas » ou de l’« affectus karitatis ». De plus, il présente cette affection comme l’élément qui amène les moniales à prier pour lui<sup>653</sup>. Il déclare ainsi : « Nosti, dilectissima, quantum karitatis affectum presentie mee conuentus olim uester in oratione solitus sit exhibere »<sup>654</sup> ou encore « Supplicando itaque postulo, postulando supplico quatinus precipue nunc absens experiar quam uera caritas uestra erga absentem extiterit »<sup>655</sup>.

\*\*\*\*\*

Cette étude terminologique montre que, après sa castration, Abélard revendique envers Héloïse une forme de relation qui relève de la « dilectio ». Néanmoins, cette « dilectio » nous semble différente de celle qui était demandée par Héloïse. En effet, dans la plupart des attestations relevées, la « dilectio » est mise en lien avec une logique

<sup>651</sup> Abélard reprend sur ce point, une idée exprimée par Cicéron dans le *De amicitia* : CIC., *Lael.*, XVII, 63-64.

<sup>652</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 200-229. « La différence la plus importante entre les vrais et les faux amis est celle-ci : les premiers se manifestent dans l’adversité, les seconds dans la prospérité. Cesse, je t’en prie, de tenir de tels discours, et renonce à des plaintes de cette nature, qui sont étrangères à tout sentiment d’amour véritable. [...] Quiconque compatit aux souffrances d’autrui et les partage réellement souhaitera en voir la fin, même si cette fin lui porte tort. C’est là le véritable amour envers elles et ceux qui souffrent, car il ne faut point chercher chez autrui quelques bénéfices pour soi, mais plutôt trouver dans le bonheur d’autrui son bien propre. [...] Et si, en voulant que mon malheur se prolonge, tu y trouvais quelque bénéfice personnel, tu te montrerais davantage mon ennemie que mon amie ». Cité et traduit d’après HICKS et MOREAU, p. 202-203.

<sup>653</sup> ABÉLARD, *Ep.*, III, 161-162, 179-182, 219-223.

<sup>654</sup> ABÉLARD, *Ep.*, III, 161-162. « Je n’ai pas besoin, ma bien-aimée, de te rappeler combien la charité t’a poussée, toi et ton couvent, à prier pour moi lorsque j’étais parmi vous, ni quels furent les effets de votre dévotion ». Cité et traduit d’après HICKS et MOREAU, p. 164-165.

<sup>655</sup> ABÉLARD, *Ep.*, III, 179-182. « Je te demande donc en suppliant, et te supplie en demandant, de me prouver, alors que je suis loin, à quel point votre charité peut être grande à l’égard d’un absent ». Cité et traduit d’après HICKS et MOREAU, p. 164-165.

spirituelle : Abélard qualifie l'« amor » qui le lie à Héloïse de « spiritualis », présente cette affection comme l'origine des prières des religieuses et souligne que sa « caritas » envers Héloïse est plus grande depuis leur entrée en religion. Ainsi, si Héloïse revendiquait une « dilectio » que nous avons qualifiée de « profane », Abélard range cette même affection dans le domaine spirituel, comme nous l'avons constaté suite à l'analyse de la conception qu'Abélard proposait de la « dilectio » dans ses *Commentaria in epistolam Pauli ad Romanos*.

## 2. Une « dilectio » matrimoniale spirituelle pour un salut commun

Une question demeure en suspens : quelle place occupe cette « dilectio » spirituelle dans le mariage qui unit Héloïse et Abélard ? Pour répondre à cette question, nous proposons d'analyser la conception du mariage telle qu'elle se dégage des lettres attribuées à Abélard sur la base du passage suivant :

« Accede et tu, inseparabilis comes, in una gratiarum actione, que et culpe particeps facta es et gratie. [...] Ipse, inquam, clementer disposuit in uno duobus consulere quos diabolus in uno nitebatur extinguere. Paululum enim antequam hoc accideret, nos indissolubili lege sacramenti nuptialis inuicem astrinxerat ; cum cuperem te michi supra modum dilectam in perpetuum retinere, immo cum ipse iam tractaret ad se nos ambos hac occasione conuertere. Si enim michi antea matrimonio non esses copulata, facile in discessu meo a seculo uel suggestione parentum uel carnalium oblectatione uoluptatum seculo inhesisses »<sup>656</sup>.

Dans cet extrait, Abélard présente le mariage comme une union indissoluble – « nos indissolubili lege sacramenti nuptialis inuicem astrinxerat » – et désigne donc Héloïse comme son « inseparabilis comes ». Cette indissolubilité du mariage est affirmée par l'Église en vertu du principe de l'unité de la chair<sup>657</sup> qui fait l'objet de deux interprétations complémentaires chez les premiers chrétiens<sup>658</sup>. Tout d'abord, l'unité de la chair est considérée comme la métaphore de l'union physique de l'homme et de la femme dans le mariage, voire comme la métaphore du produit de cette union. Ensuite, selon une interprétation affective et spirituelle, les premiers chrétiens ont évalué cette unité comme

<sup>656</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 417-432. « Rejoins-moi donc, toi ma compagne inséparable, dans une même action de grâce, car tu as partagé la faute comme le pardon. [...] Car, je le redis encore, c'est lui qui par sa clémence a voulu nous sauver tous les deux en n'en punissant qu'un seul, nous que le démon a voulu détruire tous deux en s'en prenant à un seul. En effet, peu avant ces événements, Dieu nous avait unis par les liens indissolubles du mariage : comme je voulais te garder à moi pour toujours – moi qui t'aimais plus que de raison –, il a mis les circonstances à profit pour mettre son dessein en œuvre et nous ramener tous deux auprès de lui. Car si tu n'avais pas été liée à moi par le mariage, poussée soit par ta famille, soit par le désir des voluptés charnelles, tu serais vite retournée à la vie séculière lorsque je me retirai du monde ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 214-215.

<sup>657</sup> À ce sujet, nous renvoyons le lecteur au paragraphe 2.2.1. du chapitre II de cette troisième partie du volet II.

<sup>658</sup> DE CHURRUCA J., « Le sacrement de mariage dans l'Église paléochrétienne », dans ROUCHE M. (dir.), *Mariage et sexualité au Moyen Âge : accord ou crise ?*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 116-118.

la marque d'une « communion théologique entre les conjoints »<sup>659</sup> qui peut devenir « source de sanctification »<sup>660</sup>. Le mariage se présente donc comme une union physique, affective et spirituelle.

Dans l'extrait repris ci-dessus, c'est l'aspect spirituel et affectif de cette unité de la chair qui est le plus manifeste. En effet, Abélard souligne que c'est parce qu'il ressent une « dilectio » envers Héloïse – « te [...] supra modum dilectam » – que Dieu les a unis par le mariage – « paululum enim antequam hoc accideret, nos indissolubili lege sacramenti nuptialis inuicem astrinxerat » – afin qu'ils atteignent un salut commun – « immo cum ipse iam tractaret ad se nos ambos hac occasione conuertere ». Abélard se rapproche ainsi de la conception spirituelle et affective de l'union de la chair comme « source de sanctification »<sup>661</sup> et il dépasse la « dilectio » profane d'Héloïse pour une « dilectio » spirituelle tournée vers Dieu dans le but d'atteindre un salut commun. Ainsi, si la relation revendiquée par Héloïse n'impliquait qu'elle-même et Abélard, ce dernier ajoute une troisième instance à leur amour, à savoir Dieu. Cette insertion se manifeste dès la salutation de la première lettre à Héloïse où figurent les trois protagonistes de cette « dilectio » : « Heloyse, dilectissime sorori sue in Christo, Abaelardus frater eius in ipso »<sup>662</sup>. Abélard pousse ainsi Héloïse à quitter sa « caritas » profane et à prendre en compte Dieu dans leur relation. De même, il prie Dieu de guider le couple qu'il a uni sur terre par le mariage – « conjunxisti nos, Domine » – afin qu'il demeure uni dans les cieux – « coniungas in celo » – : « coniunxisti nos, Domine, et diuisisti quando placuit tibi et quo modo placuit. Nunc quod, Domine, misericorditer cepisti, misericordissime comple, et quos semel a se diuisisti in mundo, perempniter tibi coniungas in celo »<sup>663</sup>. À partir du moment où le mariage s'appuie sur une « sincera dilectio » tournée vers l'autre et vers Dieu, il n'entraîne donc plus les époux vers le péché, mais vers le salut grâce à l'unité affective et spirituelle qui le caractérise.

En tant qu'union basée sur une « dilectio » spirituelle qui permet d'atteindre la béatitude, le mariage d'Héloïse et d'Abélard peut être comparé à l'amitié spirituelle prônée par les théologiens des XI<sup>ème</sup> et XII<sup>ème</sup> siècles dans leur réflexion sur les affects monastiques. En effet, de part et d'autre, une « sincera dilectio » se tisse entre deux individus et Dieu. Cette affection spirituelle donne naissance à une relation d'amitié qui se présente comme une voie privilégiée pour atteindre le salut. C'est dans cette logique qu'Abélard parle d'« amor spiritualis » pour désigner l'affection qui l'unit à Héloïse<sup>664</sup>.

---

<sup>659</sup> *Id.*, p. 117.

<sup>660</sup> *Ibid.*

<sup>661</sup> *Ibid.*

<sup>662</sup> ABÉLARD, *Ep.*, III, 1-2. « À Héloïse, sa très chère sœur en Jésus-Christ, Abélard, son frère en Jésus-Christ ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 154-155.

<sup>663</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 634-637. « Ô mon Dieu, toi qui nous a unis, tu nous as séparés quand et comme tu l'as voulu. Achève miséricordieusement à cette heure, ô mon Dieu, ce que ta miséricorde a commencé. Réunis à jamais dans les cieux le couple que tu as séparé sur cette terre, l'espace d'un instant ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 226-227.

<sup>664</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 590-592. « Et nunc, ut supra memini, me habes seruum quem olim agnoscebas dominum, magis tibi tamen amore nunc spiritalis coniunctum quam timore subiectum ». « Et aujourd'hui, comme je l'ai rappelé plus haut, je suis à toi en tant que serviteur, moi que tu reconnaissais autrefois comme



De plus, si cette amitié spirituelle coïncide avec les statuts de religieux et religieuse d'Abélard et d'Héloïse, elle est également cohérente avec leur état de mari et femme. En effet, différents penseurs de l'époque, comme Bernard de Clairvaux, considéraient l'« affectus maritalis » comme un moyen pour le couple d'accéder à la béatitude à partir du moment où leur affection réciproque est également tournée vers Dieu<sup>665</sup>. Dans cette logique, comme l'indique Lett, « le lien entre le mari et la femme doit [...] coexister avec – et parfois même céder le pas à – la relation à Dieu »<sup>666</sup>.

Cette image du mariage comme moyen d'atteindre le salut entre en contraste avec la façon dont l'union matrimoniale est décrite dans la deuxième lettre d'Héloïse autour de la question de la castration d'Abélard. En effet, si ce dernier présentait son émasculatation comme un châtiment divin et salvateur, Héloïse conçoit cet acte comme une punition céleste injustifiée, car elle a lieu dans mariage et non dans les fornications extraconjugales :

« Et ut ex iniuria maior indignatio surgeret, omnia in nobis equitatis iura pariter sunt peruersa. Dum enim solliciti amoris gaudiis frueremur et – ut turpiore sed expressiore uocabulo utar – fornicationi uaccaremus, diuina nobis seueritas pepercit. Ut autem illicita licitis correximus et honore coniugii turpitudinem fornicationis operuimus, ira Domini manum suam super nos uehementer aggrauauit, et immaculatum non pertulit thorum, qui diu ante sustinuerat pollutum. Deprehensis in quouis adulterio uiris haec satis esset ad uindictam pena quam pertulisti : quod ex adulterio promerentur alii, id tu ex coniugio incurristi, par quod iam te omnibus satisfacisse confidebas iniuriis. Quod fornicatoribus suis adultere, hoc propria uxor tibi contulit »<sup>667</sup>.

Dans ce passage, deux espaces sont placés en opposition : l'espace extraconjugal et l'espace matrimonial. Le premier est marqué par le péché de la chair comme en atteste les termes comme « amor gaudiis », « fornicationi », « turpitudinem fornicationis », « pollutum », « adulterio », « fornicatoribus » et « adultere ». Le second, au contraire, est présenté comme un espace de vertu – « honore coniugii », « immaculum [...] »

---

maître, pourtant davantage uni à toi par l'amour spirituel que soumis par la crainte ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 224-225.

<sup>665</sup> LECLERCQ J., *op. cit.*, p. 13-15.

<sup>666</sup> LETT D., *op. cit.*, p. 200.

<sup>667</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 97-111. « Et pour que l'injustice soulève une indignation plus grande encore, toutes les règles de la justice ont été perverties dans notre cas. Car tant que nous nous adonnions avec ferveur aux plaisirs de l'amour – ou, pour employer une expression plus crue mais plus exacte, lorsque nous nous livrions à la fornication –, la vengeance divine nous a épargnés ; mais quand nous eûmes remplacé l'illicite par le licite et recouvert la honte de la fornication sous les voiles de l'hyménée, la colère divine appesantit lourdement sa main sur nous, et Dieu qui avait si longtemps toléré nos turpitudes n'a pas pu souffrir la pureté d'une couche conjugale. Si un homme pris en flagrant délit d'adultère avait subi le même châtiment que toi, cela n'eût été que justice ; mais ce que les autres risquent dans les plaisirs de l'adultère, toi, c'est le mariage qui te l'a valu, à toi qui croyais racheter par le mariage tous tes outrages passés ! Ce que les femmes adultères valent à leurs amants luxurieux, c'est ton épouse légitime qui te l'a apporté ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 174-175.

thorum » – au vu de la légitimation des actes sexuels par le lien conjugal<sup>668</sup>, de l'éloignement physique des époux<sup>669</sup> et de la vie d'étude et de prières que ces derniers ont menée dès le mariage contracté<sup>670</sup>. Ainsi, si Héloïse, en tant que « fornicator » dans une union illicite – « illicita » –, aurait dû causer à son amant un châtement divin juste, c'est en tant qu'« uxor » dans une union licite – « licitis » – qu'elle a provoqué un châtement divin injuste. Selon les propos attribués à Héloïse, le mariage ne se présente donc pas comme un moyen d'accéder au salut, mais comme un espace qui fut la cause de la chute d'Abélard.

De plus, en tant que femme et en tant qu'épouse, Héloïse s'impute l'entière responsabilité de cette chute : « o me miseram in tanti sceleris causa progenitam ! O summam in uiros summos et consuetam feminarum perniciem ! »<sup>671</sup>. À partir de cette citation, une dissertation est développée sur le motif de la femme pécheresse ou, plus précisément, de l'épouse pécheresse avec une citation des Proverbes<sup>672</sup>, un extrait de l'Ecclésiaste<sup>673</sup>, une référence à la Genèse et à Ève<sup>674</sup> ainsi qu'à l'histoire de Salomon<sup>675</sup> et de Job<sup>676</sup>. Grâce à ces « exempla » bibliques, Héloïse construit l'image de l'« uxor » comme instrument privilégié du diable – « callidissimus temptator » – afin d'entraîner les époux loin de Dieu comme ce fut le cas dans le mariage d'Héloïse et d'Abélard : « callidissimus temptator hoc optime nouerat, quod sepius expertus fuerat : uiuorum uidelicet ruinam in uxoribus esse facillimam. Qui denique etiam usque ad nos consuetam extendens maliciam, quem de fornicatione sternere non potuit, de coniugio temptauit ; et bono male est usus, qui malo male uti non est permissus »<sup>677</sup>. Pour Héloïse, être une « uxor », c'est donc être pour Abélard ce qu'Ève fut pour Adam, c'est-à-dire une femme qui entraînera son époux dans une chute qui annulera tout espoir d'accéder un jour au Paradis.

<sup>668</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 101-102. « Ut autem illicita licitis correximus et honore coniugii turpitudinem fornicationis operuimus ». « Mais quand nous eûmes remplacé l'illicite par le licite et recouvert la honte de la fornication sous les voiles de l'hyménée ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 174-175.

<sup>669</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 110-113. « Cum jam ad tempus segregati castius uiueremus, te quidem Parisius scolis presidente et me ad imperium tuum Argenteoli cum sanctimonialibus conuersante ». « Alors que nous étions, depuis quelque temps déjà, loin l'un de l'autre et que nous menions une vie plus chaste. En effet, tu étais alors maître des écoles à Paris et je séjournais, comme tu l'avais voulu, au milieu des saintes moniales d'Argenteuil ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 174-175.

<sup>670</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 113-115. « Diuisis itaque sic nobis adinuicem ut tu studiosus scolis, ego liberius orationi siue sacre lectionis meditationi vaccares ». « Ainsi séparés l'un de l'autre, tu pouvais te consacrer d'autant plus sérieusement à ton enseignement, et moi plus librement à la prière ou à l'étude des livres saints ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 174-175.

<sup>671</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 122-124. « Oh ! Que je suis malheureuse d'être née pour être la cause d'un si grand forfait ! Hélas ! Les femmes feront-elles toujours s'abattre les plus grands malheurs sur les plus grands hommes ? ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 174-175.

<sup>672</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 125-132. Pr VII, 24-27.

<sup>673</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 134-140. Qo VII, 26-27. Le verset 26 n'est pas cité dans son intégralité.

<sup>674</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 141-143.

<sup>675</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 147-153.

<sup>676</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 153-155.

<sup>677</sup> HÉLOÏSE, *Ep.*, IV, 155-160. « Et le plus pervers des tentateurs le savait fort bien, puisque son expérience le lui avait souvent prouvé : il n'est pas de meilleur piège que la femme pour faire chuter un homme. C'est ainsi qu'avec sa perversité coutumière il arriva jusqu'à nous, pour corrompre par le mariage celui qu'il n'avait pu perdre par la débauche : n'ayant pu faire naître le mal du mal, il lui fut permis de faire naître le mal du bien ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 176-179.

\*\*\*\*

Si dans le plaidoyer, le mariage était rejeté en tant que source de « periculum » et de « dedecus », la castration semble devenir la preuve de ce qui avait été annoncé. En effet, si en dehors du mariage aucun danger ou déshonneur ne menaçaient Abélard, le « matrimonium » devient le théâtre d'un « periculum », la castration, qui entraîne Abélard vers le « dedecus » que craignait Héloïse et qu'un mariage secret ne peut éviter. En effet, l'émasculation provoque la chute d'Abélard et l'éloigne définitivement du Paradis. Face à cette conception, Abélard propose à sa correspondante une autre vision dans laquelle le mariage devient une union salvatrice qui peut guider les époux vers Dieu et vers un salut commun grâce à la « dilectio » qui les unit. En ce sens, la castration n'est plus un châtiment injuste qui entraîne les époux loin de Dieu, mais une punition sanctificatrice grâce à laquelle Dieu ôte à Abélard la seule chose qui empêchait une « sincera dilectio » et qui entravait toute élévation spirituelle. Ainsi, si avant la castration, Héloïse était un avatar d'Ève dans un mariage tourné vers la concupiscence, elle ne peut se considérer comme telle après l'acte salvateur que constitue l'émasculation, laquelle inaugure le début d'un mariage fondé sur une « dilectio spiritualis » et donc tourné le salut.

### 3. Héloïse : la « Sponsa Christi » comme aide au salut

Si, dans le mariage avec Abélard, Héloïse se conçoit comme un avatar d'Ève responsable de la chute de son époux, ce dernier la présente, au contraire, comme une représentante de Marie par son statut de « Sponsa Christi » et, donc, comme une aide supplémentaire pour atteindre un salut commun. En effet, en tant qu'épouse d'Abélard, Héloïse entretient un lien de « dilectio » avec ce dernier, mais, en tant que « Sponsa Christi », elle est également unie au Christ par une forme de « dilectio » céleste. Héloïse acquiert donc un statut d'intermédiaire entre ses deux époux et une fonction d'intercession pour Abélard auprès du Christ au vu du lien d'affection matrimoniale qu'elle entretient avec ses deux maris. Ce rôle d'intercession devient donc l'occasion pour Abélard de demander à son épouse de prier en sa faveur auprès du Christ :

« Unum quippe sumus in Christo, una per legem matrimonii caro ; quicquid est tuum, michi non arbitror alienum. Tuus autem est Christus quia facta es sponsa eius. [...] Unde et de tuo nobis apud ipsum patrocinio amplius confidimus, ut id optineam ex tua quod non possum ex oratione propria »<sup>678</sup>.

Dans la même logique, Abélard étend cette demande aux religieuses du Paraclet. En effet, de par leur statut de moniales, les religieuses sont des « Sponsae Christi », mais, comme Abélard l'indique, elles sont également unies au créateur de leur communauté par

---

<sup>678</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 587-594. « Nous sommes un dans le Christ et une seule chair par les liens du mariage : rien de ce qui t'appartient, je ne puis le croire étranger à moi-même. Et le Christ t'appartient, puisque tu es devenue son épouse. [...] C'est pourquoi la confiance que j'ai en ta protection ne cesse de croître, et que j'espère recevoir par tes prières ce que les miennes n'auront pu obtenir ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 224-225.

un lien de « caritas ». Elles acquièrent donc ce même statut d'intermédiaire comme en témoigne le passage suivant :

« Vos autem que in cubiculum celestis regis ab ipso introducte atque in eius amplexibus quiescentes, clauso semper ostio ei tote uaccatis : quanto familiarius ei adheretis – iuxta illud Apostoli : "qui adheret Domino, unus spiritus est" –, tanto puriorem et efficaciorum habere confidimus orationem, et ob hoc uehementius earum efflagitamus opem. Quas etiam tanto deuotius pro me faciendas esse credimus, quanto maiore nos inuicem caritate colligati sumus »<sup>679</sup>.

Ce rôle d'intercession confirme une nouvelle fois que, par son mariage avec le Christ, Héloïse n'est pas un avatar d'Ève comme elle le prétendait, mais qu'elle est devenue une représentante de Marie. En effet, les penseurs chrétiens attribuent à cette dernière un rôle d'intercession et de sanctification pour les hommes de par le lien de proximité qu'elle entretient avec le Christ<sup>680</sup>. Le mariage se présente donc comme l'espace d'une rédemption où la « dilectio maritalis » entre un homme et une « Sponsa Christi » guide ces derniers vers une « dilectio spiritualis » avec Dieu.

\*\*\*\*

Si, jusqu'ici, nous avons pu établir que le mariage qui unit Héloïse au Christ se présente comme un espace de rédemption pour la jeune femme, nous pouvons ajouter que le mariage peut également être considéré comme un lieu de rédemption pour Abélard. Cette caractéristique est favorisée par l'élargissement de l'« amicitia » profane revendiquée par Héloïse vers une « amicitia » spirituelle où les époux sont unis par une « sincera dilectio » qui peut mener au salut parce qu'elle est dirigée vers Dieu et parce qu'elle réunit une « Sponsa Christi » et une créature de Dieu. Ce déplacement de l'« amicitia » profane vers une « amicitia spiritualis » est analogue à l'évolution que nous avons constatée en examinant la reprise de l'« amicitia » cicéronienne dans le cadre de la charité chrétienne. Ainsi, si, avant leur entrée en religion et avant la castration, la concupiscence empêchait de concilier « dilectio » et « matrimonium » et entraînait les époux vers le péché, la disparition de cet attrait permet à Héloïse et à Abélard d'atteindre un « matrimonium » fondé sur une « sincera dilectio » tendue vers Dieu et vers un salut commun. Abélard propose ainsi à Héloïse un mariage terrestre compatible avec une « dilectio » spirituelle et une union matrimoniale où la jeune femme ne doit plus se considérer comme un avatar d'Ève pour son époux, mais comme une représentante de Marie à partir du moment où une « sincera dilectio » anime les conjoints.

---

<sup>679</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 175-182. « Quant à moi, je réclame d'autant plus instamment le secours de vos prières que j'ai toute confiance en leur pureté et en leur efficacité. En effet, selon les paroles de l'Apôtre, "qui se lie au Seigneur est un seul esprit avec lui". Et vous qui avez été amenées dans sa chambre par le Roi céleste lui-même et qui vous êtes réfugiées entre ses bras, vous qui êtes toutes entières dévouées à son service, vous qui priez portes closes, vous êtes plus intimement liée au Seigneur lui-même. En effet, je pense que vous le ferez pour moi avec d'autant plus de ferveur que les liens de fraternité qui nous unissent sont plus forts ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 198-199.

<sup>680</sup> Selon la pensée chrétienne, Marie et l'Église ont toutes les deux un rôle d'intercession pour les hommes auprès de Dieu. (MIMOUNI S.-Cl., *op. cit.*, p. 338).

## Conclusion

Par une transposition de l'« *amicitia* » cicéronienne revendiquée par Héloïse vers une « *amicitia spiritualis* » tendue vers Dieu, Abélard prouve que la « *dilectio* » et le mariage sont deux instances compatibles à partir du moment où elles s'inscrivent dans un cadre spirituel. La relation binaire entre Abélard et Héloïse laisse ainsi place à une relation ternaire entre Abélard, Héloïse et le Christ. De par cette transposition, la conception du mariage se modifie par rapport à celle qui se dégageait de l'analyse des lettres attribuées à Héloïse.

Premièrement, le mariage n'est pas un espace dépourvu de toute affection. Au contraire, d'un côté, le Christ porte envers son épouse une « *dilectio* » parfaite qu'Héloïse doit lui rendre par ses pleurs et ses lamentations. De l'autre côté, Abélard témoigne de cette même « *dilectio* » envers Héloïse qui la lui rend par ses prières. De plus, Héloïse et Abélard portent ensemble une « *dilectio* » spirituelle envers le Christ.

Deuxièmement, cette affection n'est pas soupçonnée d'être motivée par un quelconque intérêt personnel. Le Christ aime Héloïse de façon tellement désintéressée qu'il a accepté de mourir pour la béatitude de son épouse ; Héloïse et Abélard aiment le Christ pour lui-même et non pour le salut que ce dernier leur apportera, conformément à la conception abélardienne de la « *dilectio* » ; Héloïse éprouve des sentiments pour la personne d'Abélard ; Abélard aime Héloïse de façon désintéressée et non plus pour la satisfaction qu'elle apportait à ses désirs sexuels.

Troisièmement, le mariage n'est plus l'espace du péché et de la chute comme le pensait Héloïse, mais celui d'une élévation spirituelle pour les deux époux. Héloïse, tout d'abord, quitte le statut d'Ève qu'elle s'attribuait dans la castration et qu'elle avait acquis suite à un mariage tourné vers la concupiscence et une maternité marquée par le Péché originel. Au contraire, par son mariage avec le Christ, elle devient une « Nouvelle Ève » et une représentante de Marie en tant que « *Sponsa Christi* », « *Mater Nostra* » et « source de sanctification »<sup>681</sup> pour son mari. Abélard, ensuite, se débarrasse de la concupiscence qui l'empêchait non seulement d'atteindre une « *dilectio* » désintéressée envers son épouse, mais aussi de se consacrer à Dieu. En quittant l'état de pécheur qui annulait tout espoir de salut, Abélard devient un homme tendu vers Dieu à travers la « *dilectio* » qu'il entretient avec une « *Sponsa Christi* » et, à travers elle, avec Dieu. Ainsi, le mariage devient le moyen pour les époux d'atteindre un salut commun en vertu de l'unité spirituelle et affective qui découle de l'institution matrimoniale.

---

<sup>681</sup> DE CHURRUCA J., *op. cit.*, p. 117.

## Conclusion

Dès le XIII<sup>ème</sup> siècle, de nombreux auteurs se sont emparés de l'histoire d'Héloïse et d'Abélard. À travers ces diverses reprises, une légende s'est progressivement construite et ces deux protagonistes sont devenus les représentants d'un amour passionné et interdit. À l'origine de cette renommée se trouve un recueil épistolaire connu sous le titre de la *Correspondance d'Héloïse et d'Abélard*. Conformément à la légende, ce texte s'est vu rangé dans la littérature romantique en tant qu'échange épistolaire témoin de l'amour de ces deux amants. Toutefois, certains chercheurs, comme Dalarun<sup>682</sup> ou Tilliette<sup>683</sup>, ont pu montrer que, lors de sa première rédaction au XII<sup>ème</sup> siècle, ce recueil semble avoir été conçu non pas comme un texte romantique, mais comme l'« exemplum » d'un parcours spirituel au fil duquel Abélard, tout d'abord, et Héloïse, ensuite, se détachent du monde terrestre et du péché pour s'élever spirituellement vers Dieu.

Ce mouvement de sublimation spirituelle, qui peut être repéré à l'échelle du recueil, est également à l'œuvre à travers l'évolution de la conception du mariage entre les lettres attribuées à Héloïse et celles dites d'Abélard. Ce dernier devient ainsi le guide spirituel qui éloigne l'âme pécheresse – à savoir, Héloïse – d'un mariage considéré comme un « matrimonium » terrestre incompatible avec une « amicitia » cicéronienne et menant au « dedecus » pour l'amener à penser l'union conjugale comme un « matrimonium » spirituel basé sur une « amicitia spiritualis » et menant vers un salut commun. Ce mouvement d'élévation spirituelle que manifeste la conception du mariage est particulièrement perceptible à travers la façon dont les thématiques de la « caritas » et du « dedecus » sont traitées dans les lettres dites d'Héloïse et celles attribuées à Abélard.

---

<sup>682</sup> DALARUN J., *op. cit.*, p. 19-66.

<sup>683</sup> TILLIETTE J.-Y., « introduction », dans HICKS et MOREAU, p. 9-32.

## 1. D'une « caritas » profane vers une « caritas » spirituelle

Dans les lettres attribuées à Héloïse, le mariage est présenté comme une union dépourvue de la « caritas » caractéristique de l'« amicitia » cicéronienne. En effet, deux raisons peuvent pousser un homme et une femme à contracter un mariage. Tout d'abord, au vu de la nature contractuelle de cette union, les époux peuvent s'unir l'un à l'autre au vu des possessions matérielles ou des intérêts personnels que le conjoint leur apportera. Dans ce cas, l'union matrimoniale est entièrement intéressée et est donc incompatible avec la « caritas » désintéressée de l'« amicitia ». Ensuite, les époux peuvent se marier suite à un jugement superlatif qui les amène à considérer leur futur conjoint comme le/la meilleur(e). Toutefois, même dans ce cas, l'affection n'est pas de mise, car le jugement qui est à l'origine des prétendus sentiments est considéré comme erroné. La source de l'affection étant fausse, cette dernière l'est aussi contrairement à la « caritas » cicéronienne qui découle de la contemplation de la vertu authentique des « uiri boni ».

Au contraire, la « caritas » d'Héloïse envers Abélard est présentée comme une affection analogue à celle qui fonde l'« amicitia » cicéronienne : Héloïse éprouve envers Abélard une affection entièrement désintéressée qui découle d'un jugement superlatif authentique provenant de la contemplation de la vertu d'Abélard en tant que « uir bonus ». Accepter le mariage, ce serait donc faire le deuil de cette « caritas » et de cette « amicitia » pour un « matrimonium » dépourvu de toute affection. D'autre part, la « caritas » d'Héloïse envers Abélard peut être présentée comme une affection exclusivement profane. En effet, dans les lettres qui lui sont attribuées, non seulement Héloïse rejette toute forme d'amour ou de dévouement envers Dieu pour consacrer toute son affection à Abélard, mais elle accorde également à ce dernier une place analogue à celle de Dieu en présentant son correspondant comme un équivalent terrestre de Dieu sur terre.

Dans les lettres attribuées à Abélard, ce dernier reprend les principes affectifs caractéristiques de l'« amicitia » revendiquée par Héloïse pour les inscrire dans une logique spirituelle compatible avec l'union matrimoniale que la jeune femme a contractée avec le Christ, d'une part, et avec Abélard, d'autre part. Le mariage spirituel avec le Christ, tout d'abord, est basé sur une « caritas » désintéressée analogue à celle de l'« amicitia ». Le Christ a en effet accepté de mourir sur la Croix pour le salut de son épouse et au détriment de sa propre vie. En tant que guide spirituel, Abélard amène donc Héloïse à accepter son « matrimonium » céleste avec le Christ et à transformer sa « caritas » profane pour Abélard en une « caritas » spirituelle tournée vers son époux divin. Ensuite, à côté de ce mariage, Héloïse est toujours liée à son époux terrestre par une affection qu'Abélard présente comme un « amor spiritualis »<sup>684</sup>. Ainsi, en plus de guider Héloïse vers un amour spirituel envers le Christ, Abélard tend également à modifier l'affection qu'Héloïse lui porte en transformant une « caritas » profane en une « caritas » spirituelle. Pour ce faire, il amène Héloïse à considérer une nouvelle donnée

---

<sup>684</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 591-592.

dans leur relation matrimoniale, à savoir Dieu. La relation d'Héloïse et d'Abélard devient donc un mariage à trois où l'« amicitia » profane doit laisser sa place à une « amicitia spiritualis » qui réunit deux époux autour de la « caritas » commune qu'ils éprouvent envers Dieu.

## **2. Du « dedecus » d'Ève au salut de Marie**

Dans le plaidoyer contre le mariage, l'enjeu sous-jacent au refus attribué à Héloïse réside dans le « dedecus » qu'une union matrimoniale entraînerait pour Abélard. En effet, grâce à son statut d'homme d'Église et de philosophe, Abélard a déjà acquis une gloire importante qui lui permet d'espérer un jour atteindre le statut tant convoité de sage. Or, le mariage, par les devoirs conjugaux qu'il implique, entraverait à jamais cette possibilité en entamant la liberté, l'« autarkeia » et l'« ataraxia » qui caractérisent le sage. Le mariage est donc considéré comme un vecteur de « dedecus » pour Abélard et la castration en devient la preuve. En effet, dans la deuxième lettre qui lui est attribuée, Héloïse présente l'émasculation comme un châtiment injuste qui provoque la chute d'Abélard. Le mariage devient ainsi l'espace d'un déshonneur dont Héloïse se juge la seule responsable comme « uxor » pécheresse devenue instrument du diable afin de perdre Abélard. De la même façon qu'Ève a entraîné la chute d'Adam, Héloïse a ainsi provoqué la chute d'Abélard et a privé le monde d'un futur sage.

Comme pour la « caritas », Héloïse promeut donc la relation d'« amicitia » qui, de par sa nature non contractuelle, n'implique aucune forme de devoirs conjugaux et permet ainsi de conserver la gloire d'Abélard. En effet, si l'« amicitia » revendiquée par Héloïse est largement influencée par la pensée de Cicéron, la jeune femme pousse à l'excès la logique de désintéressement qui caractérise cette relation : l'« amicus » doit pouvoir faire tout ce que l'autre lui demande et tout ce qui favorisera le bonheur de son ami même si cela va à l'encontre de son bonheur, de sa vie ou de son honneur. Dans cette logique, l'affection qu'Héloïse porte pour Abélard l'amène à faire tout ce qui est en son pouvoir pour contenter son « amicus » et pour augmenter la gloire de cet homme y compris atteindre une mort métaphorique par la prise du voile ou endosser une posture d'humiliation et de déshonneur. L'« amicitia » demeure donc une école de vertu comme chez Cicéron, mais seul Abélard en profite.

Face à ces considérations, Abélard joue son rôle de guide spirituel en amenant Héloïse à concevoir le mariage comme un espace de salut et non de déshonneur et comme un cadre dans lequel la jeune femme peut prétendre au titre de représentante de Marie et non d'avatar d'Ève grâce à un mariage spirituel basé sur une « amicitia spiritualis ».

Pour ce faire, Abélard confirme, dans un premier temps, le statut d'Ève qu'Héloïse s'attribuait dans son mariage terrestre. Toutefois, pour Abélard, si Héloïse est devenue une figure d'Ève dans leur union matrimoniale, ce n'est pas à cause de son statut d'« uxor » pécheresse, mais à cause de la concupiscence qui marquait l'union conjugale et dont le clerc se présente comme l'unique responsable. Le mariage terrestre peut donc



être considéré comme un espace de péché, car Abélard y cherchait auprès d'Héloïse la satisfaction de ses désirs sexuels selon une logique intéressée contraire à l'« amicitia ». En ce sens, la pureté du mariage a bien été souillée par le péché de fornication et Abélard a transformé Héloïse en une représentante d'Ève. Le « dedecus » a donc, en effet, eu lieu dans le mariage, mais, pour Abélard, ce n'est pas l'union matrimoniale qui fut la cause de ce déshonneur, mais plutôt la présence, dans le mariage, de la « concupiscentia » au lieu de la « caritas » désintéressée de l'« amicitia ». Dans cette logique, la castration est présentée par Abélard non plus comme un châtiment synonyme de « dedecus », mais comme un acte rédempteur grâce auquel le mariage peut se transformer en un espace de salut. En effet, suite à l'émasculation, la perte de la « concupiscentia » permet à Abélard de se consacrer dorénavant à une « caritas » désintéressée tendue vers Héloïse, mais aussi vers Dieu. Le mariage devient ainsi l'espace où une « amicitia spiritualis » peut naître entre deux individus afin de les guider ensemble vers Dieu et vers le salut. En ce sens, il ne s'agit pas de refuser le mariage en faveur de l'« amicitia », mais plutôt de concevoir le mariage comme une « amicitia spiritualis » pour que cette institution devienne un espace de salut et non plus de « dedecus ».

De plus, si dans la pensée attribuée à Héloïse seuls l'honneur et le salut d'Abélard sont en jeu, dans les lettres de ce dernier, le « matrimonium » devient un espace de salut pour les deux correspondants. Ainsi, Héloïse, tout d'abord, devient une représentante de Marie par le double titre de « Mater Nostra » et de « Sponsa Christi » qu'elle acquiert suite à son mariage avec le Christ. Après avoir été un avatar d'Ève dans un mariage terrestre marqué par la concupiscence, Héloïse se transforme donc en une figure de Marie dans un mariage spirituel fondé sur la « sincera dilectio » que le Christ lui porte. Abélard, ensuite, peut espérer atteindre le salut grâce à une union matrimoniale devenue source de sanctification au vu de la « dilectio spiritualis » qui rassemble les époux autour de Dieu et au vu du rôle d'intercesseur qu'Héloïse acquiert par son titre de « Sponsa Christi ». Si dans les lettres qui lui étaient attribuées, Héloïse se considérait comme une équivalente d'Ève au vu du « dedecus » qu'elle apportait à son époux, Abélard lui confère un rôle d'aide au salut en tant que représentante de Marie.

\*\*\*\*

Bien que la *Correspondance d'Héloïse et d'Abélard* ait déjà fait l'objet d'un nombre incalculable de recherches, nous espérons que ce mémoire apportera une petite pierre à l'édifice que constitue l'étude de ce recueil. L'analyse de la conception du mariage nous permet, en effet, de corroborer les théories de Dalarun et de Tilliette selon lesquels le recueil aurait été conçu comme l'« exemplum » du mouvement d'élévation spirituel parcouru par Héloïse grâce au dialogue qu'elle entretient avec son guide spirituel. Dans notre analyse, ce même mouvement de sublimation spirituelle a pu être repéré entre la conception du mariage qui se dégage des lettres dites d'Héloïse et celle qui apparaît dans les épîtres dites d'Abélard : la jeune femme, en tant que figure de l'âme pécheresse, pense le mariage comme une union terrestre marquée par le péché et revendique une relation profane tandis qu'Abélard, en tant que guide spirituel, conduit sa correspondante vers l'amour de Dieu dans une conception spirituelle de l'union

conjugale. En ce sens, le recueil ne dit pas au lecteur comment Héloïse et Abélard, en tant que personnages historiques, concevaient le mariage, mais plutôt comment le/les auteurs de la *Correspondance* se sont emparés de la thématique du mariage afin de la concevoir comme une construction littéraire participant au mouvement d'élévation spirituelle qui structure l'entièreté du recueil.

« Rien à faire, ces lettres n'ont rien de romantique »<sup>685</sup>. Telles sont les paroles prononcées par Tilliette dans l'introduction à l'édition de Hicks et Moreau et telle est la conclusion à laquelle nous pouvons aboutir au terme de ce mémoire. L'analyse de la conception du mariage a en effet pu démontrer que si la légende présente la *Correspondance* comme un recueil appartenant à la littérature romantique, il serait sans doute plus pertinent de le compter dans la littérature exemplaire du Moyen Âge en tant qu'œuvre littéraire présentant au lecteur l'« exemplum » d'un parcours spirituel tendu vers Dieu.

Compte tenu de ces conclusions, il serait intéressant de mener une étude approfondie sur les reprises postérieures du motif du mariage autour des figures d'Héloïse et d'Abélard. En effet, si, au cours des siècles, le recueil a perdu sa vocation religieuse pour devenir successivement un document institutionnel et une œuvre de la littérature amoureuse, il serait intéressant de voir comment les auteurs ont interprété le motif du mariage conformément à cette évolution, à leurs attentes et à celles de leur époque. Le chercheur devrait ainsi s'aventurer dans les méandres de la légende d'Héloïse et d'Abélard et s'interroger sur la place que la thématique du mariage occupe dans cette légende sans perdre de vue la structure spirituelle à laquelle la conception du mariage semble participer dans le recueil de la *Correspondance*.

« Vale in Christo, sponsa Christi, in Christo uale, et Christo uiue. Amen »<sup>686</sup>.

---

<sup>685</sup> TILLIETTE J.-Y., « Introduction », dans HICKS et MOREAU, p. 30.

<sup>686</sup> ABÉLARD, *Ep.*, V, 640-642. « Que le Christ te protège, épouse du Christ. Que le Christ soit ta force, qu'en le Christ soit ta vie. Amen ». Cité et traduit d'après HICKS et MOREAU, p. 226-227.



# Bibliographie

## Littérature primaire

### 1. Texte d'étude

*Lettres d'Abélard et Héloïse*, texte établi et annoté par HICKS E. et MOREAU Th., Paris, Librairie Générale Française, 2007.

### 2. Textes complémentaires

#### 2.1. Œuvres d'Abélard

ABAE LARDUS P., *Dialectica*, first complete edition of the Parisian Manuscript by DE RIJK L.-M., Assen, Van Gorcum, 1956.

ABAE LARDI P., *Opera Omnia*, éd. MIGNE J.-P., *Patrologia Latina*, 178, Paris, Garnier, 1885.

ABAE LARDI P., *Opera Theologica*, vol. 1 et vol. 2, cura et studio BUYTAERT E. M., Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontifici, 1969-1987 ; vol. 3, cura et studio, BUYTAERT E. M. et MEWS C.-J., Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontifici, 1987 ; vol. 4, cura et studio MEWS C.-J. et LUCOMBE D., Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontifici, 2006.

ABÉLARD, *Historia Calamitatum*, texte critique avec une introduction publié par MONFRIN J., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1959.

#### 2.2. Autres textes

ARISTOTE, *Éthique de Nicomaque*, texte, traduction, préface et notes par VOILQUIN J., Paris, Librairie Garnier Frères, 1940.

*Bibla Sacra Vulgata*. En ligne à l'adresse suivante : <http://www.thelatinlibrary.com/bible.html>, dernière consultation le 04/08/2017.

CICÉRON, *L'amitié*, texte établi et traduit par LAURAND L., Paris, les Belles-Lettres, 1957.

DE PREMIERFAIT L., « *Le livre de la vraye amistié* », traduction du « *De amicitia de Cicéron* », éd. DESLAUX O., Paris, Champion, 2016.

HIERONYMI S. E., *Opera Omnia*, 3. vol, éd. MIGNE J.-P., *Patrologia Latina*, 23, Paris, Garnier, 1845.

HÉLOÏSE et ABÉLARD, *Lettres suivies de quelques textes contemporains*, textes choisis, présentés et partiellement établis par STOUFF L., Paris, Union générale d'éditions, 1964.

LALORE Ch. (éd.), *Cartulaire de l'abbaye du Paraclet*, Paris, Ernest Thorin, 1878. En ligne à l'adresse suivante : <https://archive.org/details/cartulairedelabb00para>, dernière consultation le 08/08/2017.

*La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame. Traduction du XIIIe siècle attribuée à Jean de Meun. Avec une nouvelle édition des textes latins d'après le ms. Troyes Bibli. Mun. 802*, éd. HICKS E., Paris, Champion, 1991.

*Lettres d'Héloïse et d'Abailard*, Édition ornée de huit Figures gravée par les meilleurs Artistes de Paris, d'après les dessins et sous la direction de MOREAU le jeune, t. 1, Paris, Chez J.B Fournier le jeune et fils, 1796.

MOLINIER A. et LOGNON A. (dir.), *Obituaire de la province de Sens*, t. IV (Diocèse de Meaux et Troyes), Paris, Imprimerie nationale, 1923.

*Œuvres complètes de Cicéron*, avec la traduction en français, publiée sous la direction de NISARD M., 6 vol., Paris, Didot, 1869.

*Œuvres complètes de saint Bernard*, traduites en français par MM. Les abbés DION et CHARPENTIER, 8 vol., Nouv. Éd., Paris, Librairie Louis de Vivès, 1887. Une numérisation de cette édition est disponible en ligne à l'adresse suivante : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/index.htm>, dernière consultation le 04/07/2017.

*Œuvres complètes de Saint Jérôme, prêtre et docteur de l'Église*, traduites et annotées par l'Abbé BAREILLE, 18 vol., Paris, Louis Vivès, 1878.

*The letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, edited by LUSCOMBE D., translated by RADICE N., revised by LUSCOMBE D., Oxford, Clarendon Press, 2013.

*The Letters of Peter the Venerable*, edited, with an introduction and notes, by CONSTABLE G., 2 vol., Cambridge, Harvard University Press, 1967.

*Traduction Œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Alliance Biblique Universelle / Le Cerf, 1988.

VILLON, *Poésie*, texte présenté et commenté par DUFOURNET J., Paris, Flammarion, 1992.

## Littérature secondaire

### 1. Encyclopédies et dictionnaires

ARON P, SAINT-JACQUES D. et VIALA A., *Le dictionnaire du littéraire*, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

BAILLY A., *Dictionnaire grec français*, édition revue par SÉCHAN L. et CHANTRAINE P., Paris, Hachette, 1950.

BAUDILLART A., AUBERT R., DE MEYER A., VAN CAUWENBERGHE E. (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. 25, Paris, Letouzey et Ané, 1912-2015. En ligne sur *Brepolis Encyclopaedias*.

BEAUMARCHAIS J.-P., COUTY D. et REY A. (dir.), *Dictionnaire des littératures de langue française*, 4 vol., Paris, Bordas, 1994.

BAYLE P., *Dictionnaire historique et critique*, nouvelle édition augmentée de notes extraites de Chaupepié, Joly, La Monnoie, L.-J. Leclerc, Leduchat, Phosper Marchand, etc., etc., 16 vol., Paris, Librairie Desoer, 1820.

CANCIK H. et SCHNEIDER H., *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World. New Pauly*, 16 vol., Leiden, Brill, 2002-2010.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de langue grecque. Histoire des mots*, vol. 1, Paris, Éditions Klincksieck, 1968.

DHEILLY J., *Dictionnaire biblique*, Tournai, Desclée & Co, 1964.

*Encyclopaedia Universalis*, 18 corpus, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1985.

ERNOUT A et MEILLET A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Éditions Klincksieck, 1979.

GAFFIOT F., *Le Grand Gaffiot : dictionnaire latin-français*, nouvelle édition revue et argumentée par FLOBERT P., Paris, Hachette-Livre, 2000.

GRIMAL P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

HASENOHR G. et ZINK M. (dir.), *Dictionnaire des lettres françaises. Le Moyen Âge*, Nouv. Éd., Paris, Fayard, 1992.

HASTING J., *Dictionnary of the Bible*, New-York, Charles Scribner's Son, 1909.

Les Bénédictins de Ramsgate, *Dix Mille Saints : dictionnaire hagiographique*, traduit de l'anglais et adapté par M. Stroobants, Turnhout, Brepols, 1991.

LEVILLAIN Ph. (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 2003.

NAZ R. (dir.), *Dictionnaire de droit canonique contenant tous les termes du droit canonique avec un Sommaire de l'Histoire et des Institutions et de l'état actuel de la discipline*, 7 vol., Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1935-1965.

POSWICK R.-F et RAINOTTE G. (dir.), *Dictionnaire de la Bible et des religions du Livre Judaïsme/Christianisme/Islam*, Turhout, Brepols, 1985.

VACANT A., MANGENOT E, AMANN E. (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, 15 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1930-1950.

VON ALLMEN J. J., *Vocabulaire biblique*, Lausanne, Éditions Rencontre, 1969.

## 2. Monographies

AUBÉ P., *Saint Bernard de Clairvaux*, Paris, Fayard, 2003.

BADIOU A. et CASSIN B., *Amours plurielles : doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

BAUTIER R.-H., « Paris au temps d'Abélard », dans JOLIVET J. (éd.), *Abélard en son temps : actes du colloque international organisé à l'occasion du 9<sup>e</sup> centenaire de la naissance de Pierre Abélard (14-19 mai 1979)*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 21-81.

BENTON J.-F., « Fraud, fiction and borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise », dans JOLIVET J. et LOUIS R. (éd.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable : les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle (Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972)*, Paris, CNRS, 1975, p. 469-506.

BOQUET D., *L'ordre de l'affect au Moyen Âge : autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Centre de recherches archéologiques et historiques médiévales, 2005.

BOQUET D. et NAGY P., *Sensible Moyen Âge : une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015.

BROOK Ch.-N.-L., *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

CARTLIDGE N., *Medieval Marriage : literary approaches, 1100-1300*, Cambridge, Neil Cartlidge, 1997.

CAVAGNA M., « L'amicizia secondo Jean de Vignay, ovvero l'arte di tradurre – Malino – Cicerone nel 1330 », dans *Mélanges en l'honneur du Professeur Alessandro Vitale Brovarone*, Paris, Garnier. (À paraître).

CHARRIER Ch., *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris, Éditions Honoré Champion, 1933.

CLANCHY M., *Abélard*, Paris, Flammarion, 2000.

CORBIN A., COURTINE J.-J. et VIGARELLO G., *Histoire des émotions. 1. De l'Antiquité aux lumières*, Paris, Seuil, 2016.

COOK Br.-M., « Abelard avec Heloise : some notes toward a family tree », dans *Genealogists' Magazine*, vol. 26, n°6, juin 1999, p. 205-211. En ligne à l'adresse suivante : <https://www.pierre-abelard.com/table-cook-pdf.htm>, dernière consultation le 08/08/2017.

COOK Br.-M., « The birth of Heloise : new light on a old mystery », London, Institute of Historical Research, 2000, 8 p. En ligne à l'adresse suivante : <https://www.pierre-abelard.com/table-cook-pdf.htm>, dernière consultation le 08/08/2017.

DAVY M.-M., *Un traité de l'amour du XIIème siècle : Pierre de Blois*, Paris, E. De Boccard, 1932.

DALARUN J., « Nouveaux aperçus sur Abélard, Héloïse et le Paraclet », dans *Francia*, t. 32/1, 2005, p. 19-66.

DE CHURRUCA J., « Le sacrement de mariage dans l'Église paléochrétienne », dans ROUCHE M. (dir.), *Mariage et sexualité au Moyen Âge : accord ou crise ?*, Paris, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, p. 109-122.

DE GIORGIO J.-P., « Absence et présence dans les lettres d'exil de Cicéron », dans *Interférences : ars scribendi*, 8, 2015, 18 p. En ligne à l'adresse suivante : <http://interferences.revues.org/5468>, dernière consultation le 04/08/2017.

DELHAYE Ph., « Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Jovinianum* et son influence sur quelques écrits latins au XIIème siècle », dans *Mediaeval Studies*, 13, 1951, p. 65-86.

DE ROMILLY J., *Précis de littérature grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980.

DOMAŃSKI J., *La philosophie, théorie ou manière de vivre ? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Cerf, 1996.

DRONKE P., *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow, University of Glasgow Press, 1976.



DRONKE P., *Woman Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (†203) to Marguerite Porete (†1310)*, New-York, Cambridge University Press, 1984.

DUBY G., *Mâle Moyen Âge : de l'amour et autres essais*, Paris, Flamamrion, 1988.

DUBY G., PERROT M., KLAPISCH-ZUBER Ch. (dir.), *Histoire des femmes en Occident. 2 : Le Moyen Age*, Paris, Plon, 1991.

DUBY G., *Dames du XIIe siècle I. Héloïse, Aliénor, Iseut et quelques autres*, Paris, Gallimard, 1995.

DUVAL Y.-M., *L'affaire Jovinien : d'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IVe et au début du Ve siècle*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2003.

FOLLON J. et McEVOY J., *Sagesses de l'amitié : anthologie de textes philosophiques anciens*, Fribourg, Éditions universitaires, 1997.

FOLLON J. et McEVOY J., *Sagesses de l'amitié II. Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, Fribourg, Éditions universitaires de Fribourg, 2003.

FREDOUILLE J.-Cl. et ZEHNACKER H., *Littérature latine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

GANSHOF F.-L., *Qu'est-ce que la féodalité ?*, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 1968.

GENICOT L., *Introduction*, Turnhout, Brepols, 1972.

GENICOT L., *Les actes publics*, Turnhout, Brepols, 1972.

GILSON E., *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, Éditions J. Vrin, 1947.

GILSON E., *Héloïse et Abélard*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1964.

GUAY M., « Du consentement à l' *affectio maritalis*  : quatre mariages princiers (France-Angleterre, 1395-1468) », dans *Revue historique*, n°650, 2009/2, p. 291-319.

HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

HADOT P., *Études de philosophie ancienne*, Paris, les Belles-Lettres, 2010.

HARTIN P.-J., *Apollos : Paul's Partner Or Rival ?*, Minnesota, Liturgical Press, 2009.

HASUENOPH S., *Histoire des ordres et congrégations religieuses en France du moyen âge à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009.

HENNE Ph., *saint Jérôme*, Paris, Cerf, 2009.

HUYGHEBAERT N., *Les documents nécrologiques*, Turnhout, Brepols, 1972.

JANSSENS S., *De Amicitia : de Cicéron à Pierre de Blois*, mémoire de licence en philologie classique réalisé sous la direction de M. DEPROOST P.-A., Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain Faculté de lettres, septembre 1998.

JOLIVET J., *Abélard ou la philosophie dans le langage*, Paris, Seghers, 1969.

JOLIVET J., *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1982.

LÉCUYER J., « Marie et l'Église comme Mère et Épouse du Christ », dans *Études Mariales*, 10, 1952, p. 23-41.

LECLERCQ J., *Le mariage vu par les moines au XIIIe siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983.

LECLERCQ J., *L'amour vu par les moines au XIIIe siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1983.

LETT D., *Hommes et femmes au Moyen Âge. Histoire du genre. XIIIe-XVe siècle*, Paris, Armand Colin, 2013.

LOBRICHON G., *Héloïse : l'amour et le savoir*, Paris, Gallimard, 2005.

MARINO A., *The Biography of "The Idea of Literature" : From Antiquity to the Baroque*, Albany, State of University New York Press, 1996.

MESSIER M., *Agape : recherches sur l'histoire de la charité*, Québec, Éditions Fides, 2007.

MEWS C.-J., « Un lecteur de saint Jérôme au XIIe siècle : Pierre Abélard », dans DUVAL Y.-M. (éd.), *Jérôme entre l'occident et l'orient : XVIe centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly (septembre, 1986)*, Paris, Études Augustiniennes, 1988, p. 429-444.

MEWS C.-J., *La voix d'Héloïse : un dialogue de deux amants*, Paris, Cerf-Academic Press Fribourg, 2005. Traduction française de l'ouvrage suivant : MEWS C. J., *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard : Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*, New-York, Palgrave MacMillan, 2001.

MEWS C. J., *Abelard and Heloise*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

MEWS C.-J., « Cicero and the Boundaries of Friendship in the twelfth century », dans *Viator*, 38/2, 2007, p. 369-384.

MIMOUNI S.-Cl., *Les traditions anciennes sur la Dormition et l'Assomption de Marie. Études littéraires, historiques et doctrinales*, Leiden, Brill, 2011.

MONFRIN J., « Le problème de l'authenticité de la correspondance d'Abélard et d'Héloïse », JOLIVET J. et LOUIS R. (éd.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable : les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle (Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972)*, Paris, CNRS, 1975, p. 409-424.

NOUVET Cl., *Abélard et Héloïse : la passion de la maîtrise*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

ØSTREM E., « *Deus artifex and Homo creator : Art Between the Human and the Divine* », dans HAVSTEEN S.-R. et al., *Creations Medieval Rituals, The Arts, and the Concept of Creation*, Turhout, Brepols, 2007, p. 15-48.

LOUDIN F., « Héloïse et Abélard. Amants, époux, religieux », dans *Questes*, 20, 2011, p. 38-53. En ligne à l'adresse suivante : <https://questes.revues.org/2380>, dernière consultation le 08/08/2017.

PACAUT M., *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957.

PERNOUD R., *Héloïse et Abélard*, Paris, Albin Michel, 1970.

PETRE H., *Caritas : étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1948.

POWELL J.-G.-F., « Laelius de Amicitia », dans REYNOLDS L.-D (éd.), *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 121-124.

RADOMME Th., *Héloïse ou l'amour cloîtré : culpabilité et écriture chez Jean de Meun, la vie et les epistres Pierres Abelart et Heloys sa fame et chez Christiane Singer, Une passion. Entre ciel et chair*, mémoire de Master en langues et littératures modernes et anciennes à finalité approfondie sous la direction de MM. CAVAGNA M. et PIRET P., Louvain-la-Neuve, UCL, 2012.

RADOMME Th., « De "la maleïçon d'Eve en la beneïçon Marie" : enfantements charnel et spirituel dans la *Correspondance* d'Abélard et Héloïse », dans *Questes*, 27, 2014, p. 67-87. En ligne à l'adresse suivante : <https://questes.revues.org/764>, dernière consultation le 08/08/2017.

ROUSSELOT P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Paris, Éditions J. Vrai, 1933.

SERE B., *Penser l'amitié au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2007.

TILLIETTE J.-Y., « introduction », dans *Lettres d'Abélard et Héloïse*, texte établi et annoté par HICKS E. et MOREAU Th., Paris, Librairie Générale de France, 2007, p. 9-32.

TURCAN-VERKERK A.-M., « Langue et littérature latines du Moyen Âge », dans *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études (EPHE)*, section des sciences historiques et philologiques. Résumé des conférences et travaux, 141, 2011, p. 128-147. En ligne à l'adresse suivante : <http://ashp.revues.org/995>, dernière consultation le 08/08/2017.

VERDON J., *L'amour au Moyen Âge : la chair, le sexe et le sentiment*, Paris, Perrin, 2008.

VON MOOS P., « Le silence d'Héloïse et les idéologies modernes », dans JOLIVET J. et LOUIS R. (éd.), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable : les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle (Colloque international du Centre National de la Recherche Scientifique, Abbaye de Cluny, 2-9 juillet 1972)*, Paris, CNRS, 1975, p. 425-468.

ZINK M., *Littérature française du Moyen Age*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

### 3. Webographie

Site de l'Association culturelle Pierre Abélard <https://www.pierre-abelard.com/>, dernière consultation le 09/07/2017.



