

La façade de Saint-Étienne de Bourges. Le *Midrash* comme
fondement du message chrétien

Thèse de doctorat dirigée par Piotr Skubiszewski et soutenue à l'Université
de Genève, le 17 avril 1999

Laurence Brugger

Citer ce document / Cite this document :

Brugger Laurence. La façade de Saint-Étienne de Bourges. Le *Midrash* comme fondement du message chrétien. Poitiers :
Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 2000. pp. 3-92. (Civilisation Médiévale, 9);

https://www.persee.fr/doc/civme_1281-704x_2000_ths_9_1

Fichier pdf généré le 11/04/2022

Laurence Brugger

La façade de Saint-Étienne de Bourges

Le *Midrash* comme fondement du message chrétien

*Thèse de doctorat dirigée par Piotr Skubiszewski
et soutenue à l'Université de Genève, le 17 avril 1999*

POITIERS

2000

Cliché de couverture : Saint-Étienne de Bourges, façade occidentale, vue des cinq portails.

ISSN 1281-704 X
ISBN 2.9514506-2-1

Avant-propos

Il est d'usage de remercier celles et ceux qui ont contribué, de près ou de loin, à l'élaboration d'un livre qui n'acquiert sa forme définitive qu'au moment de son impression. Je dérogerai toutefois à cette règle en remerciant d'abord, et paradoxalement, ceux qui n'y ont pas contribué, et qui sont même en partie responsables d'un léger retard, je songe ici à mes trois enfants, Lucine, Constance et Sidoine. Grâce à leur patience, à leur enthousiasme et à leur curiosité, j'ai pu, avec eux, m'attarder à loisir dans la plupart des cathédrales de France et d'Espagne. Ma reconnaissance s'adresse également à mon mari, qui nous a le plus souvent précédés plutôt que suivis dans ces hauts lieux de la foi chrétienne. À mi-chemin entre des remerciements de nature académique et d'autres réservés à un cercle familial restreint, je voudrais mentionner l'aide inestimable apportée par Viviane Siffert, photographe de l'Université de Genève.

Nous en arrivons à présent à une gratitude plus scientifique, mais non moins sincère, adressée au quintet qui, patiemment, a suivi mes recherches. À mon directeur de thèse, Piotr Skubiszewski, l'iconographe, dont les précieuses suggestions ont été incorporées au texte; à mon président, Jean-Yves Tillette, le philologue, qui a eu la lourde charge d'épurer un français grevé d'helvétismes; à Guy Lobrichon, l'historien et l'historien d'art, qui, par les facettes multiples de son érudition, a contribué à élargir le champ de mes investigations, à Peter Kurmann, l'historien de l'architecture, tête de pont des recherches sur les monuments gothiques, qui a su contenir certains débordements sémantiques dans une structure architecturale; à Gilbert Dahan enfin, le grand spécialiste des relations judéo-chrétiennes au Moyen Âge, dans le savoir duquel nous avons très largement puisé et qui n'a ménagé ni sa gentillesse ni sa disponibilité, tant à Genève qu'à Paris. Je ne saurais conclure cette liste sans mentionner l'aide amicale de mes « antennes » romaine et poitevine, Elena Afani et Giuseppe de Spirito.

Je voudrais remercier également mes donateurs, la Bourse Italo-Suisse, la Fondation Janggen-Poehn, qui m'a gratifiée de sa confiance deux années durant, prolongeant exceptionnellement la bourse allouée pendant une année pour mes recherches archivistiques berruyères; le Fonds national suisse de recherche scientifique qui a financé une année de recherches à Bourges et à Paris. Ma gratitude s'adresse enfin à la Fondation Ernst et Lucie Schmidheiny, qui a financé en très grande partie la publication de ce livre, à la Société Académique et à l'Université de Genève. Puisse le contenu « œcuménique » de ce livre faire honneur à la mémoire des généreux fondateurs de ces institutions.

Introduction

Il est toujours très délicat d'interpréter une image médiévale par des textes de caractère exégétique, le risque de projeter arbitrairement sur elle des idées qui ne la nourrissent pas étant d'autant plus grand que les écrits auxquels on recourt sont peu diffusés ou de caractère savant. C'est un exercice périlleux, auquel on ne peut toutefois se soustraire, quel qu'en soit le résultat. Cet exercice est rendu plus périlleux encore si l'on tente de rapprocher des images chrétiennes de sources scripturaires « étrangères » à cette tradition. C'est en effet aux sources scripturaires et liturgiques juives que nous aurons recours pour tenter d'expliquer les énigmes et les incohérences qui constellent le cycle vétéro-testamentaire du soubassement de la cathédrale Saint-Étienne de Bourges¹. Notre but n'était toutefois pas de découvrir, au fil des textes, une adéquation parfaite entre ces sources scripturaires juives et les images qui ornent les écoinçons du soubassement berruyer, mais plutôt de leur trouver une correspondance et une justification dans le contexte historique, exégétique et religieux du début du XIIIe siècle, et d'expliquer ainsi leur présence dans le programme d'une façade dont le point focal est un Jugement dernier. C'est donc par l'analyse du contexte historique que nous avons débuté nos recherches, après avoir décelé au sein de la narration des légendes juives, des *midrashim*, qui ont déterminé et orienté notre approche, plus déductive qu'inductive. Nous avons recouru de façon systématique au cartulaire du chapitre conservé à la Bibliothèque nationale de France, puisqu'un célèbre archiviste avait dépouillé ceux conservés aux Archives départementales du Cher. Nous n'avons toutefois pas relevé de différences notables entre les diverses versions².

L'approche de la littérature juive s'est révélée très complexe puisque, tout comme la plupart des exégètes chrétiens du début du XIIIe siècle, nous ne disposions pas de tous les atouts nécessaires à une compréhension immédiate: la connaissance de l'hébreu, qu'une année intensive de cours à l'Université n'a pas suffi à combler, et l'accessibilité aux différents

1. Nous employerons indifféremment les termes « hébraïque », « judaïque » et « juif », en recourant à leur acception la plus vaste, sans tenir compte des précisions terminologiques relatives à une période biblico-historique déterminée.

2. Les sources diplomatiques principales sont les suivantes: cartulaire du chapitre Saint-Étienne, conservé à la Bibliothèque nationale de France, nouv. acqu. lat. 1274; cartulaire de l'archevêché de Bourges, Archives départementales du Cher I G 1. Ainsi au fol. 247 (494 barré) du cartulaire du chapitre, B.N.F 1274, *autem*, ligne 3, au début de la phrase relative au *pulpitum* est absent. À la fin de l'acte, ligne 22, on trouve *fueraut* dans la version de Paris, au lieu de *fueraut* dans celle conservée aux Archives départementales du Cher.

textes, heureusement pour la plupart traduits. C'est par tâtonnements, par recoupements et en recourant parfois à la « tradition orale » contemporaine que j'ai pu reconstruire un contexte conforme à celui qu'avait dû être celui des chrétiens confrontés à l'élaboration du programme du soubassement. C'est dans un long périple initiatique, à travers les méandres targumiques, talmudiques et midrashiques, que je me suis engagée dans un premier temps, en collationnant les différentes sources juives, notamment les diverses compilations de ces *midrashim*, les commentaires talmudiques auxquels se sont ajoutées les traductions paraphrastiques araméennes, les *Targumim*³. Je me suis dans la plupart des cas référée à des sources scripturaires précises, en omettant de renvoyer trop fréquemment aux impressionnants volumes de L. Ginzberg, où la spécificité de chaque scène est étouffée sous une énumération de sources multiples parfois très disparates⁴. Nous avons également tenté de relever, parmi les sources écrites qui s'échelonnent sur plus d'un millénaire, celles qui présentaient encore une certaine actualité au XIII^e siècle et qui pouvaient donc s'inscrire directement dans la trame narrative du soubassement berruyer. Ces recherches, étendues à l'exégèse juive des XII^e et XIII^e siècles, ont largement conforté ces conclusions.

Une fois les sources juives du soubassement identifiées, il fallait également, afin d'étayer nos propositions, étudier leurs voies de pénétration dans un contexte chrétien et s'assurer

3. Le *midrash* correspond à une exégèse homilétique des différents versets bibliques, parfois sous forme de gloses marginales. Transmises d'abord oralement, ces légendes explicatives, ces commentaires rabbiniques, furent codifiés entre le I^{er} et le XII^e siècle: dans la catégorie des *midrashim* à caractère haggadique, on recense pour la Genèse, le *Midrash Bereshit Rabbah*, éd. B. MARUANI et A. COHEN-ARAZI, Paris, 1987, t. I, généralement daté de la première moitié du Ve siècle. Une autre sorte de *midrashim*, fortement influencés par les écrits apocalyptiques et pseudépigraphiques, apparaissent entre le VII^e et le Xe siècle: le *Tanhouma*, éd. H. BIETENHARD, *Midrash Tanhuma* B. R. *Tanhuma über die Tora genannt Midrash Jelamedenu*, 2 vols, Berne-Francfort, 1980; - S. BUBER, *Midrash Tanhuma*, 2 vol., Vilna, 1885 (réimpr. Jérusalem, 1965), la *Pesikta Rabbati*, éd. W. G. BRAUDE, *Pesikta Rabbati*, Vienne, 1968, vol. I, d'origine purement homilétique. L'évolution de ce genre littéraire, dont on trouve un exemple dans le *Midrash Ha-Gadol*, éd. M. MARGOLIOTH, *Midrash Ha-Gadol, Genèse*, Jérusalem, 1947, et dans le *Beit ha-Midrash*, éd. A. JELLINEK, Leipzig, 1853-1857 et Vienne, 1873-1877, 6 vols, s'achève au XIII^e siècle avec la rédaction des *Yalqoutim* (thesaurus), compilation de ce matériel midrashique, classé et abrégé par Simon ha-darshan (le commentateur): Yalqût Shim'oni, D. HIMAN et I. SHILONI, *Yalqout Chiméoni le-Rabbenu*, Gen. 1-2, Jérusalem 1973. Nous avons également eu recours aux *Targumim*, traduction paraphrastique araméenne de la Bible pour l'usage liturgique de la synagogue. Trois recensions sont répertoriées: le Targum d'Onkelos, dénué de gloses midrashiques, le Targum du Pseudo-Jonathan, ou Yerushalmi I, qui contient nombre de ces gloses, et les Targumim fragmentaires (Yerushalmi II): pour les différentes éditions, nous renvoyons à J. W. ETHERIDGE, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with fragments of the Jerusalem Targum*, 2 vols, Londres, 1968; R. Le DEAUT, *Targum du Pentateuque*, 5 vols., Paris, 1978-80. Nous citerons encore les Pirké de Rabbi Eliézer, M. A. OUAKNIN et E. SMILEVITCH éd., *Pirké de Rabbi Eliézer*, Paris, 1983. Pour le Talmud, corpus d'enseignement traditionnel basé sur l'explication de la Mishna, compilé dans la seconde moitié du IV^e siècle, voir *Talmud de Jérusalem*, éd. M. SCHWAB, *Le Talmud de Jérusalem*, 11 vols, Paris, 1871-1879 (réimpr. en 6 vols, Paris, 1969) et le *Talmud de Babylone*, plus complet, achevé à l'extrême fin du Ve siècle et qui devient au Moyen-Âge la plus importante source de l'enseignement rabbinique, éd. I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud. Translated to English with Notes, Glossaries and Indices*, 35 vols, Londres, 1935-1942 (réimpr. en 18 vols, Londres, 1961). Il nous faut encore citer en conclusion les deux commentaires de Rashi, indissociables dès le début du XII^e siècle du corps de l'ouvrage: R. Salomon ben Isaac (1040-1105), *Pentateuque with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, éd. A. M. SILBERMANN, Vol. 1, Jérusalem, 1980.

4. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, 7 vols, Philadelphie, 1938-1969.

que les corrélations iconographiques proposées étaient relayées par l'exégèse chrétienne contemporaine. Ces investigations se sont avérées fructueuses puisque c'est précisément durant les années 1220-1240, poursuivant un processus engagé au XII^e siècle déjà, que les rapports entre juifs et chrétiens s'enrichissent respectivement des apports théologiques et philologiques étrangers à leurs traditions, le plus souvent dans une perspective polémique ou défensive, la finalité étant de réfuter l'argumentation adverse. Nous verrons que Bourges s'inscrit dans une toute autre orientation.

Qu'en était-il des images? Nos pérégrinations se sont poursuivies, du domaine sémantique au domaine iconographique, par l'étude des résonances de ces sources littéraires juives sur les images, ceci dès les premiers siècles. Cette démarche nous a amené, dans un premier temps à étudier les différentes recensions iconographiques dans lesquelles des sources juives avaient été ponctuellement et sporadiquement identifiées, avant d'aborder l'étude spécifique des enluminures juives, dont les exemples subsistants ne remontent pas en-deçà du XIII^e siècle. Il nous a pourtant paru important d'introduire un troisième type d'images glosées afin d'offrir une vision élargie, non plus de l'utilisation des sources juives, mais des relations entre juifs et chrétiens au début du XIII^e siècle, transposées dans des images à connotation typologique ou tropologique⁵. Nous avons pour cela recouru aux médaillons des Bibles moralisées qui illustrent les dix premiers chapitres de la Genèse et dont l'élaboration est presque contemporaine au cycle du soubassement.

Enfin, une analyse de caractère plus archéologique centrée sur le soubassement nous a permis de conforter la trame narrative élaborée à partir des sources bibliques d'une part, des sources juives, d'autre part, en limitant les réaménagements des modules lapidaires. Des comparaisons avec les monuments constitutifs d'une filiation architecturale berruyère, qui s'étend du sud de la France jusqu'en Espagne, ont corroboré la persistance d'usages architecturaux jusqu'alors attribués à des remaniements, en apportant de précieux repères chronologiques.

Mais au-delà d'une simple énumération d'éléments archéologiques et iconographiques, empruntés au répertoire biblique intertestamentaire, targumique, talmudique et midrashique,

5. A ce sujet A. WECKWERTH, « Der Ursprung des Bildepitaphs », *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 20, 1957, p.147-185, pour qui l'apparition soudaine vers 1140-1150 des systèmes cohérents de l'iconographie typologique doit être attribuée aux milieux ecclésiastiques en quête de nouveaux moyens d'argumentation dans la polémique qui les opposait aux mouvements hérétiques d'origine manichéenne, réfutant l'acception chrétienne de l'Ancienne Alliance. Voir également C. MANHE-DEREMBLE, « Le vitrail gothique de la Passion à la cathédrale de Chartres: questions de typologie », dans *Monde médiéval et société chartraine: Actes du colloque international organisé par la ville et le diocèse de Chartres à l'occasion du 8e centenaire de la cathédrale de Chartres: 8-10 septembre 1994*, Paris, 1997, p. 151-164, qui analyse l'approche typologique mise à la mode depuis une cinquantaine d'années, notamment dans les centres artistiques mosans.

le programme sculpté de la façade de la cathédrale Saint-Etienne de Bourges offre la possibilité de mettre en lumière et de comprendre les raisons qui ont orienté ces choix⁶. Il est en cela unique. Il permet en outre de s'interroger sur la manière dont les prédicateurs utilisaient ce "sermon lapidaire monumental", à une époque où la prédication par l'image prend des formes nouvelles, pour tenter de convertir, ou tout au moins de sensibiliser la population juive de Bourges, qui, si elle était à même d'appréhender les traits iconographiques du soubassement inhérents à leur propre culture, ne se reconnaissaient peut-être pas parmi les élus du portail central.

6. Pour la littérature para-biblique, pseudépigraphie et apocalyptique, voir au sein de l'ouvrage collectif, *La Bible, Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987: J. RIAUD, *Apocalypse grecque de Baruch (III Baruch)*, p. 1147-1164 ; - A. VAILLANT, et M. PHILONENKO, *Livre d'Enoch (II Enoch)*, p. 1073-1223 ; - A. CAQUOT, *Le Livre des Jubilés*, p. 635-810 ; - D.-A. BERTRAND, *Vita Adae et Evae, version grecque*, p. 1771-1796.

PREMIÈRE PARTIE

DONNÉES HISTORIQUES, RELIGIEUSES ET STRUCTURELLES

Cette première partie s'articule en deux sections hétérogènes. La première traitera du contexte historique et religieux, puis économique et social, antécédent et contemporain à l'avancement des travaux de la cathédrale gothique. Cette première approche nous permettra de poser les jalons indispensables à une compréhension iconographique globale de la façade. La seconde section sera consacrée à une approche archéologique de la structure de la façade et de ses portails ainsi qu'à une description et à une analyse iconographique des sculptures de la zone des portails, à l'exclusion du soubassement.

I

CONTEXTE HISTORIQUE ET RELIGIEUX, AVANCEMENT DU CHANTIER DE LA CATHÉDRALE

A. Histoire du diocèse de Bourges

a. Les évêques de Bourges

Le premier évêque de Bourges dont on conserve une attestation historique sûre s'appelait Léon. Il participe en 453 et 461 aux conciles d'Angers et de Tours dont il a souscrit les actes. La légende, dont Grégoire de Tours s'est fait l'écho à la fois dans l'*Historia Francorum* et dans son traité *De gloria confessorum*, donne à Léon divers prédécesseurs — ils sont dix dans la liste du diptyque consulaire autrefois conservé à la cathédrale — dont Ursin, premier évêque et évangélisateur du Berry, que Grégoire mentionne comme un *discipulis apostolorum episcopus ordinatus in Gallia destinatus est*, disciple de l'un des sept missionnaires envoyés en direction de sept cités gauloises⁷.

Quand l'archevêque de Tours rédigea son oeuvre, la communauté chrétienne de Bourges avait perdu le souvenir de ses origines. La sépulture de son premier évêque était égarée⁸. C'est un sénateur de Lyon, de la famille de Vectus Epagathus, selon Grégoire qui en était le

7. Dans son *Historia Francorum*, I, chap. 29-31, PL, 71, col. 176-177, Grégoire de Tours relate, sans le citer nommément, la fondation de l'Église de Bourges par un disciple anonyme des sept évêques envoyés pour évangéliser les Gaules, saint Trophime d'Arles, saint Paul de Narbonne, saint Austremoine d'Auvergne, saint Saturnin de Toulouse, saint Gatien de Tours, saint Denys de Paris, puis un septième que Grégoire dit être saint Martial de Limoges. Il décrit les débuts du ministère de ce disciple et le don fait par Léocade à la communauté chrétienne. Dans le *De gloria confessorum, De sancto Ursino Biturigum Episcopo*, chap. 79-80, PL, 71, col. 886, il assigne l'évangélisation de la ville de Bourges directement à saint Ursin. Voir également *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 10, col. 571; *Bibliotheca Sanctorum*, Rome, 1966, vol. 12, col. 861-863. L. RAYNAL, *Histoire du Berry depuis les temps les plus anciens jusqu'en 1789*, t. 1, p. 121, n'admet pas que les deux passages de Grégoire de Tours se réfèrent tous deux au même personnage. M. BUHOT DE KERSERS, *Statistique monumentale du Cher*, t. 2, Bourges, 1883, p. 105, se rallie à l'opinion de L. Raynal. Les sources historiques replacent quant à elles la fondation de l'Église de Bourges au milieu du IIIe siècle: G. de La THAUMASSIERE, *Histoire de Berry*, nouvelle édition, Bourges, 1864-1865, vol. 4, chap. 13.

8. La découverte du tombeau, dissimulé par une vigne et l'invention des reliques du saint, opérées en 568, sont relatées par Grégoire de Tours et assignées à l'évêque Probianus, en présence de saint Germain de Paris. Ces reliques furent immédiatement transposées en l'église Saint-Symphorien, dont on changea le vocable en Saint-Ursin, transformée en collégiale en 1012 et aujourd'hui détruite: Grégoire de Tours, *De gloria confessorum*, PL, 71, col. 887. Voir également *Biblioteca Hagiografica Latina*, t. II, 192-198, 1216, n. 8411-8415. L'archevêque Philippe Berruyer reconnut ces reliques en 1239 et les fit déposer dans une châsse d'argent derrière le maître-autel de cette même collégiale.

descendant, qui aurait cédé à Ursin son palais de Bourges, ou une de ses dépendances, afin qu'il y établisse sa première église, facilitant ainsi sa mission évangélisatrice⁹. Par la suite la légende fut embellie, afin de la rattacher plus étroitement à la thèse de l'apostolicité des Églises de Gaule et développée en ce sens dans les *Acta sancti Ursini*¹⁰. Ce dernier est ainsi devenu l'un des soixante-douze disciples du Christ et assimilé à Nathanaël dont il prend la place. Il officia comme lecteur lors de la sainte Cène, et, comme disciple de saint Étienne, il fut témoin de sa lapidation et recueillit le sang que plus tard il devait ramener à Bourges comme relique. Dans cette version, c'est Pierre lui-même, et non le pape Clément qui, de Rome, l'envoya dans les Gaules avec son compagnon, Just, qui mourut en route, aux portes du Berry, sur les rives de l'Auron, à Chaubon-Villeneuve, aujourd'hui Saint-Just¹¹.

À Bourges, Léocadius, gouverneur de l'Aquitaine, lui fit cadeau de son palais et se fit baptiser par Ursin avec toute sa famille. C'est cette version apostolique qui fut admise au Moyen-Âge et illustrée au portail dédié à l'illustre fondateur, non sans qu'on lui ait apporté des annotations contemporaines qui ne sont pas fortuites. Ainsi Ursin assis sur sa cathèdre reçoit du gouverneur d'Aquitaine un véritable hommage féodal [fig. 1]. Léocadius, agenouillé devant Ursin, met en effet entre les mains de l'évêque ses propres mains jointes, et derrière lui, ses compagnons agenouillés s'appêtent à faire de même. Ceci traduit sans doute une réalité politique réelle. On sait en effet que l'archevêque de Bourges était dans son diocèse le chef d'une « milice de paix », la « commune et la trêve », *Communa e Treuga*, garante de l'ordre public. La noblesse du diocèse lui devait à ce titre un double serment d'appartenance et de service et devait veiller à la bonne application des décisions archiépiscopales. Pierre de la Châtre, par exemple, leva en 1147 la petite armée de la commune: *Nos autem non sustinuissemus qui statim convocata communia super eum irrueremus*¹². En 1261, à la fin du règne de saint Louis, le cartulaire de l'archevêché mentionne 212 noms de personnes ayant accompli ce devoir, dont 187 seigneurs, chevaliers et écuyers¹³. Cette obligation était contraignante; elle était de plus renouvelée à chaque avènement d'un archevêque. Le très puissant seigneur de Bourbon, Archambaut VII, qui voulut s'y soustraire vers 1230, fut excommunié et finalement forcé d'obtempérer après

9. *Hi vero non obtenta a quo petierant domo, Leocadium quemdam primum Galliarum senatorem, qui de stirpe Vettii Epagati fuit, ... ille respondit: Si domus mea, quam apud Bituricam urbem habeo, huic operi digna esset, praestare non abnegarem. Illi autem audientes, pedibus ejus prostrati, oblatis trecentis aureis cum disco argenteo, dicunt eam huic ministerio esse condignam. Tunc ille acceptis de his tribus aureis pro benedictione clementer indulgens reliqua, cum adhuc esset in errore idolatriae implicatus, Christianus factus, domum suam fecit ecclesiam. Haec est nunc ecclesia apud Biturigas urbem prima, miro opere composita, et primi martyris Stephani reliquiis illustrata.* Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, PL, 71, col. 176CD et 177; M.G.H (éd. Krusch), t. I, pars I, 30; 31 (De ecclesia Bituriga).

10. Les *Acta sancti Ursini*, rédigés aux IXe-Xe siècles et édités par M. FAILLON, *Monuments inédits sur l'Apostolat de sainte Marie-Madeleine*, t. II, col. 423-428, d'après le ms. lat. 12264 conservé à la Bibliothèque Nationale de France situent les prédications d'Ursin au premier siècle: ils rapportent la nomenclature des sept évêques en leur associant saint Ursin. Voir également H. DELEHAYE, *Acta Sanctorum, Acta SS Novembris*, Bruxelles, 1925, t. 4, p. 101-115.

11. J.-J. VILLEPELET, *Nos saints berrichons*, Bourges, 1931, p. 20-25; - M. de LAGARDIERE, *L'Église de Bourges avant Charlemagne*, Bourges, 1951, p. 16-27 et 92-97.

12. Lettre de Pierre de la Châtre à Suger, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1738-1904, vol. 15, p. 709; - G. DEVAILLY, *Le Berry du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, Paris, 1973, p. 403.

13. Cartulaire de l'Archevêché, Archives départementales du Cher (désormais abrégé A. D.) No 533, p. 54-72 et n. 633, p. 54.

dix ans de vaine opposition¹⁴. Le déroulement de cette affaire est contemporain du montage du portail Saint-Ursin.

De la légende médiévale relative à saint Ursin, on retiendra encore la filiation spirituelle qui liait le premier évêque de Bourges à saint Étienne, le diacre protomartyr. Ursin, comme saint Paul qui par la suite allait se convertir, a assisté à son martyre; il a recueilli ses vêtements tachés de sang et a ramené en Berry ces précieuses reliques¹⁵. Or Étienne a été lapidé sur ordre et par des juifs, ces juifs qu'il convenait de convertir à la vraie foi. Étienne fut en effet le premier à développer dans son discours devant le Sanhédrin une fervente défense de l'unité des deux Alliances, dont il a puisé les arguments principaux dans l'histoire du peuple élu, et on est en droit de se demander ici si le vocable de la cathédrale et le culte de sa relique principale n'ont pas joué un rôle déterminant dans les choix iconographiques de la façade berruyère.

Les évêques successifs de Saint-Étienne de Bourges, bien que titulaires de l'Église métropolitaine de l'Aquitaine première, avec juridiction sur les évêchés de Clermont, de Limoges, du Puy (jusqu'au XIIe siècle), de Mende, de Cahors et d'Albi, ne sont, pour la plupart, guère sortis d'un très profond anonymat. Parmi les archevêques qui acquièrent une certaine renommée, on ne peut citer que saint Sulpice I (584-591), et Sulpice II également dit le Pieux ou le Bon (626-646), déjà en charge au concile de Clichy en 626-27. Ce dernier aurait, à une époque où le roi Dagobert se préoccupait de cette question, converti par la douceur de nombreux juifs et manifesté en revanche une certaine hostilité à l'égard des hérétiques. Toutefois, même si la *vita brevior* met l'accent sur le caractère aimable de cette prédication, *blanda loqueretur*, cette prédication se conclut toutefois sur cette alternative: *Nec hoc pretereundum putavi, quod tempore suo vir sanctus Bethuricas in civitate nullum sinivit nec hereticum nec gentilem aut Iudeum sine Baptismi gratia habitare*¹⁶.

14. Cartulaire de l'Archevêché, A. D., n. 57, p. 48; - G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir n. 6), p. 493. Ce serment fut finalement prononcé devant une foule de dignitaires dont l'archevêque de Tours qui avait été chargé par Grégoire IX de mener l'enquête concernant Archambaut VII.

15. Une tapisserie datée du XVe siècle, conservée au Musée Cujas, à Bourges, retrace cette scène de manière détaillée: on voit Saül, assis à gauche de la composition, devant les portes de la ville. Trois bourreaux ont le bras levé, la main fermée sur la pierre de la lapidation. Ursin, nimbé, agenouillé au premier plan, recueille le sang du protomartyr dans une petite fiole.

16. *Vita Sulpicii*, 14, éditée par H. DELEHAYE, *Acta Sanctorum, Januarii*, Paris, 1866, t. II, p. 533-539; *P.L.*, 80, col. 579; *Monumenta Germaniae Historica, Script. rerum meroving.*, vol. IV, p. 374. Sulpice le Pieux, évêque de Bourges tenta de convertir les juifs de cette ville et expulsa ceux qui essayèrent de résister. A. de VOGÜE, « Echos de Philon dans la Vie de saint Sulpice de Bourges et dans la règle d'Abélard pour le Paraclét », *Analecta Bollandiana*, 103, 1985, p. 359-365. La ville de Bourges était déjà habitée par des juifs au début du Moyen-Âge: les premières attestations remontent au VIe siècle, ainsi que les premiers efforts de conversion de juifs documentés. En 568 on apprend en effet qu'un juif nommé Sigericus fut converti et baptisé à Bourges par saint Germain de Paris, venu pour ordonner l'évêque Félix et qui retrouva à cette occasion le sarcophage dans lequel était enseveli Ursin: *Gallia Christiana in provincias ecclesiasticas distributa: Provincias Bituricensem et Burdigalensem*, Paris, 1873, vol. II, col. 13.

Wulfad, l'ami de Jean Scot et le dédicataire du *Périphyséon*, fut archevêque de Bourges, de même que Gauzlin de Fleury (1013-1030), frère bâtard de Robert le Pieux, intraitable sur les droits de la primatie d'Aquitaine. On lui attribue la construction de la cathédrale romane qui a précédé l'édifice actuel. Aux XIe et XIIe siècles, quelques archevêques de Bourges se distinguèrent par leur énergie à promouvoir la réforme ecclésiastique, dite aussi grégorienne, en particulier Richard II, élu en 1071, Léger (1097-1120), Vulgrin son successeur, adversaire implacable de Girard II, l'évêque d'Angoulême et légat du pape, au moment du schisme d'Anaclet, et enfin Pierre de la Châtre, dont l'élection en 1141, difficile, fut récusée par Louis VII qui lui refusa l'accès à Bourges jusqu'en 1144¹⁷. Les relations entre l'archevêque et le roi s'améliorèrent rapidement, probablement grâce à Suger, puisque le roi, qui avait déjà « pris la couronne » une première fois en la cathédrale Saint-Étienne de Bourges en 1137 réitéra cette cérémonie en 1145. Ce *coronamentum* avait lieu chaque fois que le roi réunissait une cour générale dans une ville archiépiscopale. Ce fut l'occasion d'un litige puisque c'est l'archevêque de Reims Samson qui imposa la couronne à Louis VII dans la cathédrale de Bourges en l'absence du titulaire qui s'était rendu à Rome. Pierre de la Châtre s'en plaignit auprès d'Eugène III, ce qui eut pour effet de priver momentanément l'archevêque de Reims de l'usage du pallium¹⁸. C'est sous le long épiscopat de Pierre de la Châtre (1141-1171) que fut construit le nouveau palais épiscopal et que l'ancienne cathédrale fut dotée de deux ailes et décorée de nouveaux portails qui seront réemployés ensuite aux entrées sud et nord de l'édifice gothique¹⁹. Pensait-on déjà, à la mort de Pierre de la Châtre, à un projet de reconstruction?

Sous l'épiscopat de son successeur, Étienne de la Chapelle, ancien évêque de Meaux et frère de Gautier, chancelier royal, il est question en juin 1172 de la donation d'un terrain faisant face à la façade de la cathédrale. L'acte stipule que le bénéficiaire du terrain, le clerc Eudes, est en droit de construire une maison à cet emplacement, mais qu'il devra le retrocéder, après démolition de ce qui aura été bâti, si la nécessité s'en faisait sentir pour l'extension de l'église vers l'ouest: *ita tamen quod quando opus fuerit cedet structure ecclesie*²⁰. Sans qu'on en soit assuré, l'édifice qui a précédé la cathédrale actuelle semble avoir été construit au XIe siècle, perpendiculairement au mur d'enceinte gallo-romain dont l'une des tours abritait peut-être l'abside, comme cela est assuré pour l'église voisine, Notre-Dame de Sales.

17. On doit également à cet évêque d'avoir assaini les finances du chapitre en désaliénant progressivement ses domaines et en accroissant ses revenus de manière considérable: voir C. PASTORET, *Histoire littéraire de la France*, t. XIII, 1814, p. 447-453; voir également au sujet des domaines fonciers du chapitre, B. BOUTAULT, *Les domaines du chapitre de Bourges au début du XIIIe siècle*, Paris, 1942.

18. Voir à ce sujet la lettre de saint Bernard à Eugène III, dans *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, vol. 15, p. 602, et la lettre d'Eugène III à Samson, *op. cit.* (voir n. 12), vol. 15, p. 439.

19. On retrouve un agrément émis par Louis VII concernant les projets de construction de Pierre de la Châtre dans une charte de 1159, Cartulaire du chapitre de Saint-Étienne, B.N.F. nouv. acq. lat. 1274, fol. 31vo-32ro.

20. Cartulaire du chapitre de Saint-Étienne, B.N.F. 1274, fol. 71ro: *Ego, Stephanus...archiepiscopus...magistro Odoni clerico nostro plateam illam que est ante ecclesiam beati stephani juxta domum boni hominis cantoris dedimus et concessimus ut in ea domum edificaret ita tamen quod quando opus fuerit cedet structure ecclesie.*

On a vu qu'elle fut dotée d'annexes latérales vers le milieu du XIIe siècle, et de nouveaux portails, trois selon R. Branner, deux seulement selon A. New-Smith, qui conclut à une iconographie complémentaire et homogène des deux thèmes illustrés sur les tympan: une Vierge en majesté flanquée de scènes narratives au nord et une *Maiestas Domini* au sud²¹.

On ignore tout en revanche des édifices précédents, de leurs aménagements et de leurs probables reconstructions au cours des siècles. Selon Grégoire de Tours, qui peut-être ne vint jamais à Bourges, c'était vers la fin du VIe siècle un « fort bel édifice construit avec un art admirable ». Il abritait les reliques d'Étienne, « un peu de sang du saint diacre », en fait des *brandea*, des morceaux de tissu que l'on disait imbibés du sang du martyr. Au portail Saint-Ursin, ces linges sont contenus dans le coffret que tient l'évêque au cours de son périple de Rome à Bourges et au moment où il consacre sa cathédrale. La fiole de sang n'est attestée à Bourges que plus tardivement. En 1208, Eudes de Sully, alors archevêque de Paris, donne à Guillaume du Donjon, archevêque de Bourges entre 1199 et 1210, la mâchoire inférieure de saint Étienne²². La cathédrale est également dotée la même année par Josselin, chanoine de Bourges, d'un fragment d'une côte du protomartyr et de diverses autres reliques de saint Matthieu, saint Philippe, saint Jacques le Mineur et des saints Côme et Damien. Cette dotation de reliques dont avait bénéficié la cathédrale Saint-Étienne donna lieu à un éclaircissement de Guillaume du Donjon sur la destination des offrandes faites à ces reliques, qui seraient intégralement réservées au budget de construction: *debeant in opus et fabricam ecclesie absque ulla diminutione converti*²³.

Comme l'a souligné G. Devailly, ni l'archevêque ni le chapitre cathédral ne disposaient de gros moyens²⁴. L'archevêque lui-même était pauvre en domaines fonciers. Les ressources pour la construction de la cathédrale devaient être trouvées pour une large part ailleurs. La papauté fut ainsi sollicitée à plusieurs reprises, afin d'autoriser les évêques, en dépit de la législation canonique, à promettre des intérêts à leurs créanciers. Dès les années 1235, les archevêques ne furent plus en mesure d'honorer leurs dettes et s'en référèrent au pape. Grégoire IX, qui intervint par deux fois, en 1235 et en 1241, autorisa ainsi l'archevêque Philippe Berruyer à ne rembourser que les dettes contractées expressément dans l'intérêt de

21. A. NEW-SMITH, *Twelfth-Century Sculpture at the Cathedral of Bourges*, Diss. Boston University, 1975.

22. À propos des dons concernant ces reliques, on trouve dans le procès de canonisation de Philippe Berruyer un texte qui relate qu'en 1265, un marchand berrichon devint, afin d'obtenir sa guérison, « homme de saint Étienne à douze deniers », somme qu'il se promettait de verser à la cathédrale le jour anniversaire de la fête du saint: Bibliothèque Vaticane, Ms lat. 4019, fol. 28v ; - A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen-Âge*, Rome, 1981, p. 74.

23. Cartulaire du chapitre de saint-Étienne, B.N.F 1274, fol. 53vo. Une charte plus tardive datée de 1266 mentionne effectivement les troncs d'offrandes comme source de prélèvement par le chapitre pour renflouer les fonds de la fabrique, fol. 73vo-ro.

24. G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir n. 12), 1973, p.481-489. Voir également L. RAYNAL, *op. cit.* (voir n. 7), vol. 2, Bourges 1844, chap. 2. En ce qui concerne l'histoire du chapitre: E. de GIRARDOT, « Histoire du chapitre de Saint-Étienne de Bourges », dans *Mémoires de la société historique et archéologique de l'Orléanais*, 1853, p. 37-131.

l'Église²⁵. De fait, l'ampleur des travaux finit par ruiner les finances de l'archevêché et du chapitre, véritable maître du chantier, à qui incombait toutes les décisions ainsi que l'administration des biens de la fabrique. Au vu de l'état de pauvreté décrit par l'archevêque, *motus pietate paterna super desolatione Bituricensis ecclesie*, le pape demanda avec insistance en 1238 à tous les prélats et clercs soumis au siège de Bourges, ainsi qu'aux fidèles du diocèse, de lui venir financièrement en aide²⁶. En 1264, le pape Urbain II autorisa l'archevêque Jean de Sully à recevoir durant une année les revenus de toutes les prébendes du diocèse²⁷. En 1266, on fut encore forcé d'emprunter 500 livres tournois dont 200 furent aussitôt affectées à la fabrique, *ad opus ipsius fabricae*²⁸.

b. Les écolâtres

L'augmentation du chapitre, porté à quarante membres sous l'épiscopat de Simon de Sully (1218-1232), démontre une certaine prospérité de la communauté berrichonne, même si, pour un chapitre archiepiscopal de la fin du XIIe siècle, ce nombre était relativement restreint. On ne signale toutefois pas à Bourges d'école, cathédrale ou monastique, jouissant d'une certaine célébrité. Comme l'exigeait la règle canonique, règle solennellement répétée au Concile du Latran en 1215, un chanoine de la cathédrale avait la charge de veiller à l'instruction du clergé. J.-Y. Ribault a ainsi pu dresser une liste importante d'écolâtres de la cathédrale²⁹. Curieusement, ce sont surtout les noms d'écolâtres du XIIe siècle qui ont subsisté; ils avaient la charge des livres de la cathédrale et la direction de l'école théologique. Il semblerait toutefois que cette fonction d'écolâtre ait disparu dans les années 1210, au profit du chancelier du chapitre qui s'était attribué la direction supérieure des études. En 1227 toutefois, l'archevêque Simon de Sully fit nommer un théologal avec l'approbation de Grégoire IX. La missive papale mettait en relief les carences du diocèse qui manquait cruellement de prédicateurs capables de diffuser la parole divine et d'éduquer le peuple. L'École capitulaire de Bourges n'était toutefois pas médiocre: maître Humbert Crivelli, archiprêtre puis archidiacre, est cité parmi les chanoines de Saint-Étienne dès

25. Cartulaire de l'Archevêché, bulle de Grégoire IX, 1235, A.D., n. 52, p. 212-213: *Supplices nobis, ut cum Ecclesiam Bituricensem inveneris adeo debitorum onere aggravatam, quod nisi succurratur eidem verendum si ne absorbatur penitus voragine usurarum ad quas solvendas universi ejus redditus vix, sufficere asseruntur et tam illi qui contraxerunt hujusmodi debita quam creditores dicantur habere litteras apostolicas ut de Bonis archiepiscopatus eis plenarie satisfiet, non probato quod per utilitatem Ecclesiae sint conversa congruum remedium apponere dignemur. Nos igitur sic volentes providere indemnitati ejusdem ecclesiae quod aliorum justiciam non laedamus, quatenus, debita quae conserit in ipsius Ecclesiae utilitatem conversa, sine qualibet difficultate, persolvas, non obstantibus litteris super hoc a sede apostolica impetratis.*

26. Cartulaire de l'Archevêché, A.D., n. 178: *Et singuli vestrum juxta proprias facultates venerabili fratri nostro archiepiscopo vestro ad revelationem hujusmodi debitorum manum auxilii porrigere curaretis.* Pour l'acte de 1238 de Philippe Berruyer, voir cartulaire du chapitre, B.N. F. 1274, fol. 371vo.

27. Cartulaire de l'Archevêché, A.D., bulle de Urbain IV, n. 51, 173 et 319, p. 216.

28. Cartulaire du chapitre de Saint-Étienne, B.N.F. 1274, fol. 81. À propos des termes *fabrica ecclesie* et *opus fabricae*, voir R. BRANNER, *La cathédrale de Bourges et sa place dans l'architecture gothique*, Paris/Bourges, 1962, p. 23, note 7.

29. « Les écolâtres de Bourges au XIIe siècle », dans *Actes du 95e congrès des sociétés savantes, section Philologie et Histoire*, Paris, 1975, t. 1, p. 89-99.

1142³⁰. Il fut élu archevêque de Milan en 1182, avant de devenir cardinal et enfin pape, en 1185, sous le nom d'Urbain III, succédant ainsi à Lucius III, lui aussi ancien archidiacre de Bourges, qui mourut le 25 novembre 1185. Le futur évêque de Paris, Maurice de Sully, était pour sa part maître en théologie et archidiacre de Bourges en 1154. Pour le XIII^e siècle, on signalera un maître, Pierre Petit, dont l'érudit qu'était Guillaume du Donjon ne dédaignait pas d'écouter les sermons et les leçons. On citera également, de quelques années postérieure, la rédaction du *Liber Bellorum Domini* de Guillaume de Bourges, juif converti par Guillaume du Donjon et devenu par la suite diacre de la cathédrale, également auteur de deux homélies qui sont conservées³¹. Mais au cours de ces mêmes années, le chapitre déplore la pauvreté de la bibliothèque liturgique de la cathédrale, la carence des livres nécessaires, et font état de la modestie du fonds. Le 6 novembre 1238, Philippe Berruyer s'en émeut et assigne de nouvelles ressources *ad opus novorum librorum faciendum*³².

c. Avancement du chantier de la cathédrale gothique

Le chantier s'ouvrit selon toute vraisemblance en 1195, année où l'archevêque Henri de Sully, frère d'Eudes, évêque de Paris, qui était absent de Bourges pour cause de maladie, rédige un acte de donation où il stipule que 500 livres en monnaie de Gien, *quingentas libras Gienensis monete* — une somme très importante — seront allouées au chapitre pour acquérir des revenus fonciers ou des rentes hypothécaires. Il versera d'abord 100 livres par an trois années de suite, puis cinquante livres par an jusqu'à ce que toute la somme ait été versée. Cette donation est faite en vue de la réfection de la cathédrale: *Ad hoc quia ecclesia nostra reparatione non modicum indiget ad ipsius reparationem ad opus fabricis ius omne quod de cetero nobis proveniet*. Le terme *reparatio* a suscité quelques hésitations: R. Branner le traduit par « réparation », J.-Y. Ribault au contraire et plus justement, par « réfection », « remplacement » et même « reconstruction »³³. À ce don d'un capital de 500 livres, Henri de Sully ajoute encore le versement de différentes taxes qui lui reviendront ex-officio sa vie durant. L'archevêque veillera aussi à organiser des quêtes dans toute l'Aquitaine, *ad predicandum ad opus ecclesie bituricensis*. À la même date, il se préoccupa aussi de rembourser au chapitre un emprunt de 300 livres qu'il avait dû consentir pour réparer le château de Mehun, *pro castro Mogduni*.

30. A. D. Cher, 2F 49, p. 30, Humbert Crivelli reçoit les titres d'archidiacre et d'élu. Il a donc été élu archevêque de Bourges au cours de la vacance consécutive à la mort de Guérin de Gallardon, sans prendre toutefois possession de ce siège.

31. GUILLAUME de BOURGES, *Le Livre des Guerres du Seigneur*, éd. G. DAHAN, (S. C 288), Paris, 1981; - G. DAHAN, « La leçon de Guillaume de Bourges: ses transcriptions de l'hébreu », *Archives juives*, 15, 1979, 2. 3; - M.-H. VICAIRE, « Contra Judaeos méridionaux du début du XIII^e siècle », dans *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, (coll. Franco-Judaïca, 6), 1977, p. 269-293.

32. Cartulaire du chapitre, B.N.F 1274, fol. 371vo et 372ro; - L. DELISLE, "Étienne de Gallardon, clerc de la chancellerie de Philippe-Auguste, chanoine de Bourges", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 60, 1899; pour la liste de 1265, voir V. MORTET, *Ancien catalogue de la bibliothèque de l'église cathédrale de Bourges (1265)*, Paris, 1885, 3p., d'après le cartulaire du chapitre, B.N.F. 1274, fol. 372vo.

33. Cartulaire du chapitre de Saint-Étienne, B.N.F. 1274, fol. 52ro. Au sujet de ce texte, voir L. RAYNAL, *op. cit.* (voir n. 7), vol. 2, p. 559-560; - R. BRANNER, *op. cit.* (voir n. 28), 1962, p. 59; - J.-Y. RIBAUT, *La cathédrale de Bourges*, 1995, p. 59.

Durant toutes les premières années de la construction de la cathédrale, le Berry connut des troubles violents: Philippe Auguste et Richard d'Angleterre, libérés en juin 1194 des geôles germaniques, avaient en effet repris les hostilités pour la possession du Bas-Berry. Richard eut régulièrement le dessus, jusqu'à sa mort, survenue sous les murs du château de Chalus, le 6 avril 1199. C'est cette année là aussi que mourut Henri de Sully. L'élection de son successeur souleva des difficultés. Finalement, à la suite d'une sorte de subterfuge, Eudes de Paris, le frère du défunt, titulaire d'une prébende canoniale à Bourges, proposa le nom de Guillaume du Donjon ou de Berruyer, de la famille des comtes de Nevers, qui fut aussitôt élu le 23 novembre 1199 et sacré au début de l'année suivante, le 13 février, par Hélie, archevêque de Bordeaux. En Berry, le calme était revenu après la mort de Richard. En dot pour sa nièce Blanche, fille du roi de Castille promise à Louis, le fils de Philippe Auguste, Jean sans Terre concéda au roi de France la jouissance immédiate des fiefs d'Issoudun et de Graçay, ainsi que les droits féodaux sur les possessions d'André de Chauvigny, héritier par mariage de l'immense seigneurie de Déols. Le Berry aquitain, disputé aux Plantagenêts, était ainsi sur le point de revenir à la couronne de France³⁴.

Depuis l'achat, vers 1101, par Philippe I des seigneuries de Bourges et de Dun, cédées par le dernier vicomte Eudes Arpins, le chemin parcouru était immense³⁵. Entre-temps, Philippe-Auguste avait parachevé à Bourges la construction de la nouvelle enceinte commencée par son père Louis VII et doté la ville haute en sa partie la plus fragile d'une gigantesque tour de défense, la Tour Neuve, achevée en 1189, en y installant une garnison, des armes et une chapelle desservie par les chanoines de Saint-Pierre-le-Puellier³⁶. Il avait donc pu concéder aux habitants de la ville, entre 1181 et 1182, le droit de construire des habitations contre ou sur les murs du IV^e siècle, qui n'étaient plus entretenus et ne jouaient plus un rôle défensif suffisant. Au milieu du XII^e siècle, Pierre de La Châtre avait d'ailleurs construit son palais sur une portion de l'enceinte contre laquelle venait buter l'ancienne cathédrale.

Le chantier de la nouvelle cathédrale débuta ainsi à l'est, au-delà du rempart gallo-romain, sur un terrain qui devait être libre, mais en sensible déclivité³⁷. Ce parti avait l'avantage de

34. G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir n. 6), p. 29-68.

35. La date de 1101 est donnée par Orderic Vital: 1101 *Tunc Harpinus Bituricam urbem, Philippo regi Francorum vendidit et cum Goscelino de Cortenaia et Milone de Braio iter Jerusalem iniiit*, *Hist. Eccl.*, 4, p. 119. Cette date semble être confirmée par le fait qu'en 1097 Eudes Arpins était encore vicomte de Bourges et qu'en 1112 Philippe confirme, en qualité de seigneur de la ville, des chartes accordées à différentes abbayes de Bourges: M. PROU, *Recueil des actes de Philippe I, roi de France*, Paris, 1908, chartes en faveur de Saint-Ambroix, CXLV et de Saint-Ursin, CXLVI.

36. J.-Y. RIBAUT, « Palais royal, grosse Tour, cathédrale: lieux et signes du pouvoir à Bourges à la fin du XII^e siècle », dans *La ville en Occident du Moyen-Age à nos jours, pouvoirs, administration, finances: Colloque international de Bourges, 1995*; voir également A. BUHOT de KERSERS, « L'enceinte dite de Philippe-Auguste à Bourges », dans *Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre*, vol. 3, 1869, p. 47-66.

37. Pour une étude des deux principales étapes de construction, voir R. BRANNER, *op. cit.* (voir n. 28), 1962, p. 72. La première étape couvre les années 1195 à 1214, et voit l'édification de l'église basse, de l'abside et du chœur. La seconde, qui débute après 1225, aurait abouti, après une douzaine d'années de suspension du chantier, à l'achèvement du gros oeuvre en 1255.

préserver l'ancienne cathédrale où les offices pouvaient se dérouler normalement. Le maintien des activités liturgiques, auquel s'ajoute une volonté de maintenir accessibles aux fidèles les principales reliques, qui par les dons et les oboles qu'elles procurent sont une source non négligeable de revenus destinés à la fabrique, ont probablement déterminé, en partie du moins, certaines options retenues par les architectes³⁸.

En 1206, les couloirs d'accès à l'église basse sont voûtés. C'est ce qu'on peut aujourd'hui affirmer sur la base de l'analyse dendro-chronologique des extrémités des tirants de bois récupérés dans l'épaisseur de la maçonnerie³⁹. Le nouveau chœur, situé au-dessus de l'église basse, était déjà en construction et c'est sans doute autour de 1208 que l'on procéda à un essai de jonction entre celui-ci et l'ancienne cathédrale, située toute entière en-deçà de l'enceinte du IV^e siècle. On apprend en effet que l'archevêque Guillaume, déjà malade, voulut y célébrer en personne les fêtes de Noël. Il projetait ensuite de quitter Bourges pour participer à la croisade contre les Albigeois. La veille de l'Épiphanie, il tint en plein hiver, au-devant de ses nombreuses ouailles, un sermon dans sa cathédrale « ouverte à tous les vents »: *quia locus in quo manserat dum populum instruerat omni vento erat expositus*⁴⁰. Le saint évêque y prit froid et en mourut quelques jours après, le 10 janvier 1209. Le lendemain, son corps fut enfoui précipitamment dans le sol, près de l'autel Saint-Étienne, *juxta altare sancti martyris humo defosso profundius*⁴¹. Cet autel se trouvait à l'aplomb de l'entrée de l'ancienne abside, logée comme on l'a dit dans l'une des tours semi-circulaires de l'enceinte romaine, c'est-à-dire pour ce qui touche à la nouvelle cathédrale, à l'entrée du rond-point, dans une zone de la cathédrale servant alors au culte. Son corps fut exhumé le 7 mai 1217, à l'instigation de son successeur, Girard de Cros. Le pape Honorius III envoya la bulle de canonisation en mai 1218, après deux requêtes infructueuses auprès du pape Innocent III, en 1210 et 1212. Il demandait expressément à l'archevêque de placer le corps du saint dans un endroit digne de sa vénération⁴². Ces

38. Un texte de Guillaume du Donjon demandant à tout le clergé diocésain d'exhorter les fidèles à venir visiter et honorer l'église mère, en profitant des rémissions accordées par le pape et l'archevêque, confirme l'appel pressant qui était fait à tous les fidèles: cartulaire du chapitre Saint-Étienne, B.N.F. lat. 1274, fol. 53vo. Il interdit également aux moines de Déols d'organiser une quête destinée à financer la construction d'une abbaye, afin de ne pas compromettre une semblable quête en faveur de la nouvelle cathédrale. Des conflits fréquents entre l'archevêque de Bourges et l'abbaye de Déols concernant des affaires de patronat ecclésiastique sont répertoriés, notamment dans plusieurs bulles émanant d'Innocent III: Cartulaire de l'Archevêché, A.D., n.3, p. 824 et n. 7, p. 827. L. RAYNAL, *op. cit.* (voir n. 33), vol. 2, p. 331, note 2. De semblables quêtes destinées à financer l'Oeuvre de la cathédrale étaient déjà organisées par Henri de Sully dans le diocèse, mais également dans l'ensemble de la province ecclésiastique.

39. J.-Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 33), 1995, p.65.

40. *Ibid.*, p. 65, donne la transcription suivante: *locus enim in quo sermonem habuit ad populum omni ex parte vento erat expositus.*

41. « Sancti Guilielmi archiepiscopi Bituricensis vita, miracula post mortem et canonizatio », *Analecta Bollandiana*, III, 1884, p. 271-361, en particulier p. 337; - H. DELEHAYE, *Acta Sanctorum*, Janv., t. I, p. 628-636. Les éléments de la biographie de saint Guillaume sont relatés dans une troisième version, rédigée entre 1210 et 1219: *Biblioteca Hagiographica Latina*, Bruxelles, 1900-1901, t. II, p. 1283-1284. Pour le récit des miracles survenus sur la tombe du saint, qui ont contribué au rayonnement de son culte, voir Doms MARTENE et DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, vol. 2, p. 326-350.

42. A. C. HOROY, *Regesta Honorii III opera omnia*, (Media aevi bibliotheca patristica, sér. Ia, II Epistolae), Paris, 1880, n. 256, col. 766.

reliques, placées dans une châsse reposant sur deux colonnes derrière le maître-autel, devenaient ainsi accessibles aux pèlerins, qui pouvaient y parvenir par le déambulatoire et déposer des oboles qui, s'ajoutant à celles destinées aux reliques d'Étienne, contribuèrent à augmenter le budget de la fabrique⁴³. Une preuve supplémentaire de la vénération des reliques de saint Guillaume du Donjon est relatée dans le procès de canonisation de Philippe Berruyer: les témoins reconnaissent n'avoir invoqué l'archevêque qu'après avoir recouru à d'autres intercesseurs, la Vierge, saint Étienne et au propre oncle de l'archevêque, Guillaume du Donjon.

En 1223, Robert de Courtenay, en mémoire de son grand-oncle, fit donation au chapitre d'une rente annuelle de 12 livres de Paris pour l'entretien d'un cierge qui devait brûler nuit et jour devant ce monument, *ad opus cuiusdam cerei qui debet ardere tam de nocte quam de die ante venerabile corpus pro recordatione Willelmi avunculi sui*⁴⁴. Pour qu'un cierge puisse se consumer sans s'éteindre de jour comme de nuit, il fallait donc qu'il fut au moins partiellement abrité dans un espace clos. L'épilogue d'un incident survenu en 1214 nous apprend en outre que dans le nouveau chœur le culte était déjà pratiqué et bénéficiait du clos et du couvert. Choisi pour arbitrer un conflit entre les chanoines, survenu bien avant 1214, Manassès, évêque d'Orléans, et son frère Guillaume de Seignelay, évêque d'Auxerre, décident que lorsque l'on chantera l'office des heures canoniales dans le chœur, on ne chantera pas à note dans le déambulatoire. D'autre part, lorsque l'on chantera la grand messe dans le chœur, on ne célébrera aucun autre office dans le « circuit »: *Quamdiu hore cantantur in choro, non cantetur in circuitu chori cum nota. Item enim cantatur maiora missa in choro, nullo modo celebretur in circuitu nec post maiorem missam*⁴⁵. Le règlement de cette affaire était intervenu après des requêtes auprès du pape et de longues plaintes préalables. Dans d'autres attendus de cet accord, il est précisé que lorsque dans le chœur un chanoine s'adressera à son voisin, ce sera de telle sorte qu'une tierce personne n'entende rien. Ces messages étaient donc chuchotés. On déduira de tout cela que le nouveau chœur, bien fermé, était en fonction avant 1214, soit entre 1209 et 1214, puisque cette zone était ouverte à tous les vents quand l'archevêque Guillaume y prit froid en 1209, et que l'on

43. Cet acte de « *relevare corpora sanctorum* », de rendre aux reliques les honneurs qui leur étaient dûs faisait partie des fonctions spécifiques de l'évêque, comme l'atteste un passage du procès de canonisation de Philippe Berruyer, ms Vat. Lat. 4019, fol. 62: *consecrando ecclesias, confirmando, predicando, benedicendo cymeteria, relevando corpora sanctorum*. A. VAUCHEZ, *op. cit.* (voir n. 22), 1981, p. 74.

44. J.-Y. RIBAUT, « Le jubé de Bourges, questions de vocabulaire et de chronologie », *Bulletin Monumental*, 153, 1995, p. 167-175.

45. Cartulaire du chapitre Saint-Étienne, B.N.F. lat. 1274, fol. 65ro: *Actum in capitulo Bituricensi anno ab incarnatione domini m0 cc0. quarto decimo*. Voir également fol. 56ro-vo et fol. 64vo-65ro. En 1214, les frères Manassès et Guillaume de Seignelay recevaient l'ordre d'aller à Bourges pour dénouer la crise entre le doyen et le chapitre, mais également pour réformer les mauvaises habitudes, par exemple vestimentaires ou concernant les tonsures, adoptées par les chanoines: *Omnibus horis...cantentur psalmi et cum paussacionibus debitis. Nullusque rideat inhoneste in choro uel signa uel nutus faciat inhonestos neque ita loquitur cum socio quod a tercio possit audiri quamdiu hora cantatur. Omnes tam canonici quam vicarii et alii clerici de choro capis habeant usque ad terram et numquam sine suppellicio sint in ecclesia si capitam hapertam habuntur. Si uero capas clausas habuntur non potuerint esse sine rochetis uel suppellitiis et omnes haberint honestis tonsuras*. (fol. 65ro).

pouvait s'y faire entendre en chuchotant en 1214⁴⁶. La plupart des vitraux de cette zone étaient naturellement en place à ce moment, pour le moins ceux des fenêtres hautes qui sont tous exécutés en Muldenstil, peut-être par l'atelier du maître du vitrail de la Nouvelle Alliance⁴⁷.

Entre 1214, *terminus ante quem* pour l'achèvement du nouveau chœur et pour la pose de la majeure partie de sa vitrerie, et 1237, date à laquelle on apprend que le jubé est en place, que des cierges y brûlent sans s'éteindre jusqu'à matines et que donc le gros oeuvre de l'ensemble de la cathédrale est achevé, nous ne possédons que quelques rares points de repère. En 1230, et non 1231, le cartulaire du chapitre signale au fol. 1vo le vol d'un plat d'étain dans l'atelier d'un orfèvre, dénommé Jean, qui se trouvait *in claustro*, c'est à dire dans l'enceinte ou l'enclos de la cathédrale, zone qui jouissait de l'immunité, et non pas dans un cloître⁴⁸. Le texte stipule en outre que cet atelier, *operatorium aurifabri*, était situé *prope frontem ecclesie beati Stephani bituricensis*, près de la façade de l'église Saint-Étienne. *Frons* pouvant désigner au Moyen Âge aussi bien l'abside que la façade d'une église, on aurait aimé l'adjonction d'un adjectif, *occidentalis* ou *orientalis*, comme par exemple dans les *Carmina Sangallensia*⁴⁹. Ce texte reste donc ambigu⁵⁰. En 1230 toutefois, le chœur est achevé. Sur sa droite s'élevaient le palais épiscopal et le bâtiment de l'officialité, *domus archiepiscopalis et domus officialitatis*, et on voit donc mal s'entasser là les loges et les cabanes d'artisans employés à la fabrique. En 1230, la façade était donc en partie déjà élevée, comme l'atteste R. Branner⁵¹.

Au registre des faits et des méfaits, des faits divers qui indirectement nous instruisent sur la marche des travaux, on retiendra cet autre incident. Un acte de décembre 1232 fait état de l'amende honorable imposée au bailli de Bourges, Guy de Lignièrès, au motif que son

46. Une charte de 1216, annexée à celle de 1214, apporte les précisions suivantes: *Hugo Bituricensis et Guido hectionensis archidiaconus et Martinus canonicus bituricensis...Costituimus si quidem quod si uicarii bituricensis ecclesie delinquant in choro uel in processione uel circu chorum in ecclesia uel etiam in claustro incedendo per clastrum in saeculari ueste in horis in quibus est prohibitum... fol. 294vo*

47. *Corpus Vitrearum Medii Aevi*, France, Recensement, t. 2, "Les vitraux du Centre et des Pays de la Loire", Paris, 1981, p. 168-184. Pour le plan de situation des vitraux, *ibid.*, p. 169.

48. Le chapitre cathédral de Saint-Étienne avait obtenu de Louis VII en 1175 la franchise et l'immunité du cloître: *Hanc jam predictae ecclesie concessimus libertatem vero quicquid infra ambitum claustrum continebitur saluum sic et immunem ab omni laico potestate*. Cartulaire du chapitre Saint-Étienne, B.N.F., lat. 1274, fol. 65ro: *In domibus que sunt de ecclesia locandis canonicus preferatur laico uel clerico qui non erit de choro si tantum uelit dare quantum abens bona fide et nullo modo locentur personis inhonestis in claustro uel extra clastrum. Inhoneste mulieris eiciantur de claustro*.

49. H. R. SENNHAUSER, « Das Münster des Abtes Gozbert (816-837) und seine Ausmalung unter Hartmut (841-872) », *Unsere Kunstdenkmäler*, 34, 1983, p. 152-167; - Y. CHRISTE, « Le Jugement dernier des *Carmina Sangallensia* », *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, 29, 1972, p. 19-22.

50. L. BRUGGER, « La cathédrale de Bourges au regard du tympan de saint Ursin », *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry, Mélanges offerts à J.-Y. RIBAUT*, novembre 1996, p. 67-72, en particulier p. 71, note 12.

51. R. BRANNER, *op. cit.* (voir n. 28), p. 135. P. Kurmann opte pour la possibilité d'une construction des parties occidentales qui débiterait par la façade, avant de rejoindre et de s'accoler contre les parties orientales. Cette progression symétrique et opposée des travaux est également privilégiée dans d'autres édifices, par exemple à Saint-Étienne d'Auxerre.

prévôt, Gérard Trousseau, s'était introduit par effraction dans le cloître cathédral, cette zone immune que les archevêques et les chanoines défendirent toujours avec une extrême vigilance. Le bailli s'acquitta de bonne grâce de cette peine, dans la cathédrale même, à l'issue du prône de l'office de matines, en présence de nombreux fidèles venus assister au sermon matinal: *coram omni populo in ipso sermone matutino*⁵². Comme le peuple ne vient pas inutilement en décembre dans une bâtisse ouverte à tous vents, on en déduira qu'en 1230 les travaux étaient déjà suffisamment avancés pour que la cathédrale offrît un abri hivernal suffisant pour y entendre un sermon. Il est vrai qu'en 1232 encore, l'entrée principale se situait toujours sur le flanc sud, *in ipso introitu ecclesie bituricensis, scilicet in porta illa que est ex parte domus archiepiscopalis*, donc à proximité du palais épiscopal. C'est là en effet, sous le porche du portail sud, que fut jugé devant les autorités du chapitre Pierre de Rocet, fonctionnaire du roi, pour un affront fait à deux peintres, *homines pictores*, à l'intérieur du cloître, au mépris une fois encore de son immunité, accordée par Louis VII en 1174⁵³. Ce portail de remploi est toujours *in situ*, avec le porche dont il est solidaire. Il se situe entre deux contreforts qu'il a largement entaillés, à la hauteur de la sixième travée, juste en avant du chœur canonial fermé sur la nef, dès avant 1237, par le jubé. C'est là, très exactement, que se situe une coupure architecturale, un changement de parti net et discret qui avant tout distingue la zone de la cathédrale réservée à l'évêque et à ses chanoines de celle où le reste des fidèles avait librement accès⁵⁴. Dès 1230, on pouvait y faire de mauvaises rencontres: un acte de juillet 1230, stipule en effet que les deux gardiens du cloître et de la cathédrale, nommés Étienne et Sulpice, avaient l'obligation dans la journée de chasser de l'église mendiants et mariantes afin d'empêcher que la maison de Dieu ne soit le lieu de scènes honteuses et déshonorantes: *de die custodient ecclesiam et ab ea fugabunt trutanos et trutanas et non sustinebunt quod per ecclesiam inhonesta et turpia deferantur*⁵⁵. Comme il n'est pas d'usage, aujourd'hui encore, que mendiants et mariantes séjournent en des lieux où personne ne passe, on admettra qu'en 1230 la cathédrale de Bourges était déjà très fréquentée. Ce n'était donc plus un chantier à ciel ouvert où truands et truandes n'auraient trouvé personne à qui tendre la main. Le texte de 1237 relatif au jubé, alors appelé *pulpitum*, ne fait qu'entériner un état de fait acquis semble-t-il depuis plusieurs années.

52. Archives Départementales du Cher, Cartulaire (brûlé) du chapitre de Saint-Étienne: voir J.-Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 33), B. M., p. 175, note 27.

53. La cause fut jugée, nous dit-on, sur les lieux mêmes de l'affront: une seconde version précise que cette porte voisine avec le bâtiment de l'officialité. *versus domum officialitatis*, immeuble destiné à une nouvelle juridiction, l'officialité diocésaine, et qui était dans l'angle formé par le porche latéral et le mur sud du chœur: Cartulaire du chapitre de Saint-Étienne, B.N.F, nouv. acq. lat. 1274, fol. 2ro. D'après le deuxième cartulaire conservé aux Archives départementales du Cher, série G, fol. H, 79ro: *in ipso introitu ecclesie bit. scilicet in porta illa que est versus domum officialitatis*. Voir également L. RAYNAL, *op. cit.* (voir n. 7), vol. 2, p. 325-326, et note 1; J.-Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 33), B. M., 1995, p. 175.

54. Y. CHRISTE et L. BRUGGER, « Le décor de la cathédrale de Bourges de part et d'autre de la coupure Branner », *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry*, 127, 1996, p. 28-34.

55. J.-Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 33), 1995, p.76; - N. DIDIER, *La garde des églises au XIIIe siècle*, Grenoble, 1927.

C'est donc un autre fait divers, entérinant le règlement de pratiques mesquines, qui nous permet une fois encore d'être renseignés sur l'avancement des travaux. Le cartulaire du chapitre précise en effet que le chancelier, qui pouvait en récupérer les restes à son profit, devait laisser brûler les cierges allumés sur le jubé, jusqu'à la fin de l'office de matines: *Debet etiam in sollemnitatibus cantoris et succentoris cereos, qui debent esse sui, dimittere ardentes in pulpito quousque matutine omnino finiantur*⁵⁶. Avec J.-Y. Ribault, on ne peut faire autrement que de conclure que la nef était terminée pour son gros oeuvre vers 1230-1232 déjà⁵⁷. À ce moment-là elle pouvait accueillir des fidèles en grand nombre, comme l'atteste l'acte de 1232. Pour l'essentiel, la vitrerie en grisaille de la nef était alors en place⁵⁸. Les portails étaient clos en partie, ou en voie d'être définitivement montés.

La répartition du décor vitré dans les parties hautes de la cathédrale, comprenant les fenêtres hautes de la nef et les fenêtres hautes du premier collatéral, suggère une certaine continuité dans la conduite des travaux. Le chantier ne semble pas s'être arrêté longtemps à la hauteur de la huitième travée ou de la sixième, si l'on suit le déroulement chronologique des travaux qui ont débuté à l'est. La rupture « décorative » en cet endroit se situe en effet à l'aplomb du jubé. Elle marque à notre sens non pas une rupture chronologique relativement importante, comme le suppose R. Branner, mais plus probablement une distinction d'ordre hiérarchique et liturgique. Le nouvel architecte est intervenu là où finit le chœur canonial, au-delà donc du jubé. Mais c'est à cet endroit aussi que s'interrompt dans les fenêtres hautes de la nef et du premier déambulatoire la série des verrières à figures. Avec le nouveau maître débutent les fenêtres à grisaille agrémentées de personnages dans les seules rosaces, en particulier cette série de couples de rois musiciens qui ceinturent entièrement, contre-façade comprise, les baies du premier déambulatoire. Il s'agit là probablement d'une assemblée des Vieillards de l'Apocalypse. Qu'ils soient plus de vingt-quatre ne devrait pas étonner. Aux XIIe et XIIIe siècles, ils peuvent être en surnombre ou en nombre inférieur, vingt seulement, comme dans les voussures du portail central de la façade occidentale de la cathédrale Notre-Dame d'Amiens, ou vingt-deux au portail Saint-Lazare d'Avallon⁵⁹. On notera néanmoins une importante divergence, de caractère purement technique, entre la partie de l'église qui correspond au chœur liturgique et celle qui est au-delà du jubé. C'est dans le chœur en effet, et là seulement, qu'ont été systématiquement utilisés dans la maçonnerie du triforium supérieur des chaînages de fer⁶⁰. Cette chaîne continue, composée d'un assemblage de plaques de fer, est masquée dans une rainure qui court sous les colonnettes du triforium. À l'aplomb des piles, de fortes résonances enregistrées par le détecteur de métaux, laissent supposer un ancrage vertical de celle-ci

56. Cartulaire du chapitre, B.N. F. 1274, fol. 247.

57. J.-Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 33), B. M., 1995, p. 170.

58. Voir n. 54, p. 28-34.

59. Pour Amiens, voir en priorité S. MURRAY, *Notre-Dame, Cathedral of Amiens: The Power of Change in Gothic*, Cambridge-New-York, 1996; pour Avallon: A. STÜRMER, *Die ehemalige Kollegiatskirche Saint-Lazare zu Avallon*, Köln, 1984.

60. M. FERAUGE et P. MIGNEREY, « L'utilisation du fer dans l'architecture gothique: l'exemple de la cathédrale de Bourges », *Bulletin Monumental*, 154, 1966, p. 129-148.

dans la maçonnerie. Il est important de noter que cette chaîne ne s'interrompt pas à la jonction des deux parties de l'édifice mais qu'elle se poursuit dans la première travée de la "nef", sur plus d'un mètre⁶¹. Sous les combles de la nef, dans le chœur, ces mêmes détecteurs ont en outre enregistré des résonances continues à l'intérieur de la maçonnerie du mur gouttereau, entre sa dernière et avant-dernière assises, juste au-dessous des assises murales de la charpente.

Ce serait donc sous l'épiscopat de Girard de Cros, puis de Simon de Sully, neveu d'Henri, en charge de 1210 à 1218, et de 1218 à 1232, que l'ensemble du gros oeuvre de la nef aurait été exécuté. À la mort de Simon de Sully, une crise survint. Son successeur ne fut désigné qu'au terme de longs attermolements, le chapitre n'ayant pu se résoudre à désigner un candidat agréé par tous⁶². Le pape, de sa propre autorité, imposa finalement l'évêque d'Orléans, Philippe Berruyer, le propre neveu de saint Guillaume. La vacance, toujours préjudiciable aux finances épiscopales, puisque le roi exerçait son droit de dépouille et, en l'absence d'un titulaire, s'arrogeait l'usufruit des biens épiscopaux gérés par ses représentants locaux, baillis ou prévôts, avait duré trois ans et demi⁶³. Le roi ne put toutefois étendre ce privilège aux revenus d'ordre spirituel qui revenaient à l'Église: *Quod secundum consuetudines et usus ecclesiae Bituricensis qui hactenus obtinuerunt, ego vacante sede, levavi decimas et alias redditus et proventus qui ad spiritualitatem pertinent*⁶⁴. L'administration du temporel de l'archevêché s'étendait également aux biens fonciers, notamment à la culture des vignes comme le prouve une plainte, plus tardive, émanant de Simon de Beaulieu, élu en 1282, qui nous renseigne sur ce droit de régale. Cet archevêque

61. La coupure, telle qu'elle a été établie par R. BRANNER, semble trouver un écho dans l'étude des marques et signes lapidaires des maçons, soigneusement étudiés et recensés par J.-Y. HUGONOT, « Premier inventaire des marques de la cathédrale de Bourges (Cher) », *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry*, 127, 1996, p. 17-28. Ce glyptographe dénombre plusieurs changements des marques lapidaires. Le diagramme de répartition des marques de la nef, p. 23, fait apparaître trois zones distinctes: la première, des piliers 1 à 26, qui correspond au déambulatoire, plus une travée du bas-côté nord; la deuxième des piliers 27 à 47, qui se distingue par un renouvellement complet des types de marques: une troisième des piliers 49 à 84 caractérisée par un renouvellement et une raréfaction de celles-ci. Un dernier ensemble enfin, des piliers 85 à 91 où on note une absence de marques lapidaires.

62. Il incombait aux seuls chanoines du chapitre cathédral de Saint-Étienne, comme le confirme une bulle d'Eugène III confirmée par ses successeurs, d'élire l'archevêque. Dans la succession de Simon de Sully, le choix du chapitre s'arrêta d'abord sur l'archidiaque de Châteauroux: *in archiepiscopum sibi et unanimiter elegerunt*. Voir les *Registres de Grégoire IX*, Recueil des bulles de ce pape, éd. L. AUVRAY, Paris 1890, t. 1, p. 698, n. 1229. Mais le doyen du chapitre avait déjà déposé auprès de Grégoire IX une demande d'annulation concernant ce choix prétendu unanime. Le pape obtint, après une enquête, la renonciation officielle de Pierre. Les chanoines élurent alors le doyen du chapitre de Saint-Martin de Tours, élection une fois encore cassée par le souverain pontife, en raison de la non-observance des règles prescrites par le concile.

63. Trois vacances d'une assez longue durée sont documentées: entre 1180 et 1183, entre 1232 et 1235, et entre 1273 et 1276. À ce propos, voir G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir n. 12), p. 484. À la mort de l'archevêque, ses biens personnels tombaient entre les mains du roi qui assumait en outre l'administration du diocèse. Les clercs s'opposèrent toutefois à ce droit féodal qui représentait une perte pécuniaire et une gêne considérable dans l'administration du clergé. Louis VII accepta de modérer cette pratique à la demande de Pierre de La Châtre, en renonçant aux biens personnels de l'archevêque, mais en conservant l'administration du temporel de l'archevêché en cas de vacance de siège: Cartulaire de l'archevêché, A.D, p. 16, n. 469 ; - A. LUCHAIRE, *Etudes sur les actes de Louis VII*, Paris, 1885, n. 427.

64. Cartulaire de l'Archevêché, A.D, n. 464, p. 22. Le doyen du chapitre, Archambaud, en charge de 1202 à 1221, dut même s'opposer au roi en déclarant qu'il lèverait lui-même les dîmes et autres revenus et ressources touchant au spirituel.

demanda en effet une indemnité au roi sous prétexte qu'il n'avait pas correctement fait cultiver les vignes de l'archevêché quand elles dépendaient de lui⁶⁵.

Le roi soutint toujours l'archevêque Philippe Berruyer, qui occupa cette charge entre 1235 et 1261. Il fut d'ailleurs choisi pour consacrer l'église basse de la Sainte-Chapelle, de conserve avec le légat Eudes de Châteauroux, préposé à la consécration de l'église haute. Après la longue vacance consécutive à la disparition de Simon de Sully, on peut donc légitimement penser que le nouvel archevêque, Philippe Berruyer, qualifié dans son procès de canonisation de *magister parisiensis*, ait voulu marquer son accession à la *primature* d'Aquitaine par l'édification d'une oeuvre exceptionnelle, le jubé⁶⁶. Lors de sa désignation par Grégoire IX, les reliefs du soubassement de la façade occidentale étaient déjà en place, de même que les portails latéraux méridionaux dédiés à saint Ursin et à saint Étienne. C'est probablement au début de son long épiscopat que fut monté le portail du Jugement, après celui de la Vierge. Toutefois, cet écart chronologique restreint ne concernerait que l'élaboration et les différentes phases du montage des éléments constitutifs des portails, dont on ne peut que souligner l'unité et la parfaite cohérence du programme théologique qui s'étend à l'ensemble de la façade⁶⁷.

L'ampleur de la construction avait pourtant ruiné les finances du chapitre et de l'archevêché. Comme nous l'avons déjà relevé précédemment, en 1237 déjà, Philippe Berruyer adresse une supplique à Grégoire IX, qui l'autorise à gérer ses dettes en ne tenant compte que de celles contractées expressément pour le bien de l'Église. En 1241 encore, le pape demande avec insistance au clergé du diocèse de venir en aide à l'Église de Bourges qui croule sous les charges. En dépit d'une situation financière des plus délicates, les ambitions monumentales de l'archevêque et de ses chanoines ne faiblirent toutefois pas, car c'est autour des années 1235/1236-1240, au plus fort de la crise, si les textes ne travestissent pas la vérité, que furent réalisés et le jubé et l'immense portail du Jugement dernier.

La construction de la nouvelle cathédrale aura duré un demi-siècle, même si sa consécration définitive ne fut célébrée qu'en 1324, le 5 mai. C'est donc entre 1195 et 1250, sous les épiscopats d'Henri de Sully (1183-1199), de Guillaume du Donjon (1200-1209), de Girard de Cros (1209-1218), de Simon de Sully (1218-1232), et de Philippe Berruyer (1235-1261) — tous ces prélats étaient des hommes du roi, en particulier le lignage des Sully entièrement dévoué à la cause capétienne — que le gros oeuvre fut achevé, que la vitrerie fut mise en place, le jubé et les portails sculptés et montés.

65. Cartulaire de l'archevêché, A. D, p. 23, n. 530.

66. Ms Vat. Lat. 4019, fol. 28v ; - A. VAUCHEZ, *op. cit.* (voir n. 22), p. 81.

67. Nous renvoyons, pour cet aspect du problème, à la thèse de B. BOERNER, *Par caritas Par meritum: Studien zur Theologie des gotischen Weltgerichtsportals in Frankreich - am Beispiel des mittleren Westeingangs von Notre-Dame in Paris*, (Scrinium Friburgense, 7), p. 51, Freiburg, 1998, qui souligne un décalage chronologique sensible au portail central de Notre-Dame de Paris, entre le soubassement et les parties hautes du tympan du Jugement dernier.

d. L'implantation capétienne en Berry

L'acquisition par Philippe Ier des deux seigneuries de Bourges et de Dun, une très petite partie du Berry, n'eut d'abord pas de conséquences. Louis VI, déjà associé au trône, ne prit pas d'initiatives importantes et ne fit que de brefs séjours à Bourges, où les officiers vicomtaux devinrent simplement royaux. La situation évolua rapidement quand, en 1152, par son mariage avec Aliénor, son fils Louis VII devint duc d'Aquitaine et par conséquent suzerain direct du seigneur de Déols. Concurrément le roi s'employa à favoriser la maison de Sully qui dominait le nord-est du Berry, région où par ailleurs il acquit des droits de paréage sur Aubigny, sur la route d'Orléans à Bourges. Aubigny se trouvait au milieu des possessions de Gillon de Sully, dont deux frères, Eudes et Henri furent évêques de Paris et de Bourges, et dont deux fils, Simon et Bernard, furent évêques de Bourges et d'Auxerre. Henri de Sully, sous l'épiscopat duquel débuta la nouvelle construction appartenait donc à une famille étroitement liée à la maison de France⁶⁸. Cette alliance fut inaugurée par Louis VII afin d'assurer une étroite liaison entre Bourges et Dun d'une part et le domaine royal concentré autour de Paris et d'Orléans d'autre part. La maison de Sully possédait en effet des territoires qui étaient situés entre ces deux possessions du domaine royal.

Louis VII intervint vigoureusement dans les affaires de l'Église de Bourges. Il s'opposa, nous l'avons vu, à l'élection de Pierre de La Châtre et interdit longtemps à ce prélat, élu contre son gré, l'accès à Bourges et à son diocèse. La crise qui s'en suivit fut dénouée en 1144 par saint Bernard, Suger et Pierre le Vénérable qui obtinrent du pape la levée de l'interdit jeté sur Louis VII. Pierre de La Châtre put enfin gagner Bourges et jusqu'à sa mort, en 1171, ses rapports avec le roi furent excellents. Comme on l'a vu, c'est sous son long épiscopat que fut construit, sur les remparts antiques, le nouveau palais des évêques et que furent sculptés de nouveaux portails restés peut-être inachevés, dont les tympans furent réemployés pour les entrées Sud et Nord de la cathédrale gothique. Le divorce du roi d'avec Aliénor, et surtout le remariage de la duchesse d'Aquitaine avec Henri Plantagenêt, déjà comte d'Anjou et de Normandie, puis roi d'Angleterre dès 1154, bouleversa la politique royale en Berry. Le Sud de la province retourna aussitôt à Henri II, dont Ebbles II de Déols se déclara vassal. Par ailleurs, Henri était maître des Marches occidentales du Berry à travers Buzançais et Graçay qui relevaient du comté d'Anjou. Henri II, vers 1169 songea même à s'emparer de Bourges et à réunir le nord de la province au duché d'Aquitaine. L'expédition de 1172 se solda cependant par un échec: le roi d'Angleterre conclut une trêve avec Louis VII qui s'était porté à sa rencontre. De 1176 à 1178, le roi de France essuya moult revers. Sa tentative de dresser contre Henri II son fils Henri Courmantel tourna court. Richard, second fils d'Henri, rétablit l'ordre dans toute l'Aquitaine. Un nouvel

68. M. PACAUT, *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France*, Paris 1957, p. 133; - G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir n. 12), p. 389.

incident faillit encore mettre face à face les deux souverains. À la mort du dernier seigneur de Déols, Raoul VI, Henri se déclara tuteur de sa fille mineure Denise. Il s'empara d'elle et lui fit épouser à douze ans un seigneur anglais. Rapidement veuve, elle fut donnée en mariage à un chevalier poitevin, ami de Richard Coeur de Lion, Henri de Chauvigny.

À l'avènement de Philippe Auguste, en 1180, Henri II contrôlait tout le Berry. Philippe reprit les hostilités, s'appuyant tantôt sur Richard, tantôt sur un autre fils révolté, Geoffroy de Bretagne. À la mort du roi d'Angleterre en 1189, une partie du Berry avait été reconquise, mais l'essentiel en fut restitué à Richard à l'occasion de son avènement. Le Berry resta ainsi scindé en deux, le sud de la province dépendait du roi d'Angleterre; le nord, une fois réduites les prétentions d'Étienne de Sancerre, cadet de la maison de Blois-Champagne, restant dans la mouvance royale française⁶⁹.

Aucune source ne fait état d'une aide, même modique, du roi pour la reconstruction de la cathédrale. Et pourtant celle-ci est au sud de la Loire, dans la métropole ecclésiastique des trois Aquitaines, au même titre que les territoires acquis par Philippe I, une sorte de vitrine de la puissance royale capétienne. Compte tenu de la pauvreté en propriétés foncières de l'archevêché, l'ampleur du programme est surprenante et ne s'explique que par une volonté de compenser ces carences. La cathédrale primatiale des provinces ecclésiastiques de Bourges, Bordeaux et Auch a été construite pour servir à l'illustration et au prestige d'une Église qui avait des titres et des prétentions, qui jouissait de la protection du roi, mais qui avait peu de moyens. On peut donc légitimement se demander si cette reconstruction présomptueuse ne revêtait pas un caractère politique, si cette gigantesque église dans un style « étranger », le gothique du nord de la Loire, n'a pas été fondée en 1195 pour servir de réplique monumentale à la puissance triomphante des Plantagenêt dans tout le sud-ouest de la France, aux portes mêmes de Bourges. Le hasard, mais est-ce bien un hasard? a voulu ensuite que l'avancement rapide des travaux coïncidât avec l'affermissement du pouvoir capétien en Berry et en Aquitaine. À partir des années 1220, en effet, le roi est seul maître du Berry. Sous Louis VIII, Bourges est devenu le lieu de rassemblement des armées de la croisade contre les Albigeois, à la suite de la décision du concile de Paris du 29 mars 1226⁷⁰. En novembre 1225, c'était déjà à Bourges que Raimond VII de Toulouse, à la veille de l'invasion de ses terres par les croisés, vint inutilement présenter sa défense en présence du légat du pape, Romain de Saint-Ange. Ce dernier publia, en février 1228, un décret qui stipulait qu'avec l'assentiment du concile de Bourges et pour soutenir les frais de cette expédition, il concédait au roi pendant cinq ans la dîme de tous les revenus ecclésiastiques existant sur le territoire de sa légation⁷¹. L'archevêque Simon de Sully, qui

69. G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir *supra*), p 401.

70. Les préparatifs de cette expédition ont été détaillés par Ch. PETIT-DUTAILLIS, *Études sur la vie et le règne de Louis VIII*, (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, 101), Paris, 1894, chap. 4; Projets et préparatifs d'une croisade nouvelle en Albigeois; chap. 5, la croisade de 1226, p. 279-328.

71. Ch. J. HEFELE et Dom H. LECLERCQ, *op. cit.* (voir n. 12), Paris, 1913, vol. V. 2, p. 1451.

avait négocié à Rome avec Honorius III les conditions exigées par Louis VIII, fit partie de l'expédition qui suivit l'échec de cette ultime conciliation.

On a vu que la famille de Sully, possessionnée au nord-est de Bourges, était étroitement liée au roi. Au XIIIe siècle, quatre membres de ce puissant lignage furent élus archevêques de Bourges, preuve incontestable de l'affermissement de l'autorité royale sur l'ensemble du Berry au cours du XIIIe siècle: Henri, 1183-1199, son neveu Simon, 1218-1232, enfin Jean et Gui, de la troisième génération, de 1262 à 1271, et de 1276 à 1281. L'archevêque de Bourges était en effet un auxiliaire précieux de la monarchie, de par son double titre de métropolitain et de primat d'Aquitaine. Par son entremise, il pouvait intervenir dans l'ensemble du sud-ouest du royaume et contribuer à la politique monarchique d'expansion⁷². Le successeur d'Henri, Guillaume du Donjon, fut par ailleurs désigné par Eudes de Sully, évêque de Paris et frère d'Henri. Ce n'est donc pas par accident que Philippe Berruyer fut choisi par Louis IX pour les cérémonies de consécration de la chapelle basse de la Sainte-Chapelle, le 26 avril 1248. Ce fut d'ailleurs saint Louis en personne qui demanda la canonisation de l'archevêque de Bourges à Urbain IV⁷³. Dès la seconde moitié du XIIe siècle, le roi de France avait la haute main sur la désignation des archevêques de Bourges, vassaux de la couronne et dignitaires éminents du royaume. Il use cependant de ce privilège avec discrétion, en accord avec le pape⁷⁴.

B. Tableau de Bourges au XIIIe siècle

a. La primatie d'Aquitaine

À la mort de Philippe Auguste, le roi est maître du Berry. C'est de cette contrée que son fils, Louis VIII poursuit plus au sud l'implantation du pouvoir capétien, en Limousin, en Poitou et en Saintonge. C'est donc naturellement de Bourges, après le concile de 1225 réuni dans cette ville, que partit la croisade contre les Albigeois à laquelle participa le roi. À ce propos, on se souviendra que l'archevêque de Bourges était au temporel, depuis 1225, le suzerain de son évêque suffragant d'Albi. On se rappellera aussi que les archevêques de Bourges

72. À ce sujet, G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir n. 22), p. 493.

73. Urbain IV, *Ut corda fidelium*, le 30. VII. 1262, qui, à la demande de Louis IX, ordonna l'ouverture du procès de canonisation. Dans la première commission d'enquête en vue de sa canonisation on trouve entre autres le prieur des dominicains de Paris. Voir A. VAUCHEZ, *op. cit.* (voir n. 22), p. 265. Pour la Sainte Chapelle, J.-M. LENIAUD et F. PERROT, *La Sainte Chapelle*, Paris, 1991.

74. Dès le XIe siècle, l'archevêché de Bourges est toutefois déjà considéré comme évêché royal, sans que le rôle du roi soit toutefois clairement défini. Pour sa part, le pape intervient directement en proposant son candidat à une dignité vacante. Si les interventions pontificales restent sporadiques sous Innocent III, elles vont en augmentant jusqu'à constituer la moitié des actes relatifs au diocèse de Bourges sous le pontificat d'Innocent IV (33 sur 60). Voir *Registres d'Innocent IV*, éd. E. BERGER, 4 vol. Paris, 1884-1921.

avaient revendiqué la primature sur la province épiscopale de Narbonne, opération qui échoua puisqu'en 1097 Urbain II avait reconnu à l'archevêque de Narbonne le titre de primat. Les archevêques d'Auch et de Bordeaux s'efforcèrent eux-aussi, sans succès, de se soustraire à la tutelle de l'archevêque de Bourges. Une bulle du pape Eugène III établit définitivement l'autorité doctrinale et disciplinaire de l'archevêque de Bourges, primatie confirmée encore une fois par Lucius III en 1183, puis par Urbain III en 1186, tous deux issus du chapitre de la cathédrale de Bourges. Ce dernier conféra en outre à Henri de Sully (1183-1199) la dignité de légat du pape pour la province d'Aquitaine⁷⁵. Des requêtes formulées par Philippe Auguste à Innocent III démontrent que cette autorité primatiale faisait l'objet de contestation de la part des prélats de Bordeaux. Si Elie de Malemort sacra, le 13 février 1200 Guillaume du Donjon, rendant ainsi hommage à la primatie d'Aquitaine, cette primatie fut en effet contestée avant même la mort de l'archevêque, au moment de la désignation de Guillaume II à l'archevêché de Bordeaux en 1207⁷⁶. En 1211, Philippe Auguste s'adressa au pape afin de défendre l'autorité de l'archevêque-primat de Bourges, vassal et sujet du roi, lui demandant de confirmer le titre de primat d'Aquitaine: *Sola Bituricensis ecclesia in toto regno primatiae obtineat dignitatem in cujus diminutione, quod Deus avertat, nobis et regno nostro non mediocriter reputaremus esse detractum*⁷⁷. Cette demande intervient à un moment politique délicat: Jean sans Terre s'efforçait en effet de récupérer les territoires de l'empire Plantagenêt conquis par Philippe Auguste. En 1214, les défaites de Jean entraînent la soumission de l'archevêque de Bordeaux, imité par l'archevêque d'Auch qui reconnurent tous deux la primatie de Bourges sur leur province ecclésiastique⁷⁸. En 1238, puis en 1243 et en 1254 enfin, les papes successifs réaffirmèrent la primatie de Bourges et précisèrent les droits du primat sur les provinces autres que la sienne⁷⁹. En 1247, Philippe Berruyer effectua une visite primatiale, après avoir fait appliquer le règlement du 18 mars 1232 établi par Grégoire IX, visite renouvelée en 1252. Il obligea en outre le métropolitain de Bordeaux à se rendre aux synodes de Bourges.

75. En 475 déjà, à l'occasion de la désignation du nouvel archevêque. Sidoine Apollinaire, alors évêque de Clermont, dut intervenir en qualité de médiateur et réaffirmer la double position hiérarchique de l'évêque de Bourges, « métropolitain de notre province et le premier des prêtres de notre cité »: à ce sujet, J.-Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 33), 1995, p. 40.

76. *Gallia Christiana*, éd. 1873, II, col. 820. Sur l'absence de l'archevêque de Bordeaux au conseil rassemblé par Gérard de Cros, voir les lettres d'Innocent III, Cartulaire de l'Archevêché, G I, p. 557, pour celle de 1209, et p. 558-559 pour celle de 1211. Cette affaire fut discutée à Rome en 1212: A.D., G I, p. 549-554. Les controverses relatives à cette primatie, objet de confirmations pontificales dès 1130, et qui ne fut remise en question que deux fois avant 1207, voir A. D., p. 638-639 et n. 163, ne s'atténuèrent pas avant les années 1240. A. SIGURET, *Etudes sur la correspondance diplomatique des papes avec les archevêques de Bourges, de Nicolas I à Innocent III*, Châteauroux 1902.

77. Cartulaire de l'Archevêché, A.D., n. 152, p. 541. J.-Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 33), 1995, p. 55-56. Sur la question de la primatie des Aquitaines, voir également: A. LEROUX, « La primatie de Bourges », *Revue du Centre, Revue archéologique et scientifique du Berry*, 20, 1898, p. 22-91; - E. DE LAGGER, « La primatie et le pouvoir métropolitain de l'archevêque de Bourges au XIIIe siècle », *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 21, 1930, p. 43-65 et 269-230; du même auteur, « La primatie d'Aquitaine du VIIIe au XIVe siècles », *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1937, p. 29-50.

78. Ch. PETIT-DUTAILLIS, « Le déshéritement de Jean sans Terre, étude critique sur la formation d'une légende », *Revue Historique*, 147, 1924, p. 161-203, et 148, 1925, p. 1-63. En 1225, à la suite d'événements politiques similaires, l'archevêque de Bordeaux réitère ses tentatives afin de se libérer de la tutelle berruyère: Henri II cherche à récupérer le Poitou et la Saintonge, conquis par Louis VIII. Ce n'est qu'en 1235 que Géraud de Malemort, successeur de Guillaume, s'en remet à la décision du Saint-Siège, bien qu'il cherche encore à en éluder les effets: Cartulaire de l'archevêché A.D., n. 149, p. 606.

79. Cartulaire de l'Archevêché, A.D., n. 160, p. 610; n. 119 et 148, p. 545; n. 114, 147, 169, p. 615.

Géraud de Malemort fut convoqué à Bourges en 1238 et 1248 ou 1250. En 1246, l'archevêque de Bourges refuse de donner son accord concernant l'élection du chanoine, Bringuier Centols, choisi par le chapitre de Rodez, évêché suffragant. Le chapitre eut alors recours au pape Innocent IV qui imposa un autre candidat, le franciscain Vigan⁸⁰.

b. Le contexte hérétique et la croisade contre les Albigeois

Aux confins du Berry, des mouvements hérétiques s'étaient aussi développés sur les bords de la Loire, à La Charité et à Nevers. Leurs idées furent condamnées au concile de Sens en 1198, puis en 1201 lors du synode de Paris. En 1202, le Pape requit l'intervention du primat d'Aquitaine, Guillaume du Donjon, afin de lutter contre le foyer hérétique débordant sur la gauche de son diocèse. Par un nouveau concile tenu à Paris en 1209, on sait que ces hérétiques soutenaient que le corps du Christ est absent des espèces eucharistiques, qu'ils niaient la résurrection de la chair, l'existence du paradis et de l'enfer, qu'ils refusaient le culte des saints, de leurs reliques, et la vénération des images. Ils prétendaient également que quiconque portait en lui l'Ésprit Saint ne pouvait pécher. On aura reconnu là un écho septentrional des doctrines hérétiques qui sévissaient dans le même temps *in regione Aquitania in extremis regni finibus*. Guillaume, qui mourut au début de l'année 1209, projetait de participer à la croisade qui, sous la conduite de Simon de Monfort, se mit en route au printemps de cette même année. Son successeur, Gérard de Cros, est aux côtés de Simon de Monfort en 1217. Quant à Simon de Sully, archevêque de 1218 à 1232, il prit lui aussi une part active aux opérations menées par Amaury de Monfort, le fils de Simon mort sous les murs de Toulouse. Il prit même la tête d'un contingent militaire envoyé en renfort par le roi en 1221. Il était présent au concile de Paris tenu en juillet 1223 consacré au problème albigeois.

L'important concile réuni à Bourges le 30 novembre 1225 par le légat du pape, Romain Frangipani ou Romain de Saint-Ange, mobilisa six archevêques, une centaine d'évêques, 520 abbés et de nombreux maîtres en théologie parisiens. On peut se demander où cette foule de prélats et de théologiens a pu se réunir⁸¹. On ne voit pas d'autre endroit que la cathédrale dont la construction était à cette date très avancée. La croisade conduite par Louis VIII fut convoquée à Bourges l'année suivante. Et comme on le sait, le roi malade expira sur la route du retour à Aigueperse, au prieuré de Montpensier. À La Charité, l'hérésie n'avait pas pour autant été éradiquée. En 1231, le pape Grégoire IX demande à l'archevêque de Bourges et à l'évêque de Nevers d'intervenir, mission reconduite en 1236 sous l'épiscopat de Philippe Berruyer, qui envoya deux chevaliers à ses propres frais lors de

80. A. DEBAT, « Bringuier Centols, un chanoine de Rodez qui faillit devenir évêque en 1246 », *Revue de Rouergue*, Rodez 1985, 39, p. 255-264.

81. R. KAY, « An eyewitness Account of the 1225 Council of Bourges », *Studia Gratiana (collectanea Historiae iuris canonici)*, 12, 1967, p. 63-79.

la croisade de 1248⁸². À défaut de pouvoir compter sur le primat de Narbonne, le roi et le pape ont donc investi l'archevêque de Bourges, *primas Aquitanie*, d'une autorité morale de premier plan dans l'affaire de l'hérésie des Albigeois, et ceci durant toute la première moitié du XIII^e siècle⁸³. Cette responsabilité en matière doctrinale a-t-elle eu une influence sur le programme iconographique de la nouvelle cathédrale? Il est difficile de le démontrer, même si, par certains aspects qui semblent être significatifs, le poids de cette mission de gardien de l'orthodoxie paraît avoir été assumé. Dans le décor vitré des parties hautes du chœur, l'Église de Bourges s'affirme comme représentante privilégiée de l'Église universelle. Au niveau du clair-étage, autour de la fenêtre d'axe à deux lancettes occupée par la Vierge à l'Enfant, debout en face de saint Étienne tenant une maquette d'église, s'alignent à gauche saint Jean-Baptiste et David, Moïse et Isaïe, les trois autres grands prophètes, et enfin les douze petits prophètes, par groupe de trois (baies 201-213). En face, Pierre et Paul précèdent saint Jean l'Évangéliste et saint André, et les autres apôtres accompagnés des évangélistes non apôtres (baies 202-212). Dans la baie 214, Cléophas, l'un des disciple d'Emmaüs, Silas, disciple de Paul, et un évêque qui n'est pas à sa place complètent cette galerie de l'Église apostolique déjà en expansion⁸⁴.

L'Église de Bourges figure au-dessous, dans les fenêtres hautes du premier déambulatoire. Dans les deux lancettes de la fenêtre d'axe, le Christ de la Seconde Parousie, avec deux anges portant les instruments de la Passion, et la résurrection des morts dans le registre inférieur, est accompagné d'une Vierge-Reine assise dans une mandorle avec l'enfant sur ses genoux. À ses pieds, faisant pendant à la résurrection des morts, se trouve l'Annonciation, image du début de la rédemption. Au nord, saint Laurent est accompagné de saint Ursin, premier évêque de Bourges. En face, au sud, saint Étienne est accompagné de saint Guillaume, le prédécesseur immédiat de Girard de Cros, sous l'épiscopat duquel cette vitrerie fut mise en place. Ils sont suivis d'une galerie d'autres archevêques de Bourges, en partie conservés, dont Sulpice Sévère (sic), plus probablement Sulpice le Pieux, mort en 647. « L'apostolicité » de l'Église de Bourges, par l'entremise d'Ursin, disciple de saint Étienne, déjà formulée par le choix des sources littéraires et l'iconographie du tympan dédié à ce saint, est ainsi exaltée. C'est pourtant autour du Christ-Juge montrant ses plaies, de la résurrection des morts, de la Vierge à l'enfant et d'une Annonciation que sont rangés en deux files convergentes les archevêques de Bourges. On a donc insisté là sur la réalité de l'Incarnation, sur la réalité de la résurrection de la chair ainsi que sur l'idée de Jugement, tous dogmes niés par les hérétiques de Nevers et de La Charité.

Les résurgences cathares au nord de Bourges, aux proches frontières du diocèse n'auraient-elles pas aussi suscité des réactions dans le décor sculpté du « frontispice » de la cathédrale? Comme nous l'avons vu dans la scène où le sénateur Léocadius rend hommage à saint

82. Procès de canonisation, Ms Vat. Lat. 4019, fol. 31 : A. VAUCHEZ, *op. cit.* (voir n. 22), p. 81.

83. L. de LAGGER, « La suzeraineté du primat archevêque de Bourges sur la cité épiscopale d'Albi au XIII^e siècle », *La nouvelle revue d'histoire du droit*, 1930, p. 60-109.

84. *Corpus Vitrearum Medii Aevi*, France, Recensement t. 2, Les Vitraux du Centre et du pays de la Loire, Paris 1981, p. 168-184; Y. CHRISTE et L. BRUGGER, *op. cit.* (voir n. 54), 1996, p. 29.

Ursin, la traduction de cet épisode légendaire en cérémonie de l'hommage féodal est une allusion presque certaine à une réalité politique contemporaine, aux droits que possédait l'archevêque depuis le XI^e siècle comme chef de la Milice, de la *Treuga et Communa* essentiellement composée au XIII^e siècle de la noblesse berrichone. N'en serait-il pas de même en matière doctrinale? Au tympan du Jugement dernier, on retiendra tout d'abord la figure de Christ-Juge dont le torse est complètement dénudé, motif rare au XIII^e siècle, et qui traduit une volonté d'insister sur la réalité de l'Incarnation, sur la réalité humaine du Christ [fig. 4]. Au registre médian, on notera la volonté de mettre en évidence la double réalité du paradis et de l'enfer, traités ici comme l'une des composantes principales du tympan, et non pas, comme à Notre-Dame de Chartres, Notre-Dame de Paris ou d'Amiens, comme une annotation marginale repoussée à la base des voussures. Cette mise en évidence de l'existence d'un paradis, où le premier des élus est saint François à l'exclusion de tout autre représentant de la communauté ecclésiastique, et d'un enfer, traité de manière emphatique, est accompagnée à Bourges de la résurrection des morts, hélas très mutilée par les huguenots et restaurée au XIX^e siècle. Comme on avait concentré au tympan la réalité de l'Incarnation, de la résurrection des corps, du paradis et de l'enfer, la place était vacante dans les voussures pour que s'y installe une assemblée de Tous les Saints. Les images de l'enfer et du paradis en sortent renforcées, d'autant qu'au centre du registre du partage est aménagé un espace privilégié occupé seulement par l'immense figure de saint Michel pesant les âmes [fig. 5]. Les différences d'échelle sont également surprenantes: elles affectent principalement les figures de l'Archange psychopompe et du Christ-Juge, ce dernier étant déjà distingué par la nudité du torse. C'est donc le Christ rédempteur, immense, et qui plus est en très forte saillie par rapport aux reliefs du tympan, qui fixe seul l'attention. Ce Christ rédempteur, contrairement aux exemples déjà cités de Chartres, de Paris et d'Amiens, a les bras largement écartés en un geste d'accueil⁸⁵.

On peut relever dans ce même contexte l'importance accordée aux scènes de prédication, voire de conversion, par exemple celle située au premier registre du tympan Saint Ursin, où une foule dense et composite est rassemblée devant le saint [fig. 6]⁸⁶.

85. Les mains et les avant-bras du Christ ont été amputés par les Huguenots lors de leur passage à Bourges. Mais sur la miniature de Jean Colombe, datée de 1480, dont il sera plus largement question dans le chapitre consacré à l'iconographie des portails, le Christ a toutefois les bras écartés comme aujourd'hui.

86. Voir entre autres N. BERIOU et J.-L. BIGET, « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226: la prédication au temps de la croisade », dans *La prédication en Pays d'Oc (XIII^e -début XV^e siècle)*, Toulouse, Privat, 1997 (Cahiers de Fanjeaux, 32), p. 85-109, pour les versions écrites des sermons destinés à soutenir l'expédition de Louis VIII dans le midi en 1226; dans le même volume, B. MAYNE KIENZLE, « Hélinand de Froidmont et la prédication cistercienne dans le midi (1145-1229): la prédication au temps de la croisade », p. 37-67; du même auteur, toujours en connexion avec le cercle de Pierre le Chantre, « Innocent III's Papacy and the Crusade Years, 1198-1229: Arnaud Amaury, Guy of Vaux-de-Cernay, Foulque of Toulouse », Dans *Heresis*, vol. 29, 1999, p. 49-81.

c. Le rôle des ordres mendiants

Dans ce contexte de lutte contre les mouvements hérétiques en ces régions particulièrement touchées, la pénétration des franciscains et des dominicains, en lutte constante contre la diffusion de ces doctrines dualistes, qui incluent progressivement les juifs dans leur missions pastorales, a peut-être été négligée⁸⁷. Les franciscains semblent en effet avoir joué un rôle important à la fois dans l'éradication des doctrines cathares et dans la politique de conversion des juifs, fondée sur la prédication⁸⁸. Dans le second contexte, ils intervinrent dans les différentes controverses doctrinales et philosophiques qui les opposèrent aux juifs, particulièrement dans celle provoquée par Moïse Maimonides (1135-1204), controverse interne à la communauté juive, et jouèrent un rôle important dans celle de 1240 en devenant les dépositaires des ouvrages talmudiques et en exigeant que les juifs assistent aux sermons⁸⁹. Ce n'est probablement pas un hasard si l'archevêque Philippe Berruyer favorisa malgré l'opposition du chapitre, l'implantation à Bourges des frères prêcheurs et des frères mineurs franciscains, comme le révèle sa *Vita*⁹⁰. C'est durant la première année de son épiscopat que l'on trouve, en 1237, la première mention des frères mineurs, *fratribus minoribus* dans une donation du chevalier Guillaume de Contremoret⁹¹. Un couvent aurait en outre été fondé sur la paroisse de Saint-Pierre-le-Gaillard avant avril 1237⁹².

87. Saint Dominique assista aux premières étapes de la croisade contre les Albigeois. Il est présent en Languedoc, dès les années 1204, aux côtés de l'évêque de Burgo de Osma, Diego de Acebes. Tous deux avaient été mandatés par le pape Innocent III pour lutter contre les mouvements hérétiques en cette contrée. En 1215, l'archevêque Foulques de Toulouse, décision entérinée par le IV^e concile du Latran, désigne Dominique et ses compagnons comme responsables de la prédication de l'Évangile dans son diocèse: voir à ce sujet R. FAVREAU, « À propos de l'implantation des Frères prêcheurs dans le Centre-Ouest », dans *Les ordres mendiants dans le Centre-Ouest, Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 4^e série, 14, 1977, p. 10-11; voir également L. GAFFURI et G. MERLO (éd.), « La controversia antiereticale in alcuni sermoni domenicani del Duecento », *Storia ereticale e antiereticale del medioevo, Bolletino della società di studi valdesi*, 179, p. 159-169. Pour les Frères mineurs, voir F. PICOU, « Églises et couvents des frères mineurs en France », dans *Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, vol. 17, 1984, p. 115-176 (compte-rendu par E. VERGNOLLES, dans *Bulletin monumental*, vol. 143, 1985, p. 286-287). L'attestation d'un couvent fondé par les franciscains à Bourges ne remonterait toutefois qu'aux années 1260-1270. Ils créent dans les mêmes années des maisons à Châteauroux et à Issoudun: *Annales Minorum*, t. 2, p. 122, année 1260. Voir également G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir n. 12), p. 481; - R. EMERY, *The Friars in Medieval France. A Catalogue of French Mendicant Convents, 1200-1540*, Londres, 1962, p. 130; - F.M. DELORME, « En marge du bullaire franciscain », dans *La France franciscaine: Documents de théologie, philosophie et histoire*, Paris, 1938.

88. Sur l'exagération de la base judaïsante des hérétiques et la confusion entre les doctrines juives et hérétiques: J. COHEN, *The Friars and the Jews, the Evolution of Medieval Anti-Judaism*, London, 1983, p. 48, note 37. Les cathares antisémites ont en effet été accusés d'utiliser le judaïsme pour promulguer leurs propres doctrines.

89. D. J. SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden 1965, p. 148-198; G. VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen-Âge*, Paris, 1947, p. 129-146 et 147-152; J. COHEN, *op. cit.* (voir n. 88), p. 52-60 et 60-76.

90. Procès de canonisation Bibliothèque vaticane, Ms Lat. 4019, fol. 30r. J.-Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 33), p. 6, note 16, signale également un texte incomplet de ce procès à la Bibliothèque municipale de Bourges, ms 358 et 476.

91. Archives départementales du Cher, 32 H 3, pièce 1. En plus de la présence de saint François en tête du cortège des élus du tympan central, on retrouve dans un écoinçon des arcades du porche un moine franciscain avec sa cordelière.

92. J.-Y. Ribault cite, sans préciser ses sources, les premières mentions d'un couvent franciscain qui aurait été fondé dans le diocèse de Bourges, à Châteauroux, par Guillaume de Chauvigny, en 1214. L'église aurait été consacrée en 1216 par Gérard de Cros: J.-Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 33), 1995, p. 108.

d. Situation économique et sociale

Au XIII^e siècle encore, bien que prospère, Bourges reste pourtant une ville davantage tournée vers des échanges de produits et de biens agricoles plutôt que vers l'artisanat et le commerce. Le seul chantier important entrepris entre 1190 et 1250, si l'on excepte les travaux de la nouvelle enceinte et de la Tour Neuve, est celui de la cathédrale, preuve que le rôle primordial est tenu en ville par l'archevêque et son chapitre. Aucun texte ne signale en effet la construction d'édifices civils ou particuliers d'une certaine ampleur. On ajoutera qu'au XIII^e siècle, Bourges ne s'est toujours pas dotée d'un atelier monétaire. Jusqu'en 1200-1210, c'est la monnaie de Gien, accessoirement celle de Déols ou de Souvigny, qui sert aux échanges. Elle sera progressivement remplacée par la livre tournois, ou par celle de Paris, le *parisis*, qui reste secondaire. Le remplacement des monnaies locales par des espèces royales est une preuve supplémentaire de l'affermissement du pouvoir royal⁹³. La situation régnant à Bourges reflète celle du Berry dans son ensemble. L'économie agricole est restée dominante, même dans ces quelques villes qui conservent l'allure de gros bourgs ruraux, comme Issoudun ou Châteauroux-Déols. Dans les chartes de franchises accordées par les rois de France, en 1144, 1181 et 1224, on trouve de nombreuses clauses relatives à l'agriculture ou à la culture de la vigne, qui ont trait en particulier au ban des vendanges et au banvin⁹⁴. Compte tenu des maigres ressources de l'archevêché et du chapitre, de la modestie des échanges commerciaux à Bourges et dans toute la province, on peut se demander une fois encore d'où provenaient les fonds, les sommes énormes qu'il a fallu investir pour la construction de la nouvelle cathédrale. Répétons-le, on ne conserve pas la moindre trace de donations royales avant la fin du XIII^e siècle et on ne trouve pas ici l'équivalent de ce mécénat aristocratique qui à Notre-Dame de Chartres est à l'origine de la majeure partie de la vitrerie haute. On soupçonne pourtant que par l'intermédiaire d'évêques acquis à sa cause le roi voulut faire de la cathédrale de Bourges la vitrine monumentale de ses prétentions sur l'Aquitaine, dans les trois provinces épiscopales qui reconnaissaient de droit, sinon de fait, la primature de l'Église de Bourges.

La ville de Bourges, qui compte au XIII^e siècle une population de quelques dix mille habitants, et le Berry ne sont toutefois pas un désert économique. De nombreux vitraux du déambulatoire et quelques-uns des fenêtres hautes ont en effet été offerts par différents

93. C. LACOUR, « La circulation des monnaies féodales en Berry aux XI, XII et XIII^e siècles », *Bulletin de la société d'émulation du Bourbonnais*, 43, 1939. À propos de la circulation monétaire en Berry, voir également G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir n. 12), p. 571.

94. On trouve dans le cartulaire de l'Archevêché de fréquentes mentions de possessions de vignes: De fructibus vero omnium terrarum et vinearum suarum anno obitus sui archiepiscopo concessimus plenariam potestatem faciendi testamenti sui et legandi vinum et annonam. Cartulaire de l'Archevêché, A. D., n. 469, p. 16. G. DEVAILLY, *op. cit.* (voir n. 12), p. 483 et 565; R. DION, *Histoire de la vigne et du vin en France*, Paris, 1952. G. de La THAUMASSIERE, *op. cit.* (voir n. 7), p. 68

corps de métier⁹⁵. Bourges, et le Berry dans son ensemble, restent néanmoins à l'écart des grands courants d'échanges commerciaux. Rien qui ressemble ici aux grandes Foires de Champagne, dont les comtes dominaient directement, par le comté de Sancerre, et indirectement par leurs vassaux, dont le seigneur de Bourbon, le nord et l'est de la région. La maison de Sully leur était d'ailleurs apparentée. Gilon de Sully était en effet le petit-fils d'un aîné de la maison de Champagne.

e. La situation des juifs à Bourges et dans le Berry

En dépit de ce contexte économique plutôt modeste, de nombreux juifs sont signalés à Bourges, ainsi que dans les gros bourgs du Berry, à Issoudun, Sancerre ou Déols-Châteauroux⁹⁶. Leur présence révèle donc un certain niveau de prospérité, après leur expulsion du Royaume de France par Philippe-Auguste en 1182, dont plusieurs actes consignent la séquestration des biens⁹⁷. En 1198, ceux-ci furent toutefois autorisés à réintégrer le royaume. Dans la première moitié du XIII^e siècle encore, en dépit de l'importance de sa population, Bourges reste une cité où les principaux bourgeois, les Pelourde, les Trousseau et les Troussebois, tirent l'essentiel de leurs richesses des revenus de leurs propriétés foncières, partout en Berry, et très peu du négoce en ville⁹⁸. La question est donc posée: ce négoce, dont les bourgeois les plus importants semblent se désintéresser, ne serait-il pas essentiellement entre les mains des juifs qui sont engagés presque exclusivement dans des activités commerciales? De leurs activités en cette matière, l'archevêque et le

95. Voir P. KURMANN et B. KURMANN-SCHWARZ, « Das religiöse Kunstwerk der Gotik als Zeichen der Übereinkunft zwischen Pfaffen und Laien », dans *Pfaffen und Laien- ein mittelalterlicher Antagonismus?*, Freiburger Colloquium 1996, éd. E. LUTZ et E. TREMP, Freiburg, 1999, p. 77-99.

96. Cartulaire de l'archevêché, A.D, n. 26, p. 532. La présence de communautés juives, actives en Berry est signalée dès le haut Moyen Âge, à Dun, Issoudun et Sancerre. À ce sujet, voir en particulier H. GROSS, *Gallia Judaica*, Paris, 1897; - J.-Y. RIBAUT, « Les juifs à Bourges et dans le Berry », *Archives juives*, 9, 1972-1973, p. 30-31; - P. GOLDMAN, « Pour une histoire des juifs à Bourges, du III^e au XIV^e siècles », *Archives juives*, 23, 1987, p. 3-8. Ils s'adonnaient probablement au change et à l'usure. Les relations relatives à la controverse autour du Talmud dans les années 1240 apportent des détails intéressants: le douzième des *articuli* énumérés dans la bulle de Grégoire IX, qui correspond à la relation juive *Vikkuah* IVd, stipule que l'argent des *goyim* est dévolu aux juifs et que ceux-ci ont le droit de les tromper dans leurs transactions: *Excerpta Talmudica*, B.N. F., ms. Fonds lat. 16 558 et B.N.F., Fonds hébreu, 712. Pour les deux relations de cette controverse et la bibliographie relative, voir *infra*, III^e partie, chap. IX, C.

97. En mars 1185, Philippe Auguste donne à Matthieu de Bourges, son maréchal, une maison située à Bourges, possession d'un juif du nom de Isaac Uradis et, en 1192, il fait don à son écuyer d'une maison en pierre à Bourges qui avait appartenu à Benoît fils d'Isaac ainsi que de quatre arpents de vigne; en 1204, au sein d'une liste de juifs autorisés à séjourner au Châtelet figure le nom d'un Benedictus Biturigensis: L. DELISLE, *Catalogue des actes de Philippe Auguste, roi de France*, 1, Paris, 1916, n. 234, p. 121 et n. 402, p. 357 et n. 803. Les juifs de Bourges, en 1229, passaient leurs contrats devant l'official de l'archevêque, comme le relate R. BECHEREAU, « Antiquités ou mémoires sur Vierzon et d'autres villes du Berry », dans *Mémoires de la Société Historique du Cher*, 1927, p. 147, d'après un cartulaire, aujourd'hui disparu, de l'abbaye de Massay.

98. Le testament de Eudes Trousseau est un des rares documents civils du début du XIII^e siècle qui nous soient parvenus. Il permet de donner une estimation assez précise sur la fortune des bourgeois berruyers, qui s'arrogent parfois le titre de « chevalier ». Eudes Trousseau avait embrassé la carrière ecclésiastique et occupait la charge de chanoine du chapitre Saint-Étienne de Bourges. Dans son testament, ce clerc énumère les aumônes qu'il destine aux différentes églises et précise en outre la part de ses biens qui doit revenir à ses neveux: A. BUHOT de KERSERS, *Statistique monumentale du Cher*, t. II, p. 363-364; Archives Dép. du Cher, série 14 G.

chapitre tiraient sans doute des revenus intéressants, ce qui, en ce siècle empreint d'antijudaïsme, pouvait justifier des protections et des avantages *contra sanctiones canonicas*⁹⁹. On peut citer à ce sujet la décision du quatrième concile du Latran de 1215, entérinée par l'édiction du canon 67, qui contraint les juifs, sous peine d'interdit de tout commerce avec eux, de donner satisfaction aux églises en ce qui concerne les dîmes et les offrandes qui étaient auparavant payées pour les maisons et les possessions passées entre leurs mains: *Ac eadem poena Judaeos decernimus compellendos ad satisfaciendum ecclesiis pro decimis et oblationibus debitis, quas a christianis de domibus et possessionibus aliis percipere consueverant, antequam ad Judaeos quocumque titulo devenissent: ut sic Ecclesiae conserventur indemnes*¹⁰⁰. Les Décrétales présentent deux textes consacrés à ce problème: Alexandre III demanda expressément à l'évêque de Marseille d'obliger les juifs à verser des dîmes sur les terres qu'ils cultivaient ou de renoncer à les posséder pour que les églises ne soient pas, à cette occasion, dépouillées de leurs droits, *ne forte occasione illa ecclesiae valeant suo iure fraudari*¹⁰¹.

Le concile provincial réuni par Pierre Ameil pendant le carême de 1227 à Narbonne, le même que celui où fut promulguée l'obligation pour tous les juifs de porter une rouelle d'une circonférence de la largeur d'un doigt pour se distinguer des chrétiens, leur imposa une dîme de 6 deniers à payer à leur église paroissiale le jour de Pâques¹⁰². On peut donc raisonnablement penser que la communauté juive, participant à la bonne activité économique de la ville de Bourges alimenta de façon directe ou indirecte le budget de la fabrique. La communauté juive ne resta toutefois pas sans réactions: des synodes rabbiniques furent réunis à l'occasion du IV^e concile du Latran, en vue d'une concertation générale autour des décisions conciliaires¹⁰³.

À Bourges, la communauté juive possédait plusieurs synagogues, qu'un décret royal interdit d'agrandir, menaçant même de peines sévères les chrétiens qui ne respecteraient pas cet

99. Cartulaire de l'archevêché, A.D., n. 26, p. 532.

100. Ch. J. HEFELE et Dom H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Paris, 1913, V, 2, p.1386. En ce qui concerne les revenus soutirés aux juifs: L. LAZARED, « Les revenus tirés des juifs de France dans le domaine royal (XIII^e s.) », *Revue des Etudes Juives*, 14, 25, 1887, p. 240-256 ; - L. FINKELSTEIN, *Jewish Self-Government in the Middle-Ages*, New-York, 1964, p. 36-37 et 43.

101. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, Paris, 1990, p. 107, qui cite Les Décrétales LXXII, liv. III, tit. 30, c. 16, éd. A. FRIEDBERG, t. 2, col. 561.

102. Ch. J. HEFELE et Dom H. LECLERCQ, *op. cit.* (voir n. 100), vol. V, 2, p.1453. À l'instigation du clergé, Louis VIII prit également un certain nombre de mesures contre les juifs: *Revue des Etudes juives*, III, p. 213-216.

103. S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIth Century*, New-York, 1966, p. 86-141 et 296-313; voir également, du même auteur: « The Jews and the Ecumenical Councils », dans *The Seventy-fifth Anniversary Volume of Jewish Quarterly Review*, éd. A. NEUMANN, Philadelphie, 1967, p. 295-96. Pour le XII^e siècle: G. NAHON, « Synodes et taqqanot en France au XII^e siècle », *Ecole pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire. Résumé des conférences et travaux.*, 94, 1985-1986, p. 331-336; 95, 1986-1987, p. 237-240; 96, 1987-1988, p. 219-220.

interdit¹⁰⁴. En effet, la communauté juive était devenue si importante au XIII^e siècle qu'en mai 1220, le pape Honorius III s'en était inquiété, faisant reproche à l'archevêque Simon de Sully d'avoir toléré la construction de plusieurs synagogues dans son diocèse, preuve d'un certain dynamisme de la communauté à cette époque. Il en ordonna la destruction, formulant à l'encontre des fidèles chrétiens qui s'y opposeraient des sanctions canoniques: *Pervenit ad audientiam nostram, quod Judei in tua diocesi habitantes, synagogas de novo contra sanctiones canonicas construere presumpserint ideo fraternitati tue per apostolica scripta mandamus, quatenus, si ita est, synagogas ipsas facias demoliri, fideles si qui se opposuerint, per censuram ecclesiasticam, appellatione postposita, compescendo*¹⁰⁵. Honorius III ne faisait pourtant que réitérer les injonctions d'Alexandre III adressées en 1179 à l'archevêque de Bourges, Guérin de Gallardon, lui demandant d'interdire toute nouvelle construction de synagogues avec autorisation toutefois de réparer les anciennes, sans les hausser, les agrandir et les enrichir: *Iudaeos etiam de novo construere synagogas, ubi eas non habuerunt, pati non debes. Verum, si antiquae corruerint vel ruinam minantur, ut eas reaedificent, potest aequanimiter tolerari, non autem, ut eas exalcent, aut ampliores, aut pretiosiores faciant, quam antea fuisse noscuntur; qui utique hoc pro magno debent habere, quod in veteribus synagogis et suis observantiis tolerantur*. Cette lettre constitue le canon 7 des *Décrétales*¹⁰⁶.

En ce qui concerne la présence à Bourges de juifs convertis à la religion chrétienne, J.-Y. Ribault signale en 1217 la mention d'une maison qui « fut à Isaac le Juif, chanoine de Saint-Oùtrille », *Isaac Iudei, canonicus Beati Austregesili*¹⁰⁷. À cette mention ponctuelle vient s'ajouter le cas déjà cité de Guillaume de Bourges, *olim iudeus*, converti par Guillaume du Donjon et qui devint diacre de la cathédrale¹⁰⁸.

Pour ce qui touche au statut social des juifs, on peut citer un accord passé entre les seigneurs de Bourbon et de Charenton en 1226, dans lequel sont mentionnés des juifs. C'est quelques années plus tôt, vers 1223, qu'intervient une ordonnance destinée à officialiser le statut *Iudei nostri*, qui implique que les juifs sont devenus possession des Seigneurs et que ceux-ci n'ont pas le droit de les détourner d'autres seigneureries à leur profit¹⁰⁹. Dès 1233, Grégoire

104. Une demande du roi de France à Alexandre III nous apprend que les juifs employaient une main d'oeuvre chrétienne pour la construction des synagogues: *Décrétales LXXII*, Livre III, tit. 28, c. 29, éd. A. FRIEDBERG.

105. S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), 1933, vol. 1, p. 168.

106. Cartulaire de l'archevêché, A.D., n. 26, p.532. Voir également *Les Décrétales*, Lib. LXXII V, tit. 3, c. 7, (col. 773) éd. FRIEDBERG.

107. J.-Y. RIBAUT, « Les juifs à Bourges et dans le Berry », *op. cit.* (voir n. 96), p. 31.

108. Sur l'effort de prédication envers les juifs: R. CHAZAN, *Medieval Jewry in Northern France*, Baltimore, 1973, p. 143-153; - P. BROWE, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Rome, 1942; - S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, New-York, 1952-1980, vol. IX, p. 71-94.

109. *Nec aliquis in toto regno nostro judeum retineat alterius domini, nec impediatur quominus judeum suum possit capere tanquam proprium servum, quantumque sub alterius dominio ipse moram fecerit*: Concile provincial de Béziers, 6 mai 1255; - S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), vol. I, p. 336; - G de la THAUMASSIERE, *Coutumes locales du Berry*, Bourges, 1679, p. 142; P. GOLDMAN, *op. cit.* (voir n. 96), p. 3; pour une vision plus générale; - G. I. LANGMUIR, « Judei nostri and the beginning of

IX est appelé à protéger les communautés juives, en raison des persécutions dont ils furent victimes dans le royaume. En 1236, en réponse à une demande pressante provenant des juifs des régions de Poitiers et d'Angoulême victimes de persécutions violentes, Grégoire IX envoie aux archevêques de Bordeaux, aux évêques de Saintes, d'Angoulême et de Poitiers la bulle *Lacrymabilem*¹¹⁰. Cette bulle, à l'image de la constitution du *Sicut Iudei* promulguée dès 1122 et renouvelée par différents souverains pontifes, est un parfait exemple de la commisération papale envers le peuple témoin, commisération dont on ne retrouvera plus trace dans la missive de trois ans postérieure de Grégoire IX concernant le Talmud et qui inaugure la condamnation de la littérature rabbinique¹¹¹. D'ultérieures informations relatives aux juifs de Bourges sont réunies dans la chronique du passage des pastoureaux en 1251 à Bourges, durant lesquels furent perpétrés de nombreux massacres et les synagogues pillées et brûlées: *Deinde inverunt ad urbem Bituricam et tunc dux et princeps eorum...intravit synagogam Iudaeorum, destruxitque libros eorum et bona diripuit*¹¹². La localisation à Bourges de certains miracles qui impliquent des membres de la communauté juive serait à imputer, selon G. Dahan, au rayonnement de l'oeuvre de conversion opérée par les évêques Félix et Sulpice le Pieux, ainsi qu'aux missives papales¹¹³.

L'ensemble des considérations historiques qui précèdent, qui mettent en lumière un amalgame de données relatives aux hérésies, à l'importance grandissante de la politique royale, à l'essor des ordres mendiants, et enfin à la situation des juifs dans cette province, servira de base à la suite de notre analyse.

Capetian legislation », *Traditio*, 16, 1960, p. 203-239; - L. RABINOWITZ, *The Social Life of the Jews in Northern France*, Londres, 1938.

110. S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), vol. 1, p. 226-228: *Lachrymabilem Judeorum in regno Francie commorantium, et miseratione dignam recepimus questionem*.

111. Bulle du 5 septembre 1236, voir S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), 1933, vol. 1, p. 240. Deux autres bulles eurent une influence notable sur les relations entre les juifs et l'Église: il s'agit de la bulle de Clément IV, *Turbato corde*, du 26 juillet 1267, qui annexa le judaïsme au champ de l'Inquisition et de celle de Nicolas III, *Vineam Soreth* du 4 août 1278, qui institua la prédication forcée jusque dans les synagogues.

112. GUILLAUME de NANGIS, *Chronique*, éd. H. GERAUD, Paris, 1843, p. 436. *Guillaume de Bourges, Livre des Guerres du Seigneur*, G. DAHAN, éd., *op. cit.* (voir n. 31), p. 9, d'après *Normanniae nova chronica*, éd. A. CHÉRUÉL, Caen, 1851.

113. G. DAHAN, « Les juifs dans les miracles de Gautier de Coincy », *Archives Juives*, 16, 1980, p. 41-49; - IDEM., « Saints, démons et juifs », dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*, vol 36/2, 1988, p. 623.

II

FAÇADE OCCIDENTALE, STRUCTURE DES PORTAILS

Les oscillations entre deux pôles, le premier à caractère structurel, voire archéologique, le second purement iconographique, rendent compte de la complexité d'une présentation cloisonnée. Très rapidement, en effet, structure et iconographie se sont révélées indissociables et complémentaires. Nos recherches ont porté, dans un premier temps, sur la structure du soubassement, qui court horizontalement sur l'ensemble de la façade et se prolonge sur la face antérieure des six puissants contreforts. Il s'agissait de comprendre la nature des réaménagements, réels, comme l'écroulement de la tour nord en 1506, ou supposés par les historiens de l'art qui nous ont précédés dans l'étude de ce monument. Ces transformations, liées à un changement de parti architectural, révéleraient une conception des cinq portails en deux phases chronologiquement distinctes de plus de trois décennies. Nos premières objections à ces hypothétiques remaniements ont paradoxalement été de nature iconographique: si la structure continue du soubassement reprenait le parti de Notre-Dame d'Amiens, le développement d'un programme narratif « continu », indépendant des statues d'ébrasements, était difficilement compatible avec l'idée d'un découpage asymétrique, comme cela a été proposé.

Afin de réduire dans un premier temps les incohérences formelles et structurelles, j'ai tenté d'établir une filiation architecturale regroupant des monuments qui présentaient tous, à des degrés divers, les mêmes inadéquations, le même décalage que celui observé à Bourges, entre l'habillage architectural des ébrasements en oblique et la retombée des voussures (par exemple Saint-Pierre de Poitiers, Saint-Jean-Baptiste de Bazas, mais surtout des monuments espagnols Burgos, Burgo de Osma ou Sasamon). Ceci afin de mettre en évidence, à travers une « recension architecturale berruyère », la persistance d'usages architecturaux jusqu'alors attribués à des remaniements.

A. Façade occidentale: données archéologiques générales

Sous son aspect actuel, la façade occidentale est le résultat de très nombreux remaniements, de reconstructions, d'adjonctions, mais aussi de mutilations [fig. 7]. On retiendra surtout que la tour nord, ou tour de Beurre, a été reconstruite de 1508 à 1525, après son écroulement en 1506. À cette occasion, le portail Saint-Guillaume a été entièrement refait, ainsi qu'une partie du portail voisin, consacré à la Vierge. Un certain nombre de leurs

statues d'ébrasement avaient échappé au désastre. Elles furent remontées dans les superstructures de la nouvelle tour septentrionale, entre la première et la seconde galerie, où elles échappèrent au saccage de la cathédrale lors de l'occupation de la ville par les Huguenots en 1562. Elles viennent d'être déposées et sont aujourd'hui exposées dans l'église basse. Deux d'entre elles, deux prophètes ou patriarches reconnaissables à leur bonnet juif, sensiblement plus grandes que les huit autres, sont plus tardives. Parmi les statues de dimension inférieure, on identifie deux personnages couronnés, deux rois dont un, peut-être en allusion à une lignée royale vétérotestamentaire, arbore un nimbe; une matrone aux mains jointes, la cote serrée par une ceinture soutenant une aumônière, portant une coiffe à mentonnière; un apôtre imberbe, nimbé, et les pieds nus; un autre apôtre barbu qui désigne de sa main droite un objet mutilé; un prophète tenant un phylactère; un clerc vêtu d'une aube qui semble s'incliner vers un livre ouvert; et enfin un personnage juvénile sans nimbe qui, contrairement aux autres, était adossé à une colonnette [fig. 8-9-10-11]. L'étude de ces statues, d'une hauteur moyenne de 2m, à peine ébauchée par A. Boinet, reste à faire. Leur dépose récente facilitera cette tâche¹¹⁴.

À l'autre extrémité de la façade, au sud, un énorme massif, le pilier butant, épaula la tour sourde. Cette construction à étage remonte à la fin du XIII^e siècle, au moment où il fallut en outre renforcer le voûtement des travées occidentales. À cette époque déjà, une partie des baies percées dans les parties hautes de la façade avaient été obturées pour tenter d'en garantir la cohésion. À la fin du XIV^e siècle, une modification significative fut apportée au percement de sa partie centrale avec la construction du grand housteau, oeuvre de Guy de Dammartin. En mai 1562, le sac de la ville et de la cathédrale par les troupes du comte Montgomery, seigneur de Lorges, fut fatal à toute la zone des portails. Toutes les statues d'ébrasement furent abattues et par la suite détruites, de même que les figures des trumeaux. Celle de saint Ursin, très mutilée, subsiste peut-être dans une figure d'archevêque conservée au musée de Bourges. Les frises du soubassement furent en partie martelées, ainsi que les zones inférieures des tympans, en particulier celui du Jugement dernier¹¹⁵.

Pour tenter d'appréhender l'état de la façade à la fin du Moyen Âge, avant l'écroulement de la tour sud et les déprédations de 1562, il faut se reporter à l'image de la Présentation de la Vierge au Temple ajoutée aux Très Riches Heures du Duc de Berry par Jean Colombe [fig. 12]. Au folio 137r, en complément des célèbres miniatures des Frères Limbourg, c'est en effet la façade de Saint-Étienne de Bourges qui sert de cadre au récit¹¹⁶. Jean Colombe,

114. A. BOINET, « Les sculptures de la cathédrale de Bourges. Façade occidentale », *Revue de l'art chrétien*, 1er supplément, Paris, 1912, p. 125-130.

115. Nous citons sans conviction l'article d'O. CHRISTIN, « Iconographie de l'iconoclasme. À propos de la mutilation du portail de la cathédrale de Bourges (1562) », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 75, 1988, p. 50-53, qui ne nous semble pas correspondre à la réalité des faits.

116. Musée Condé, Chantilly, éd. facsimilé: J. LONGNON et R. CAZELLES, *Les très riches heures du Duc de Berry*, 1969, fol. 137r. Pour une autre vue de la ville de Bourges et de sa cathédrale, en arrière plan de la rencontre des trois morts et

qui était né à Bourges, n'a toutefois retenu que trois des cinq portails. Sa transcription se révèle donc parfois fantaisiste. Le socle de l'arcature du soubassement est ainsi garni d'une suite de médaillons qui relèvent de son imagination. On reconnaît toutefois distinctement la silhouette de la façade actuelle, avec le grand housteau fidèlement reproduit, les ébrasements des portails qui entament la base des contreforts, la galerie des statues d'ébrasement qui se prolongent sur la tête de ceux-ci, l'arcature continue du soubassement, et même le groupe du Christ-Juge, de la Vierge et de Jean disposés selon un schéma triangulaire autour de la rosace percée dans le gâble du portail central. En restituant par l'imagination les deux portails manquants et leur élévation murale correspondante, on obtient une image bien réelle du « beau frontispice » de Bourges, avant que les injures du temps et des hommes ne l'aient mutilé.

B. Structure des ébrasements

Avant l'écroulement de la tour nord, en 1506, un cycle historié se développait en frise continue sur toute la longueur de la façade, en ceinture médiane des ébrasements et de la tête des six contreforts, en écho des divisions spatiales internes de l'édifice [fig. 13]. L'emplacement retenu pour développer un cycle narratif, les écoinçons de l'arcature appliquée qui font office de table pour les statues d'ébrasement, est neuf, même si Bourges ne fait ici que prolonger sur toute la longueur de la façade un dispositif structurel mis en place à Notre-Dame de Paris, vers 1210-1215 déjà, au soubassement du portail du Couronnement de la Vierge [fig. 14-15]¹¹⁷. A Paris, d'autre part, à l'inverse de Bourges, les statues d'ébrasement sont toujours adossées à leur colonne. Du portail de la Vierge de Notre-Dame, on retiendra encore ce motif récurrent: l'alignement continu, en zigzag, à la base des voussures, d'une galerie de petits arcs en mitre. Cette galerie continue sera reprise à Bourges, au portail Saint-Ursin, mais aussi à Noyon et surtout à la façade occidentale de Notre-Dame de Reims [fig. 16-17]¹¹⁸. Sur ces deux points au moins, une dépendance de Bourges par rapport à Paris est donc incontestable, même si l'idée parisienne a été développée avec toutes ses conséquences: insersion d'un cycle narratif au lieu de simples figures grotesques dans les écoinçons de l'arcature du soubassement; extension de la galerie d'arcs en mitre disposés en zigzag sur la tête des contreforts; et surtout disparition de la colonne en appui dorsal des statues d'ébrasement placées directement devant un mur plat.

des trois vifs dans un cimetière, voir J.-Y. RIBAUT, « Une vue inédite de Bourges par Jean Colombe », *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry*, 72, 1983, p. 7-9.

117. W. SAUERLÄNDER, "Die kunstgeschichtliche Stellung der Westportale von Notre-Dame in Paris", *Marburger Jahrbuch*, 17, 1959, p. 28 et suiv.

118. Pour un survol général de l'architecture et de la sculpture du XIII^e siècle, incluant les exemples cités, W. SAUERLÄNDER, *La sculpture gothique en France 1140-1250*, Paris, 1972; - D. KIMPEL et R. SUKKALE, *L'architecture gothique en France, 1130-1270*, Paris 1990. Pour Noyon: C. SEYMOUR, *La cathédrale de Noyon au XII^e siècle*, Genève, 1975; - E. LEFEVRE-PONTALIS, « Histoire de la cathédrale de Noyon » dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, vol. 60, 1899, p. 457-490 et vol. 61, 1900, p. 124-172 et 283-300. Pour Reims, voir P. KURMANN, *La cathédrale de Reims*, Lausanne, 1987, 2 vols.

Dans la mesure où la conception d'ensemble de la zone des portails est antérieure à 1230 — à cette date le portail Saint-Ursin est probablement en place — on soulignera à sa juste valeur l'innovation berruyère.

En choisissant le parti d'un soubassement continu en forme d'estrade, l'architecte de Bourges en a donc tiré les conséquences logiques: l'élimination de la colonne au dos des statues d'ébrasement. Bourges paraît être en effet le premier monument d'envergure où cette obsession de la colonne a pris fin. Désormais, à moins que consciemment, comme à Notre-Dame de Reims ou de Dax, on ne veuille renouer avec une tradition périmée, les statues d'ébrasement sont simplement alignées au-devant d'un mur lisse, entre des colonnettes d'encadrement, sous un bandeau continu de petites coupes, de petites cloches, masquées sur le devant par une série d'arcs en mitre abritant une arcature trilobée. À Bourges, après avoir été adoptée au portail Saint-Ursin, la série des arcs en mitre fut remplacée, au portail Saint-Étienne déjà, par un alignement de baldaquins [fig. 18]¹¹⁹. Si Bourges paraît inaugurer l'idée de la statue d'ébrasement enfin libérée de sa colonne dorsale, des solutions voisines, antérieures à celles qu'imposeront Jean de Chelles et Pierre de Montreuil à partir de 1250, ont été expérimentées ailleurs, notamment aux portails latéraux de la façade de Noyon. Ici, par ailleurs, le soubassement n'est pas constitué d'une rangée d'arcatures, mais d'un alignement de quadrilobes sur fond plat tapissé de fleurs à quatre pétales. Ces quadrilobes, dont le décor a été soigneusement martelé à la Révolution, servait de cadre à un cycle narratif très riche où l'on reconnaît encore des scènes de la Genèse et de la vie du Christ [fig. 19-20-21].

La descendance architecturale berruyère, directe ou indirecte, est remarquable: Saint-Pierre de Poitiers [fig. 22-23-24-25]¹²⁰, le portail occidental du Puy-Notre-Dame¹²¹, Saint-Jean-Baptiste de Bazas [fig. 26-27]¹²², Sainte-Quitterie du Mas-d'Aire [fig. 28-29]¹²³, le portail royal de Saint-André de Bordeaux, Burgos, portail méridional du Sarmental et celui septentrional de la Coroneria [fig. 30]¹²⁴, mais aussi Leòn où, sur la façade occidentale, on

119. On relèvera toutefois l'utilisation de cette même galerie d'arcs en mitre pour séparer les registres du tympan du portail intermédiaire méridional de Bourges dédié à saint Étienne.

120. Y. BLOMME, « La construction de la cathédrale Saint-Pierre de Poitiers », *Bulletin monumental*, 152, 1994, p. 7-65; du même auteur, *Poitou gothique*, Paris, 1993; - F. JEANNEAU, « Restauration des portails occidentaux, cathédrale Saint-Pierre, Poitiers, Vienne », *Monumental; Restaurations récentes*, 17, 1997, p. 48-53.

121. R. CROZET, « Le Puy-Notre-Dame », *Congrès archéologiques de France*, 122, 1964, p. 374-300.

122. J. GARDELLES, « La cathédrale de Bazas », *Congrès archéologique de France; Bordelais et Bazadais*, 145, 1990, p. 21-37.

123. P. CANARD, « Le portail de l'église Sainte-Quitterie du Mas d'Aire-sur-l'Adour », *Bulletin de la Société de Borda*, 43, 1994, p. 57-64.

124. H. KARGE, *Die Kathedrale von Burgos und die spanische Architektur des 13. Jahrhunderts*, Berlin, 1989, en particulier p. 95-115. Trad. espagnole: H. KARGE, C. CORREDOR, *La catedral de Burgos y la arquitectura del siglo XIII en Francia y España*, Valladolid, 1995; voir également F. B. DEKNATEL, « The Thirteenth Century Gothic Sculpture of the Cathedral of Burgos and Leon », *Art Bulletin*, 17, 1935, p. 243-389; - A. FRANCO MATA, « Influence française dans la sculpture gothique des cathédrales de Burgos, Leòn et Tolède », *Studien zur Geschichte der europäischen Skulptur im 12./13.*

trouve comme à Bourges les statues d'ébrasement placées entre des colonnettes au-devant d'un mur plat, juchées toutefois, dans le sillage de Paris Nord et Sud, sur un soubassement constitué non pas d'une arcature, mais de socles biais formant une succession de ressauts [fig. 31]¹²⁵. Si l'on compare les ébrasements de Bourges à ceux des transepts de Paris, postérieurs dans leur conception de quelques deux décennies, on s'aperçoit aussitôt d'un changement d'esprit radical. Certes, le soubassement est toujours constitué d'une succession d'arcatures, en ressauts à Paris, en alignement continu à Bourges, mais à Bourges l'accent est porté sur une succession d'assises horizontales, alors qu'à Paris la continuité verticale est systématiquement privilégiée¹²⁶. Ainsi, les niches s'inscrivent dans le strict prolongement des moulures encadrant les voussures. Il en est de même des socles placés en biais des statues d'ébrasement. Le système parisien, repris à Notre-Dame de Strasbourg, à Rouen, et en général dans la plupart des portails de style rayonnant, se caractérise au premier coup d'oeil par la répétition de ces lignes verticales continues servant d'encadrement, de la pointe du portail au sommet des voussures, à la base des supports des statues d'ébrasement. C'est presque l'inverse de ce que l'on voit à Bourges et dans les monuments de sa descendance: Poitiers, Bazas, Burgos, etc. La fortune du nouveau parti de Bourges n'est certes pas aussi riche que celle des transepts de Paris; elle est néanmoins incontestable, en particulier en Aquitaine et en Espagne, et peut-être aussi à la façade occidentale de la cathédrale voisine d'Auxerre. Dans cette optique, il convient de faire une place à part à une solution à bien des égards originale, celle du portail sud, le seul qui soit du XIII^e siècle sur toute son élévation, de la façade occidentale de la cathédrale Saint-Étienne d'Auxerre. Le très haut soubassement historié qui occupe à lui seul plus de la moitié de la hauteur de l'ébrasement servait de socle, comme à Bourges, à six statues dépourvues de colonne dorsale [fig. 32]¹²⁷. Celles-ci n'étaient toutefois pas simplement séparées les unes des autres par des colonnettes, mais placées sous trois arcatures trilobées formant un alignement de niches plates. Mais comme à Bourges, et à l'inverse de Paris nord et sud, l'architecte a privilégié un double accent horizontal: d'une part grâce à l'épaisse moulure continue du socle, d'autre part grâce au bandeau horizontal continu qui sert d'assise aux trois voussures. À quelques détails près, ce même parti fut reproduit au portail nord. Dans ce monument, contrairement à Bourges et aux édifices de sa descendance, on n'observe pas le moindre décalage entre la retombée des voussures et les trois niches où devaient se loger les statues d'ébrasement. Celles-ci se situent dans leur exact prolongement, sans que toutefois ne soit introduit, comme aux transepts de Paris, un élément de liaison: la moulure ininterrompue courant du

Jahrhundert, Frankfurt am Main, Liebighaus, 1994, p. 321-333; - R. BRANNER, « The Movements of Gothic Architects between France and Spain in the Early XIIIth Century », dans *Actes du XIX^e congrès international d'Histoire de l'art*, Paris, 1958, p. 44-48.

125. Pour Leòn, on consultera M. VALDES éd., *Una historia arquitectonica de la catedral de Leòn*, Leòn, 1994; - P. KURMANN, « Französischer als Frankreich: Zur Architektur und Skulptur der Kathedrale von Leòn », dans *Gotische Architektur in Spanien, La arquitectura gòtica en Espana*, Akten des Kolloquiums der Carl Justi-Vereinigung und des Kunstgeschichtlichen Seminars der Universität Göttingen, éd. Ch. FREIGANG, 1999, p. 107-117.

126. D. KIMPEL, *Die Querhausarme von Notre-Dame zu Paris und ihre Skulpturen*, Diss. Bonn, 1971.

127. Les travaux de la façade occidentale, érigée devant la nef romane, ont débuté probablement dans les années 1230. Pour la façade et la datation des diverses étapes, voir U. QUEDNAU, *Die Westportale der Kathedrale von Auxerre*, Wiesbaden, 1979.

sommet des voussures à la base du soubassement. Sur tous ces points, Saint-Étienne d'Auxerre prend ainsi le contre-pied de Paris, sans pour autant s'inscrire dans la lignée de Bourges. Cette solution que l'on pourrait qualifier d'intermédiaire semble toutefois ne pas être totalement étrangère à celle de la grande cathédrale berruyère.

Le parti parisien inauguré au portail du cloître, à l'extrémité du bras nord du transept, avec ses statues d'ébrasement installées dans des niches supportées par de hautes bases placées en biais, privilégie les accents verticaux. Il implique donc que dans le prolongement des voussures on ait un nombre égal de statues d'ébrasement. Or ce n'est le cas ni à Bourges, ni dans la plupart des monuments de sa descendance. À quelque moment que ce soit, on observe toujours un décalage plus ou moins prononcé entre le nombre des voussures et celui des statues d'ébrasement, comme par exemple à Saint-Pierre de Poitiers [fig. 22]¹²⁸. On observe également une volonté délibérée de maintenir une continuité horizontale au niveau des ébrasements et de leurs prolongements latéraux. À Notre-Dame de Reims, la galerie en zigzag s'interpose également entre les voussures et les ébrasements mais le nombre de ces petits arcs, dix au total dans l'ébrasement septentrional du portail central, ne correspond ni à celui des voussures (5), ni à celui des statues d'ébrasement (4)¹²⁹.

Ces innovations, au niveau de la conception même du portail, s'inscrivent dans un contexte plus large, celui de son intégration dans la structure générale de la façade, profonde d'une travée. De ce point de vue, Bourges s'insère dans une tradition, celle des portails-porches, qui est celle de Notre-Dame de Laon, de Notre-Dame de Chartres, portails des transepts Sud et Nord, et surtout d'Amiens, de Saint-Jean-des-Vignes à Soissons, mais aussi de Reims, tradition qui se caractérise, en opposition à la manière de faire de Saint-Denis, de Senlis, de Mantes, de Sens ou de Paris Ouest, par une volonté de projeter en avant du mur de façade, au besoin par l'adjonction d'un véritable porche, tout ou partie des ébrasements et des voussures, celles-ci étant surmontées de gâbles massifs, ajourés et ornés de redents¹³⁰. Ces derniers servent à masquer l'espace créé entre le mur de façade contre lequel est plaqué le tympan et l'extrémité extérieure des rouleaux d'archivoltes projetés en avant du mur. À Notre-Dame d'Amiens et à Saint-Étienne de Bourges, ébrasements et voussures se prolongent ainsi jusqu'à la tête des contreforts très largement saillants. Ceux-ci, ils sont six à Bourges, tendent d'ailleurs à disparaître sous un habillage plastique et architectural, rendu plus difficile à Saint-Étienne par la présence de cinq portails. La division de cette façade, reflet fidèle de l'agencement interne, est le résultat d'un plan complexe qui débute à

128. Y. BLOMME, *op. cit.* (voir n. 120), 1994, p. 47-52, attribue ce décalage à deux campagnes de constructions distinctes, les piédroits, appartenant à un parti plus régional, s'inscrivent dans la sixième campagne, et les voussures, les tympans et le couronnement des portails à une septième campagne, marquée par une esthétique étrangère à la région, les réalisations royales de 1240-1250.

129. P. KURMANN, *La cathédrale de Reims*, Lausanne, 1987, vol. 2, pl. 8.

130. Pour une typologie des façades gothiques, on consultera, sans qu'il soit fait mention de Bourges, P. KURMANN, *La cathédrale Saint-Étienne de Meaux: étude architecturale*, Genève, 1971; - IDEM, *La cathédrale de Reims*, 1987, vol. I, p. 130-160.

l'intérieur de l'édifice. Lors de la pose des fondations des piliers de la nef, les piliers intermédiaires ont suivi les murs extérieurs, mais les grandes piles ont été rapprochées progressivement, cela afin de réduire la largeur du vaisseau central d'est en ouest, et donc de permettre le rétrécissement de l'ouverture du portail central et le repositionnement des contreforts qui le flanquent. Les contreforts intermédiaires ont à leur tour été déplacés vers le centre, décalés par rapport aux axes des piliers, modifiant légèrement l'adéquation entre la largeur des travées intérieures et l'ouverture des portails. Les portails intermédiaires, celui de la Vierge et de saint Étienne sont donc réduits par rapport aux portails latéraux, ceux-ci étant destinés à soutenir les deux tours. Ce déportement des contreforts intermédiaires par rapport aux ébrasements des portails a été masqué par de lourds gâbles dont les rampants se rejoignent, légèrement désaxés, sur la face antérieure de ces mêmes contreforts.

C. Hypothèse de R. Branner

Les portails ne sont donc plus simplement logés entre les contreforts, comme à Amiens, mais à l'intérieur de ceux-ci, dont ils entaillent la base. Ce curieux parti, qui n'aura pas de suite, pourrait être original et ne pas être, comme le supposent R. Branner, et à sa suite T. Bayard, uniquement la conséquence d'une modification du projet primitif, qui prévoyait des ébrasements moins ouverts, et donc moins larges qu'aujourd'hui. Cette hypothèse est fondée sur la différence entre les angles formés par l'ébrasement nord de la porte Saint-Ursin et par l'ébrasement sud de la porte Saint-Étienne, qui ne correspondent pas à ceux formés par la maçonnerie sus-jacente¹³¹. Ces modifications, auraient été opérées, selon ces deux auteurs, au moment de la mise en place des statues. Primitivement, les portails auraient trouvé place, comme à Poitiers, et précédemment à Notre-Dame d'Amiens, entre les contreforts. Saint-Étienne de Bourges opte en cela pour une solution entièrement nouvelle: en effet, les ébrasements des portails entaillent et époussent l'épaisseur du contrefort afin de réduire sensiblement la largeur de leur tête, ce qui avait déjà été fait dans une moindre mesure à Notre-Dame de Laon. À Amiens, afin d'éviter de les entailler, l'extrémité extérieure de l'ébrasement qui vient buter contre le contrefort en suit ensuite le contour, ce qui génère en avant des six premières voussures une arche formant porche, modifiant également la disposition des voussures séparées par des bandes plates¹³². À Poitiers, on adopte une solution de « sécurité »: les arcatures sont placées sur la face antérieure, très large, de ces contreforts, tout comme à Saint-Jean-Baptiste de Bazas, l'habillage actuel de la

131. R. BRANNER, *op. cit.* (voir n. 28), p. 138-139, en particulier note 1. R. Branner tente en effet de démontrer que l'ébrasement de la porte de Saint-Ursin a été retillé lors de l'insertion du programme sculpté. Il opte pour un achèvement préalable du cadre architectural, les ébrasements, les piedroits, les archivoltas et les gâbles ayant été édifiés et transformés postérieurement, vers 1255, pour recevoir les statues. À son sens, seules les arcades aveugles au niveau du sol datent de la première phase des travaux. Les modifications des années 1255 auraient ainsi compris le réaménagement de ces arcades, expliquant ainsi les raisons de l'apparent désordre du programme sculpté. Voir également T. BAYARD, « The Thirteenth Century Modifications in the West Portals of the Bourges Cathedral », *Journal of the Soc. of Arch. Hist.*, 34, 1975, p. 215.

132. Ce même parti a été adopté à Soissons, sur la façade occidentale, où le coffrage du porche protège toutefois les contreforts: D. SANDRON, *La cathédrale de Soissons*, Paris, 1998, p. 113.

tête des contreforts projetés en avant ne datant que de la fin du Moyen-Âge. À Notre-Dame de Reims, le problème ne s'est pas posé puisqu'à l'exemple de Paris nord et sud le niveau des portails traités en paravent a été projeté très en avant des contreforts, restés de ce fait indemnes des échancrures de Bourges. Reims reprend donc en partie seulement la solution berruyère, débarrassée de ses inconvénients¹³³. À Bourges, ces contreforts ont été consolidés au cours des siècles, on ne peut dès lors tirer de conclusions de l'examen superficiel de leur maçonnerie.

Au lieu du double registre de quadrilobes du soubassement d'Amiens, des médaillons du portail central de Paris, l'architecte de la façade occidentale de Bourges a choisi pour cadre d'un cycle historié de grande envergure les écoinçons d'une galerie d'arcatures appliquées [fig. 33]. À Paris, au soubassement du portail du Couronnement de la Vierge, à la différence de Bourges, mais comme ensuite à Saint-Pierre de Poitiers, au Puy-Notre-Dame, à Saint-Jean-Baptiste de Bazas et dans les monuments espagnols dans sa « descendance », les écoinçons de l'arcature ne servent pas de cadre à un cycle narratif continu. Ils ne contiennent que des figures isolées ou de simples décors végétaux. Sasamón déroge toutefois à cette règle en insérant dans les écoinçons du soubassement du portail méridional une série de scènes narratives isolées, qui jouxtent avec des décors végétaux et héraldiques : une *Majestas domini* précède, sur l'ébrasement gauche du portail, une Vierge à l'enfant et une curieuse illustration de l'incrédulité de saint Thomas au moment de son Assomption, avec l'envoi de sa ceinture [fig. 34-35-36]. L'exemple de la trame narrative continue du soubassement berruyer, isolé, restera sans suite, sinon au portail nord de San Pedro de Vitoria, où quelques scènes du début de la Genèse garnissent les écoinçons du soubassement du portail sud. Ce soubassement est constitué de deux modules lapidaires de deux arcs qui s'interrompent toutefois, à l'inverse de Saint-Étienne où cette scission s'opère à mi-arc, sur leur côté longitudinal comme à Paris [fig. 37-38]¹³⁴.

L'idée de l'arcature appliquée, en soubassement continu, comme socle des statues d'ébrasement est, nous l'avons souligné, parisienne. L'idée de la prolonger sur la tête des contreforts est peut-être venue d'Amiens, de sa trame de quadrilobes disposés sur deux registres englobant comme une tenture l'extrémité des contreforts et le soubassement des ébrasements. Cette volonté de mettre en évidence une continuité horizontale, soulignée à Amiens par la reprise d'un motif « dépassé », celui des baldaquins accrochés à la

133. voir n. 130.

134. Cette même arcature appliquée, ornée de motifs décoratifs, vient s'accoler à la façade sur le côté longitudinal d'un module à Paris, à Burgos, à Bazas, à la Porte royale de la cathédrale de Bordeaux, à Saint-Macaire, à Notre-Dame de la Couture au Mans, au Mas d'Aire, enfin à San Pedro de Vitoria, M. SOLEDAD DE SILVA Y VERASTAGUI, *Iconografía Gótica en Alava*, Vitoria, 1987, p. 29 et 43; - L. LAHOZ, « Algunas consideraciones sobre la escultura monumental gótica en Alava », *Goya*, 246, 1995, p. 355-359 (au sujet de l'iconographie de ce cycle, voir infra, chap. VIII). À Saint-Pierre de Poitiers, les deux systèmes coexistent: la jonction contre la façade s'opère sur le côté longitudinal du module alors que l'arcature s'interrompt à mi-arc lorsqu'elle vient buter contre les tours sud et nord. Le seul monument dont l'arcature appliquée présente une scission à mi-arc contre la façade comme à Bourges se trouve en Espagne, à Sasamón, à trente kilomètres à l'ouest de Burgos.

colonne¹³⁵, est également reprise à Bourges, mais cette fois au niveau de la base des voussures, avec l'introduction de la galerie en zigzag déjà signalée, et au niveau des gâbles, qui ici se rejoignent directement à leur base sur la face antérieure des contreforts. C'est cet effet qu'avait également recherché l'architecte Guy Libergié à la façade de Saint-Nicaise de Reims, vers 1231, mais en dissociant complètement la « galerie » des portails, traités en porche, du mur de façade¹³⁶. C'est surtout l'effet obtenu aux façades des transepts de Notre-Dame de Paris, au nord comme au sud, le portail et les faux portails qui l'encadrent faisant office de paravents au-devant du mur.

Comme l'avaient déjà noté R. Branner et T. Bayard, on observe à Bourges un décalage gênant, voire désagréable, entre l'habillage architectural des ébrasements en oblique et la retombée des voussures. Alors que les portails latéraux comportent quatre voussures et le portail central six, leurs ébrasements ne présentent respectivement que trois espaces et demi et cinq espaces et demi, c'est à dire, pour le portail central, deux modules lapidaires et demi pour y loger des statues [fig. 39]. Au sommet des soubassements, cette asymétrie est encore plus manifeste. Les portails latéraux sont habillés de trois arcatures et demi, le portail central de cinq arcatures et demi, les demi-arcatures à leurs jonctions avec les piedroits étant elles-mêmes coupées irrégulièrement. Dans ces conditions, on comprend sans peine que l'architecte ait définitivement renoncé à maintenir une colonne derrière ces statues d'ébrasement. Leur présence aurait encore contribué à cette impression de déséquilibre. À Bourges, ces décalages sont plus ou moins prononcés, d'un portail à l'autre, mais c'est surtout au portail Saint-Ursin, le plus ancien, qu'ils sont le plus immédiatement perceptibles [fig. 16-40]. Aux portails Saint-Ursin et Saint-Étienne, ils étaient déjà prévus au moment où furent sculptés les tympans. En effet, à droite et à gauche de leur registre inférieur, un large bloc dépourvu de toute ornementation sert d'appui au-dessus des piedroits aux derniers arcs ou baldaquins destinés à abriter les premières statues d'ébrasement, à l'angle des ébrasements et des piedroits. Le bloc aniconique du portail Saint-Ursin est en retrait par rapport à l'arcature qui vient s'y appuyer. En revanche, au portail Saint-Étienne, le baldaquin intérieur, rétréci par rapport aux trois autres, n'en cache que la moitié. Cet effet disgracieux a pratiquement été supprimé au portail central. Aux extrémités du linteau ne subsiste qu'une mince bande libre de toute ornementation, assimilée à une mince bordure latérale.

À Bourges, ces décalages se développent toujours en se creusant de la tête des contreforts vers les piedroits. À la retombée de la voussure extérieure, même au portail Saint-Ursin, le baldaquin se situe dans son prolongement. Au portail Saint-Ursin, le décalage est si rapide et si prononcé que la troisième voussure retombe déjà à l'intersection des deuxième et

135. L'accès aux échafaudages du portail central nous a permis de constater que ces baldaquins ont été parfois très profondément entaillés pour que la colonne puisse s'y insérer.

136. M. BIDEAULT et C. LAUTIER, « Saint-Nicaise de Reims: chronologie et nouvelles remarques sur l'architecture », *Bulletin Monumental*, 135, 1977, p. 295-330.

troisième petits gâbles abritant l'alignement des trilobes qui dominaient les statues d'ébrasement. À la hauteur du piedroit, les voussures intérieures sont en retrait par rapport au couronnement rétréci de la première statue d'ébrasement. Au portail Saint-Étienne, légèrement postérieur au précédent, ces décalages sont beaucoup plus discrets: à peu de chose près, voussures et baldaquins coïncident, les colonnettes d'encadrement des statues d'ébrasement se trouvant à leur tour presque dans le prolongement des moulures qui séparent les différents cordons figurés de l'archivolte. Ce n'est qu'au niveau de la voussure intérieure, très amoindrie, que l'on observe entre elle et son baldaquin une hésitation de pose [fig. 18]. Apparemment, lorsque le tympan fut sculpté, on prévoyait un plus net décalage, d'une amplitude voisine à celle du portail Saint-Ursin. Ces corrections en cours de pose pourraient expliquer qu'une partie des extrémités laissées vides du registre inférieur du tympan soient aujourd'hui encore si visibles.

Ces décalages sont à nouveau très accusés au portail central qui comprend six et non plus quatre voussures. Ils ne sont que peu perceptibles à l'extérieur, au niveau des deux dernières voussures: les colonnettes d'encadrement à l'étage des statues d'ébrasement sont légèrement déplacées vers la droite et ne se trouvent donc plus à la retombée exacte des cordons de feuillage intercalés entre les voussures figurées [fig. 39]. Au-delà, le décalage s'accroît et devient de plus en plus perceptible à mesure que l'on s'approche du tympan. Les baldaquins et les colonnettes d'encadrement sont ainsi de plus en plus décalés vers la droite. En amincissant le dernier baldaquin, on a pourtant réussi à le placer artificiellement à la retombée de la voussure intérieure. Ce rattrapage n'a toutefois eu aucun effet sur l'implantation de l'ultime colonnette d'encadrement, complètement décalée vers la droite par rapport à la voussure interne.

On ne dira mot du portail de la Vierge, complètement remanié au début du XVI^e siècle, même si ces décalages y subsistent, la structure des ébrasements avec leurs baldaquins et leurs colonnettes d'encadrement ayant été conservés.

À Poitiers, au portail central de la cathédrale Saint-Pierre, ces décalages vont en sens inverse, de l'intérieur vers l'extérieur de l'ébrasement. Ces décalages sont moins prononcés aux portails latéraux. Il en est de même à la « Porte royale » de la cathédrale Saint-André de Bordeaux, qui s'ouvre au nord de la quatrième travée de la nef, où à quatre voussures correspondent cinq statues d'ébrasement [fig. 22], dressées contre une colonne couronnée par un chapiteau faisant corps avec le dais, les deux dernières, à l'extérieur, formant tant bien que mal un couple à la retombée de l'ultime voussure¹³⁷. À la cathédrale de Burgos,

137. J. GARDELLES, *La cathédrale Saint-André de Bordeaux: sa place dans l'évolution de l'architecture et de la sculpture*, Bordeaux, 1963, p. 141-171. Cet auteur attribue initialement ces décalages à un changement de parti, qui prévoyait un portail plus profond avec une série supplémentaire d'images. Mais il propose également de les interpréter d'une autre manière, *Ibid.*, p. 143: « En fait, ces irrégularités peuvent être interprétées d'une autre manière et considérées simplement comme le

au portail de la Coroneria, ces décalages vont dans les deux sens, les deux statues des ébrasements se situant à la retombée de trois voussures. À la cathédrale de Burgos, l'absence de baldaquin a permis d'atténuer le déséquilibre visuel qu'engendre ce choix très singulier [fig. 30]. Au portail du Sarmental, une simple arcature continue remplace également les baldaquins. Si la statue d'ébrasement extérieure se situe à la retombée de la troisième voussure, la statue intérieure est fortement repoussée vers la porte, en avant de la seconde voussure, la troisième, à la jonction de l'ébrasement et du piédroit ne débouchant plus que sur la première colonnette d'encadrement [fig. 41].

Le parti adapté au portail sud de la cathédrale de Burgo de Osma, parti typologiquement très proche de celui de Bourges est à cet égard très révélateur [fig. 42-43]¹³⁸. Comme à Bourges, l'arcature trilobée du soubassement, solidaire du mur de l'ébrasement comme à Poitiers, vient buter contre les piedroits où l'on passe à cet endroit comme à Bourges à un module réduit de moitié. Cet artifice permet un allongement de l'entablement où deux statues d'ébrasement seulement ont trouvé place: la Vierge et l'Archange Gabriel à gauche et Moïse en retrait; Salomon et la reine de Saba à droite avec Judith et son glaive en pendant de Moïse. Comme au portail Saint-Ursin de Bourges, une galerie d'arcs en mitre court au-dessus des statues d'ébrasement, en leur servant de couronnement. Ce motif est répété au portail de San Miguel, à Burgo de Osma même [fig. 44]. À la cathédrale, aux trois voussures du portail, ne correspondent plus que deux statues d'ébrasement. C'était le cas également à Burgos, la troisième, comme à Burgos aussi, venant prendre place sur le retour droit de l'entablement, au-dessous de la voussure d'encadrement extérieure constituée d'un simple cordon végétal¹³⁹.

Au portail central sud du portail de Leòn, vers 1260-65, le décalage est à nouveau très prononcé, en dépit ici encore de la reprise parisienne du socle biais pour les six statues d'ébrasement [fig. 45]. Comme à Poitiers, ce décalage se développe du centre vers l'extérieur, à l'inverse de ce que nous avons constaté à Bourges. Il en va de même aux portails latéraux méridionaux. En Espagne, où jusqu'à la fin du XIIIe siècle on a hésité entre les décalages de Bourges et le strict alignement vertical parisien, une solution moyenne, curieuse et élégante, a été mise en oeuvre au « portail peint » de la Collégiale Santa Maria la Major de Toro. Aux six voussures augmentées d'une septième occupée par un Jugement dernier atypique, correspondent deux fois trois figures d'ébrasement, logées sous de vastes baldaquins qui occupent la largeur de deux voussures, dispositif inspiré de celui de la porte du cloître de la cathédrale de Burgos [fig. 46].

résultat d'hésitations ou de modifications de détail, soit en cours d'exécution, soit au cours de la pose ». Il rejoint en cela notre hypothèse, mise en évidence par la « filiation berruyère ».

138. J. ARRANZ, *La catedral de Burgo de Osma*, Burgo de Osma 1981.

139. Bref aperçu dans: J. SUREDA PONS (éd.), *La Espana Gotica*, t. 9, (Castilla y Leon, I), Madrid, 1987, p. 113-114 et p. 340-47, fig. 26.

Pour ce qui touche à cet aspect des ébrasements, à la perpétuation de ces décalages gênants entre le niveau des voussures et celui de l'encadrement des statues d'ébrasement, 1223, date de la pose de la première pierre de la cathédrale Saint-Jean-Baptiste de Bazas pourrait être un point de repère. Bazas, évêché de la province épiscopale d'Auch, l'ancienne *Novempopulania*, faisait partie des territoires aquitains où l'archevêque de Bourges revendiquait la primature. Ces décalages ont rapidement paru disgracieux. À Bazas, ils ont été éliminés. Les cinq statues d'ébrasement, avec leurs baldaquins, se dressaient à l'exacte retombée des cinq voussures, les colonnettes d'encadrement, avec leur chapiteau, se situant à leur tour juste au-dessous des nervures d'encadrement. Mais ce parti, même corrigé, adopté à la façade occidentale, là où précisément débutèrent les travaux, est de toute évidence inspiré de celui de Bourges. Comme les deux portails dits du Sarmental, et de la Coroneria de la cathédrale de Burgos dérivent clairement eux-aussi du précédent berruyer, on ne peut sans raison rajeunir ces deux portes castillanes. Le portail du croisillon sud du transept, la porte du Sarmental, date des années 1235 déjà, celle de la Coroneria au nord étant de peu postérieure¹⁴⁰.

À la façade occidentale de la cathédrale de Léon, fruit d'une combinaison du parti de Bourges et de celui des transepts de Notre-Dame de Paris, avec aux soubassements l'adjonction significative de socles biais pour les statues d'ébrasement, ces décalages subsistent, mais ils ont été fortement atténués, en réaction sans doute contre les excès de Burgos. C'est cette même atténuation que l'on observe encore au portail sud, aujourd'hui réduit à son simple cadre architectural, de la cathédrale de Bayonne [fig. 47]. Tous les portails espagnols qui peu ou prou s'inscrivent dans la lignée de Saint-Étienne de Bourges présentent cette caractéristique commune: un léger ou un très net décalage entre la retombée des voussures, le couronnement et le nombre des statues d'ébrasement. Celles-ci ne se situent jamais dans leur prolongement. Et comme à Bourges, elles sont toujours placées entre des colonnettes, au-devant d'un mur lisse, portées sur une galerie d'arcatures formant socle ou bahut. Ceci est immédiatement perceptible à Poitiers, où les statues d'ébrasement ne furent jamais réalisées, ainsi qu'à la porte « royale » de la cathédrale Saint-André de Bordeaux. À Poitiers, pour quatre voussures on a cinq baldaquins, comme à Bordeaux où sous quatre voussures on trouve, nous l'avons vu, un double alignement de cinq statues d'ébrasement. Ce phénomène est plus sensible encore, presque caricatural à Burgos, où, à l'inverse, au portail de la Coroneria, deux statues seulement ont trouvé place aux ébrasements, à la retombée de trois voussures. À l'autre extrémité du transept, au portail du Sarmental, on observe le même phénomène. On notera toutefois qu'à la cathédrale de Poitiers, l'arcature continue servant de soubassement est désormais solidaire du mur contre lequel elle s'applique. Il ne s'agit donc plus d'une arcature appliquée comme à Bourges. Il en va de même des bases et des chapiteaux des frêles colonnettes d'encadrement, qui elles sont en délit.

140. H. KARGE, *op. cit.* (voir n. 124), 1989, p. 74-77.

Saint-Pierre de Poitiers et Saint-André de Bordeaux offrent de plus une caractéristique notable, celle d'un changement de rythme de la largeur des arcatures sur la face antérieure des contreforts, comparable à celui observé à Saint-Étienne de Bourges [fig. 23-48-49].

Ainsi, alors que presque partout, dans la seconde partie du treizième siècle, s'impose le modèle parisien, que ce soit à la façade occidentale de la cathédrale de Notre-Dame de Strasbourg ou au transept de celle de Rouen, on ne peut être que très étonné de la fortune et de la persistance de la solution « archaïque » de Bourges, filiation observée dans les trois provinces épiscopales de l'antique Aquitaine et dans le nord de l'Espagne, jusqu'au début du XIVe siècle.

Le portail central de la façade de Bourges, que nous datons des années 1237-1240, paraît en outre inaugurer une nouvelle formule ornementale: celle qui consiste à séparer les rouleaux d'archivoltes dont les voussours sont ornés de figures par des cordons ornementaux de feuillage. À Bourges, ces cordons végétaux sont en forme de boudins, à l'image des guirlandes antiques [fig. 39]. Aucun portail « français » antérieur à 1250 ne présente cette particularité¹⁴¹. En revanche, les monuments qui sont dans la descendance de Bourges: le portail de Poitiers, le portail central de Bazas, le « portail royal » de la cathédrale de Bordeaux, mais aussi Notre-Dame de Reims, ont suivis cet exemple. À Saint-Pierre de Poitiers et à Saint-Jean-Baptiste de Bazas, comme à Bourges, seul le portail central est doté de ces adjonctions végétales. On retiendra enfin une citation discrète de ce motif au portail occidental de la cathédrale de Strasbourg, en écho peut-être de Notre-Dame de Reims. Leur présence précoce au Bergsportaal de Saint-Servais de Maastricht est une anomalie, d'autant que ces bandeaux végétaux surmontent des statues d'ébrasement elles-aussi décalées par rapport à la retombée des voussures¹⁴². Ces encadrements végétaux sont absents au portail des transepts de Notre-Dame de Paris, et, par voie de conséquence, sur tous les monuments qui s'inscrivent dans leur sillage. En Espagne, où le parti de Bourges est dominant, ces encadrements végétaux se retrouvent partout aux portails de la cathédrale de Léon. À Burgos en revanche, ils sont complètement absents aux deux portails du Sarmental et de la Coroneria, mais bien présents au portail du cloître, vers 1265. On les retrouve enfin au portail nord de la cathédrale d'Avilà, vers 1280-1290.

141. On peut toutefois citer le portail du bras nord du transept de l'église Saint-Thibault-en-Aixois où la voussure intermédiaire est composée de motifs végétaux stylisés. Ces trois rouleaux d'archivolte retombent sur deux baldaquins qui surmontent les deux statues d'ébrasement. Le soubassement est constitué de deux modules lapidaires placés de part et d'autre de l'ébrasement, modules qui se rapprochent de ceux de Vitoria. Voir W. SAUERLÄNDER, *op. cit.* (voir n. 118), fig. 288.

142. Pour ce portail, voir E. de JONG et al., « Ein Studie over het Bergsportaal van de sint Servaaskerk te Maastricht », *Publications de la société historique et archéologique du Limbourg*, 113, 1977, p. 35-192; - P. WILLIAMSON, *Gothic Sculpture 1140-1300*, Yale University Press, 1995, p. 72, 271, pl. 108.

III

PORTAILS ET FAÇADE : DESCRIPTION ET INTERPRÉTATION

ICONOGRAPHIQUE

Avant d'aborder plus précisément l'analyse du soubassement, nous allons dresser le portrait général de la façade, et donc des thèmes iconographiques qu'il souligne sur toute sa largeur. Cette description inclut les tympans et les voussures des cinq portails occidentaux. Nous commencerons par le portail latéral à l'extrémité méridionale de la façade, celui de Saint-Ursin (A), réputé le plus ancien. Son voisin immédiat, le portail Saint-Étienne (C), est à peine postérieur. À l'extrémité opposée, au nord, le portail Saint Guillaume a été entièrement refait (B). Nous en tiendrons néanmoins compte car les sculpteurs du seizième siècle ont probablement reproduit une partie du programme original. Le portail de la Vierge (D) qui fait pendant à celui de Saint-Étienne, à gauche du portail central consacré au Jugement dernier (E), a lui aussi été victime de sérieux remaniements (Schéma 1).

A. Portail Saint-Ursin (A)

Le tympan du portail extérieur sud, consacré à la vie de saint Ursin, est le plus « ancien » de la façade occidentale, suivant une chronologie qui reste à définir [fig. 50]. Il a été sculpté aux alentours de 1225-1230, dans un style dit « de transition », à plis tubulaires, dont les manifestations se situent entre celles du Muldenfaltentstil, le style à larges plis vallonnés des années 1200, et celles du style « proprement gothique », à plis profonds et anguleux, formant parfois des becs évidés en cuvettes. C'est ce dernier style qui triomphe à Bourges sur le jubé, en place dès 1237, et au portail contemporain du Jugement dernier. Ce style, que l'on considérait encore récemment comme une création parisienne des années 1240 devrait donc être reporté dans la décennie antérieure, bien avant que ne soient mises en place les statues d'apôtres les plus anciennes de la Sainte-Chapelle¹⁴³. Le Christ-Juge de la façade occidentale de Notre-Dame de Paris, l'ange à la lance qui est à sa droite et le fragment gauche du registre de la résurrection, aujourd'hui au Musée de Cluny, pourraient appartenir à cette phase précoce, le reste du portail ayant été sculpté dans le style tubulaire présent à Bourges aux portails Saint-Ursin et Saint-Étienne. À Paris, la coexistence de ces deux styles au sein d'un même portail pourrait plaider en faveur de la thèse de la contemporanéité de ces deux expressions artistiques, tout comme à Bourges puisque

143. Au sujet de la datation des apôtres de la Sainte-Chapelle, voir l'article récent de A. WEBER, « Les grandes et les petites statues d'apôtres de la Sainte-Chapelle de Paris, Hypothèse de datation et d'interprétation », *Bulletin Monumental*, 155, 1997, p. 81-101.

certaines scènes sont caractéristiques de ce style anguleux, en becs évidés, alors que domine généralement le style tubulaire. Une analyse de l'édifice religieux, illustration de la façade de la première cathédrale de Bourges, figurant au registre médian du tympan dédié à Saint-Ursin, nous a permis d'arriver aux mêmes conclusions [fig. 51]¹⁴⁴.

Le récit débute au registre inférieur, à droite et se lit donc de droite à gauche [fig. 50]. Il suit résolument le récit relaté dans la *Vita sancti Ursini*: des différentes versions de la légende hagiographique, le concepteur du tympan aura donc retenu celle qui privilégie le thème de l'apostolicité du premier évêque de Bourges: *discipulus Ursinus, Biturigae urbis primus fuit episcopus, qui a sanctis apostolis ab urbe Roma, cum pretiosissimo protomartyris Christi Stephani sanguine...Evangelii semina sparsurus Galliis directus fuisset, Biturigensium fines ingressus est*¹⁴⁵. Dans l'enceinte de Rome, Ursin et son compagnon Just reçoivent directement de Pierre l'ordre de se mettre en route pour le Berry¹⁴⁶. L'Apôtre, nimbé, sa clef à la main, trône sur une cathèdre, alors que les deux missionnaires sont agenouillés devant lui, les mains jointes. Ursin, déjà doté de sa mitre épiscopale et du pallium des archevêques, fait allégeance au prince des apôtres avec une emphase qui n'a rien de fortuit. À gauche, Ursin et Just se sont mis en route, le premier arbore l'ensemble de ses insignes épiscopaux, mitre, pallium, chappe, manipule, mais avec un simple bourdon à la main. On le voit ensuite ensevelir son compagnon, mort près de Chambon, dont l'âme est aussitôt ravie au ciel par des anges. Ursin pénètre enfin dans la cité de Bourges, en pendant de celle de Rome, tenant cette fois dans la main non plus un simple livre, mais le coffret contenant les reliques d'Étienne. Ayant troqué son bâton de pèlerin contre une crosse, il s'adresse au peuple à qui il prêche la bonne parole. Parmi ses treize auditeurs, on reconnaît un chevalier intrigué par la teneur du discours, un juif avec sa coiffe et peut-être un hérétique avec son bonnet gris [fig. 6]. Le cycle du portail n'a pas retenu l'épisode de la première entrée d'Ursin à Bourges ni son expulsion par les habitants de la ville.

Au registre médian, Ursin procède à la consécration de sa cathédrale élevée sur le palais ou sur ses dépendances, concédées à Ursin par le sénateur Léocadius. L'édifice occupe le centre du registre [fig. 50-51]. En présence de quatre acolytes alignés à gauche derrière lui, le prélat bénit l'église et y dépose le coffret contenant les linges tachés du sang d'Étienne. Sa crosse est simplement dressée devant lui, parallèlement à la tour gauche de l'église. La zone médiane de la façade, flanquée par deux tours imposantes, est curieusement décorée d'une rose sur son fronton, qui est l'exacte reproduction de la rosace percée dans le gâble

144. L. BRUGGER, « La cathédrale de Bourges au regard du tympan de Saint-Ursin », dans *Mélanges J.-Y. RIBAUT, Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry*, novembre 1996, p. 67 -72.

145. M. FAILLON, *op. cit.* (voir n. 10), édité selon le ms du Xe siècle conservé à la Bibliothèque de France, lat.12264, p. 423. R. P. LABBE, *Nova Bibliotheca manuseriptorum librorum*, t. II, *Rerum Aquitaniarum praesertim Bituricensium uberrima collectio*, Paris 1657, p. 455. Pour d'autres indications bibliographiques, se reporter au chapitre historique.

146. M. FAILLON, *op. cit.* (voir n. 10), p. 423.

du portail central de l'édifice actuel. Quant aux deux arcades géminées qui surmontent la porte, elles reproduisent elles-aussi un élément caractéristique de la cathédrale, alors en cours d'achèvement: l'arcature à double baie géminée du triforium intérieur telle qu'elle se présente dans les travées occidentales de la nef, au-delà du chœur et du jubé, au-delà donc de la « coupure brannerienne ». Les citations architecturales de la cathédrale en construction dans le portail Saint-Ursin appartiennent donc toutes à la dernière partie du gros oeuvre, la citation la plus étonnante restant celle de la rose percée dans le gâble du portail du Jugement dernier, qui évidemment n'était pas en place au moment où ces éléments du portail Saint-Étienne furent sculptés [fig. 52]¹⁴⁷.

La scène représentée à droite mérite une attention particulière. Ursin, assis solennellement sur un trône, reçoit l'hommage du sénateur Léocadius, gouverneur de l'Aquitaine, dont l'évêque de Bourges était le primat. Le détenteur du pouvoir civil est couronné, mais à genoux. Il a mis ses mains jointes dans celles de l'archevêque, geste rituel du cérémonial de l'hommage féodal. Derrière Léocadius, ses trois compagnons, ses vassaux, sont également agenouillés, mains jointes. Cette actualisation de la légende n'est pas fortuite. Comme nous l'avons souligné dans l'introduction historique, l'évêque de Bourges, à la suite de péripéties liées au mouvement de Paix des environs de l'an mil, se trouvait à la tête d'une institution particulière, la Commune et la Trêve, *Communa et Treuga*, qui lui donnait le droit d'intervenir, même militairement, pour préserver la paix et la justice dans son diocèse. Au début du XI^e siècle, une intervention armée de l'archevêque avait tourné court. Ses troupes avaient en effet été défaits sur les rives du Cher par celles du Seigneur de Déols, Eudes l'Ancien. Mais au début du XIII^e siècle, le seigneur de Bourbon qui avait tenté de se soustraire à cette obligation protocolaire fut forcé malgré ses efforts d'obtempérer. Cet épisode de déroula sous l'épiscopat de Simon de Sully qui obtint à cette occasion l'appui du roi¹⁴⁸.

À la pointe du tympan est figuré le baptême par immersion de Léocadius et de son fils, Ludre, nus, les mains jointes, à mi-corps dans la cuve baptismale décorée d'arcatures. Deux groupes de trois personnages encadrent la scène, ceux de droite enveloppés dans de longs manteaux, ceux de gauche en habits ecclésiastiques.

Des différentes légendes relatives au premier évêque de Bourges, c'est la plus romanesque, celle qui atteste de son apostolicité, qui fut mise en image au début du XIII^e siècle¹⁴⁹. Une correction fut apportée à la *Vita* publiée en 1657 par R. P. Labbe dans sa *Nova Bibliotheca*, version qui pourrait remonter au Xe siècle: ce n'est pas le Pape Clément mais bien l'apôtre

147. L. BRUGGER, *op. cit.* (voir n. 50), 1996, p. 67 -72.

148. Voir supra, chap. I, note 14.

149. Pour les légendes relatives à la biographie de saint Ursin, voir supra, chap. I, note 7 à 10.

Pierre lui même qui confie à Ursin la mission de se rendre dans les Gaules¹⁵⁰. Seule la fin de la *Vita* a été illustrée: c'est à dire la mission confiée à Ursin par Pierre. Il n'est pas fait mention des antécédents évangéliques du saint fondateur de Bourges, de sa présence comme lecteur lors de la sainte Cène, puis auprès de son maître Étienne au moment de sa lapidation, de l'épisode du sang recueilli. De la biographie de saint Ursin, on aura donc surtout retenu son aspect politique et évangélisateur, en mettant l'accent sur ses qualités de prédicateur au premier registre du tympan.

Voussures

Quatre rouleaux d'archivoltes sont décorés de figures, agenouillées dans la première voussure, assises dans les trois suivantes. Il s'agit, dans l'ordre énoncé, de huit anges de profil, résolument tournés vers le tympan et tenant des encensoirs ou des chandeliers, de dix confesseurs en prêtres, dotés de livres ou de rouleaux, de dix confesseurs en diacre, mains jointes ou porteurs d'un livre ouvert ou fermé, et enfin de douze prophètes arborant une vaste tunique, coiffés d'un bonnet, et portant des phylactères¹⁵¹. Les boudins, ou cordons moulurés, qui compartimentent les différents rouleaux d'archivoltes s'achèvent sur des figurines diversifiées, qui émargent ça et là de part et d'autre des gâbles surmontant les dais en forme d'arcades treflées destinés aux statues d'ébrasement, qui entament également le socle massif.

B. Portail Saint-Guillaume (B)

Alors que les deux registres gothiques du portail de la Vierge semblent avoir été épargnés par les huguenots — ils ne se sont acharnés que sur le registre inférieur — le portail Saint-Guillaume, entièrement refait au début du XVI^e siècle, a subi des déprédations plus conséquentes [fig. 53]. La plupart des personnages ont été décapités. On ne sait, une fois encore, si le récit des miracles du saint évêque reproduit le programme original. On peut le supposer, car il était malaisé de trouver dans les *Vitae* de cet illustre personnage des épisodes notables présentant un intérêt narratif quelque peu soutenu¹⁵². Si c'était le cas, la scène qui occupe semble-t-il tout le registre inférieur, pourrait se révéler intéressante: à son extrémité droite, on aperçoit en effet l'archevêque assis sur une cathèdre, avec devant lui, comme suspendue dans le ciel, la châsse contenant les reliques de saint Étienne autrefois amenée à Bourges par saint Ursin, ainsi que cela est relaté au même endroit, au portail situé à l'extrémité opposée. Devant Guillaume est agenouillé un seigneur suivi de quatre personnages debout, tous somptueusement vêtus. Selon toute vraisemblance, ils venaient

150. *op. cit.* (voir n. 145), t. II, p. 122-124.

151. Ces statues ont été restaurées pour la plupart, voire même remplacées, les originaux se trouvant actuellement au Musée de la cathédrale et au Louvre.

152. *Biblioteca Hagiografica latina*, vol. 2, col. 1283-1284; *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 10, col. 894; *Biblioteca Sanctorum*, vol. 7, col. 459-460.

présenter leurs offrandes à l'évêque en vue de la construction de la cathédrale. À gauche, de l'autre côté du tabernacle en forme de pinacle qui surmonte la statue du trumeau, quatre autres personnages, plus simplement vêtus ou en haillons, suivent le même mouvement. Le premier avec une hotte dans laquelle se trouvent deux enfants, se dirige lui aussi vers la droite. Derrière lui, on reconnaît une femme aux chaussures trouées, un enfant à la main et un autre sur l'épaule. Elle est suivie d'un miséreux qui la tient par le bras, vêtu de hardes, une gourde en bandoulière. Les riches venant faire leurs offrandes aux reliques de saint Étienne nous renvoient peut-être à une initiative de saint Guillaume qui avait décidé que les dons faits à l'occasion de l'ostension des reliques de saint Étienne seraient affectés dans leur totalité au chantier de la nouvelle cathédrale commencée cinq ans plus tôt sous l'épiscopat de son prédécesseur Henri de Sully¹⁵³. Comme les pauvres du compartiment gauche suivent le même mouvement, on ne sait s'il faut y reconnaître des pauvres secourus par Guillaume, ou des miséreux, qui selon leurs piètres moyens participent aussi à l'édification de l'église. Au registre médian, à gauche, on identifie une scène de guérison, à droite, sans certitude, la délivrance d'une possédée. Au sommet du tympan est enfin relatée l'histoire de l'homme furieux en lutte avec le diable qui comptait s'emparer de son âme. Grâce à l'intervention du saint, le démon qui avait pris forme humaine, fut confondu et s'enfuit après avoir repris l'aspect d'un loup affamé.

Voussures

Les voussures ont été totalement reconstruites et ne semblent plus offrir de liens avec le programme original.

soubassement

Les scènes narratives, entièrement refaites, s'inscrivent dans des panneaux rectangulaires placés sous des dais servant de socles aux statues d'ébrasement. Dans la zone non ébrasée, ces scènes sont surmontées par des arcs en anse de panier. Le cycle marial débute sur la face antérieure du contrefort de l'extrémité septentrionale de la façade par l'épisode apocryphe de la rencontre de sainte Anne et de Joachim à la porte d'Or, suivi par la naissance de la Vierge et sa présentation au Temple. Ce cycle narratif se poursuit sur les ébrasements du portail de la Vierge par un cycle christologique, lui aussi entièrement refait au XVI^e siècle.

C. Portail Saint-Étienne (C)

La flèche de l'arc du tympan dédié à saint Étienne est sensiblement plus ouverte que celle de son encadrement [fig. 54-55]. Entre celle-ci et la première voussure, à la hauteur du

153. *Debeant in opus et fabricam ecclesie absque ulla diminutione converti*, Cartulaire du chapitre de Saint-Étienne, B.N.F 1774, fol. 53vo, voir supra, chap. I, note 23.

registre supérieur du tympan, un raccord de maçonnerie est resté apparent. Cette inadaptation révèle presque sûrement un changement de parti entre le moment où le tympan fut sculpté, et le moment où il fut monté dans un encadrement de voussures plus étroit. Cette adaptation ne s'est pas faite sans peine. À la hauteur du premier registre, le bandeau végétal qui sert d'encadrement au tympan est à demi masqué par la première voussure. Dans un premier temps, on avait donc prévu une porte un peu plus large avec un tympan plus bas. Pour des raisons qui restent à définir, probablement pour restreindre l'ouverture du portail intermédiaire au profit des portails latéraux destinés à soutenir les tours, celle-là a été rétrécie et surélevée. Le style des figures du tympan est d'ailleurs sensiblement différent de celui des voussures. Le portail Saint-Étienne, tout comme le portail latéral droit, est sculpté dans le style tubulaire. L'exécution en est à peine plus souple, à peine moins sèche et hiératique que le portail dédié à saint Ursin. Au niveau des ébrasements, le décor a d'ailleurs changé: au lieu de la galerie continue d'arcs en mitre, on a cette fois, comme aux autres portails, une succession de baldaquins flanqués de clochetons.

Le récit, qui se lit de bas en haut, commence ici non pas à droite comme sur le portail voisin, mais à gauche, avec la consécration d'Étienne comme premier des sept diacres. Étienne, imberbe comme tous ses compagnons, Philippe, Procor, Nicanor, Timon, Parménas et Nicolas d'Antioche, est agenouillé aux pieds d'un apôtre, peut-être saint Pierre, à qui il est présenté par un autre apôtre. Derrière lui, les six autres diacres portant l'amict, l'aube et le manipule attendent leur tour (Ac 6, 1-6). On aura noté que la prédication d'Étienne n'a pas été illustrée et qu'elle a été remplacée par l'épisode, plus rare, de sa consécration en qualité de diacre. Une haute construction en forme de tour carrée à plusieurs étages sépare cette scène de la suivante. Étienne, accusé de blasphème par le Sanhédrin, est emmené hors de la ville de Jérusalem pour y être lapidé. L'épisode de la comparution devant le Sanhédrin, celui du témoignage des faux témoins, n'ont pas été retenus. Deux juifs en tunique courte, coiffés d'un bonnet à pointe, l'entraînent hors de la ville. Ils sont curieusement suivis par deux autres juifs qui mènent vers le lieu du supplice un autre diacre. Les deux diacres représentés ont toutefois des caractéristiques physiologiques différentes. La marche au supplice d'Étienne a été maintenue, voire amplifiée par la présence d'un autre diacre. Un des lapidateurs semble vouloir lui prendre la main pour la plonger dans sa besace remplie de pierres [fig. 56]. À ce jour, aucune explication n'a été apportée pour ce qui reste une anomalie iconographique. Se pourrait-il que dans cet autre diacre le concepteur du programme ait voulu évoquer la présence de saint Ursin au martyre d'Étienne, en renforcement de la thèse déjà soutenue dans le tympan précédent, de l'apostolicité de l'Église de Bourges? Cette idée semble corroborée par une tapisserie plus tardive, du XVe siècle, où Ursin, qui assiste au martyre d'Étienne est représenté avec une tunique longue qui le différencie des bourreaux. Un texte accompagne cette scène où l'on voit Ursin,

agenouillé au premier plan, qui recueille le sang du protomartyr: « Comment saint Ursin fut présent quand on lapida saint Étienne et ramassa le sang »¹⁵⁴.

Le martyr proprement dit occupe tout le registre médian et la pointe du tympan. Le diacre agenouillé au moment de son supplice, lève les yeux vers le ciel en direction de la figure du Christ qui apparaît à mi-corps, entouré d'anges, au-dessus d'un feston de nuage. Un ange tenant une couronne surgit au-dessus de sa tête. À gauche, Saül encore jeune est assis au pied d'un arbre, sur un monticule terreux. Il vient de recevoir les vêtements des faux témoins. Trois des bourreaux, une lourde pierre portée au-dessus de leur tête, s'appêtent à lapider saint Étienne en présence de deux complices qui, à droite, se contentent de porter la main à leur besace remplie de pierres (Ac 7, 58-60). Le second, à droite, est inactif. Il semble songeur et serre contre sa poitrine un amoncellement de cailloux. Il est représenté à côté d'un curieux arbuste, une sorte de chêne pédonculé ou d'érable à feuilles pointues. Cette particularité devrait aller au-delà du simple motif décoratif.

À la pointe du tympan, comme cela est de règle dans l'iconographie de saint Étienne, est représentée la vision de Dieu, à l'instant même du supplice, en contradiction avec le texte des Actes des Apôtres où cette vision est accordée à Étienne non pas au moment de sa mort, mais relatée par lui à l'issue de sa prédication. Le Christ en buste le bénit de sa dextre et tient dans sa main gauche une sphère¹⁵⁵. Il est accompagné de deux couples d'anges, mains jointes ou portant des encensoirs en forme de navettes.

voitures

Les rouleaux d'archivoltes sont également, tout comme pour le tympan dédié à saint Ursin, au nombre de quatre. Le nombre des figurines assises ou agenouillées qui les composent diverge toutefois du schéma précédent: huit anges agenouillés ornent la première voiture, huit autres anges, porteurs d'encensoirs à navette se répartissent le long de la deuxième, alors que huit prophètes garnissent la troisième. Dix prophètes, imberbes ou barbus, sont enfin répartis sur le quatrième rouleau. Le gâble qui encadre cette archivolte est orné, comme le précédent, d'une double rangée de crochets et percé d'un oculus festonné.

154. Voir supra, chapitre I, note 15. Parmi les tympan consacrés à l'histoire du premier martyr, on citera les exemples de Notre-Dame de Paris, portail sud, Saint Etienne de Meaux, portail gauche du transept nord, Notre-Dame de Chartres, portail sud, Saint-Etienne de Sens, portail occidental, et Auxerre, portail sud. Aucun de ces exemples ne présente des éléments pouvant permettre d'éclairer la présence de deux diacres à Bourges.

155. J. D. M. DERRETT, "The Son of Man Standing (Acts 7, 55-56)", *Bibbia e Oriente*, 30, 1988, p. 71-84: à propos de la posture du Fils de l'homme dans la vision d'Étienne, l'auteur propose une étude comparative des sources littéraires pour arriver à la conclusion que cette posture signifie le jugement des juifs. Voir également à ce sujet: F. BOESPFLUG, "Voici que je contemple les cieux ouverts (Ac 7, 55). Sur la lapidation d'Etienne et sa vision dans l'art médiéval", *Revue des sciences religieuses*, 66, 1992, p. 263-295.

D. Portail de la Vierge (D)

Le portail de la Vierge a partiellement résisté à l'écroulement de la tour nord et fut réparé vers 1515 par un architecte, Colin Byard, et par trois sculpteurs, trois « Ymagiers », Pierre Byard, Nicollas Poyson et Marsault Paule¹⁵⁶. Il subit à son tour les déprédations des huguenots en 1536. À cette occasion, la statue du trumeau, oeuvre de N. Poisson, disparut. Du XIIIe siècle n'ont subsisté que les deux registres supérieurs du tympan. Le registre inférieur date du XVIe siècle, de même que toutes les statues des archivoltes et le cycle christologique du soubassement.

Au registre inférieur, les apôtres assistent à la dormition de la Vierge, étendue sur son lit de mort au centre de la composition. Le Christ, à mi-corps, vient prendre son âme. Aux pieds de la Vierge, à droite, saint Michel projette au sol en le frappant de sa lance un démon qui tentait de s'emparer de son âme. On ne peut malheureusement attester de ce qui subsiste de l'iconographie primitive de ce premier registre. Le registre médian, le plus large, en grande partie original, n'est pas consacré, comme on s'y attendrait, au Couronnement de la Vierge, mais à son Assomption [fig. 57]. C'est en 1193 que l'archevêque Henri de Sully intégra la Fête de l'Assomption au rang des Fêtes solennelles de la cathédrale. Debout, immobile, les mains jointes contre sa poitrine, la Vierge est corporellement emportée dans le ciel au-devant de son suaire que soutiennent deux anges, à la manière d'une mandorle¹⁵⁷. Deux couples d'anges dont les pieds reposent sur la base du deuxième registre, à gauche et à droite, assistent à la scène tenant à la main des cierges ou des encensoirs. Ils sont revêtus de simples tuniques longues. Quant à la Vierge, elle porte sur sa tunique une *palla*, un manteau drapé qui lui recouvre la tête.

156. Registre de la construction, 1513, 2ème semestre, fol. 29 et 100v: « Le 5 novembre 1513, baillé à Pierre Bayard, Nicollas Poyson et Marsault Paule, Ymagiers, pour avoir réparer les vieulx images du vieil portal et avoir fait le Trépassement de Notre-Dame tout neuf. pour ce, LXX P.t. ».

157. Pour un historique de l'Assomption corporelle de la Vierge, voir H. BARRE, « La croyance de l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1050 », *Etudes Mariales. Assomption de Marie*, II, 7, 1949, p. 63-123; pour l'iconographie du thème, voir R. KAHSNITZ, « Koimesis-Dormitio-Assumptio. Byzantinisches und Antikes in den Miniaturen der Liuthargruppe », *Florilegium in honorem Carl Nordenfalk octogenarii contextum*, Stockholm, 1987, p. 91-122. L'Assomption corporelle de la Vierge fait référence à des textes apocryphes véhiculés dès le Ve ou VIe siècle par le Pseudo-Méiton. Le regard critique de l'Église transparait dans plusieurs textes, notamment chez Ambroise Autpert, dans une homélie pour l'Assomption, éd. R. WEBER, Turnhout, 1979 (CCCM 27B), p. 1027-1028: *Sed quo ordine hinc ad superna transierit regna, nulla catholica narrat historia. Non solum respuere apocryfa, uerum etiam ignorare dicitur haec eadem Dei Ecclesia*. Plus tardivement, dans une notice d'Usuard consacrée pour le 15 août dans son martyrologe, éd. Dom J. DUBOIS, Bruxelles, 1965 (Subsidia Hagiographica, 40), p. 284: *...plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryfum inde tenendo docere*. Textes cités d'après D. IOGNAT-PRAT, « Le culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve », dans *Marie, le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996, p.89. Pour la notice du Martyrologe de Notker, compilé à l'extrême fin du IXe siècle, voir D. H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen-Âge*, Paris, 1908, p. 401.

Il convient de distinguer ici le thème de l'Assomption de la Vierge, élevée au ciel dans une mandorle soutenue par des anges, de celui où elle est élevée dans son propre suaire, allusion précise à l'Assomption corporelle qui emprunte la même forme¹⁵⁸. Ce thème, théologiquement controversé, est revivifié au XI^e siècle sous l'influence du Pseudo-Augustin, mais il semble apparaître dans l'iconographie dès le début du IX^e siècle, si l'on se réfère à une notice du *Liber Pontificalis* qui mentionne, sous le règne de Pascal I^{er}, une *vestis* frangée d'or qui illustre l'Assomption corporelle de Marie, *storiā qualiter beata Dei genitrix Maria corpore est assumpta*¹⁵⁹. Parmi les images qui se rapprochent le plus de la représentation berruyère, on peut citer en particulier le fol. 19v du Psautier d'York, où le corps de la Vierge, enveloppé dans son linceul, est transporté au paradis par plusieurs anges [fig. 58]¹⁶⁰. La comparaison avec l'initiale de l'oraison *Veneranda* du Sacramentaire de Saint-Martin de Tours est encore plus significative: tout comme à Bourges, c'est la figure de la Vierge, les mains ouvertes, qui est emportée au ciel par deux anges, le linceul l'entourant comme une gloire [fig. 59]¹⁶¹.

L'Assomption corporelle de Marie figure également dans l'art monumental, comme au chapiteau du chœur de l'église de Notre-Dame du Port de Clermont-Ferrand où elle fait face, dans un souci de parallélisme typologique, aux scènes évoquant le péché originel et l'expulsion du paradis: le Sauveur emporte le corps ressuscité de la Vierge, enveloppé dans un suaire et des bandelettes vers les portes du paradis, largement ouvertes sur la quatrième face du chapiteau¹⁶². Le tympan de Saint-Étienne de Bourges adopte une position intermédiaire: le suaire est clairement représenté, mais ce sont deux anges et non le Christ qui emportent la Vierge vers sa demeure éternelle. L'iconographie du portail de la Vierge est singulière et s'écarte des usages habituels. La préséance accordée à l'Assomption corporelle de Marie pourrait être un trait archaïque, mais il n'est guère vraisemblable que l'on se soit inspiré du petit portail roman de Saint-Pierre-le-Puellier, aujourd'hui au Musée de Bourges, où l'Assomption de la Vierge dans une gloire orfevrée au sommet du tympan est accompagnée des inscriptions suivantes: *CORPUS MATRIS DEI FERTUR AD COELUM ET JESUS AD PATREM FECIT ALMAM SCANDERE MATREM*¹⁶³.

158. Parmi les exemples du XI^e siècle, on peut citer le ms 641, fol. 142vo de la Pierpont Morgan Library, où on voit la Vierge dans une mandorle soutenue par deux anges; le ms lat. 9436 de la BNF, fol. 129, exemple dans lequel la Vierge est en outre dotée d'une palme; au fol. 97vo du sacramentaire de Saint-Bertin, Bibliothèque de France, ms lat. 819, l'Assomption corporelle de la Vierge surmonte l'épisode de la dormition, au bas de la composition.

159. *Liber Pontificalis*, éd. L. DUCHESNE, Paris 1892, vol. 2, p. 61. Pour de plus amples informations concernant la controverse autour de Paschase Radbert, voir G. SÖLL, « Mariologie », dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1978, vol. 3, p. 158 et suiv.

160. Glasgow, Hunterian museum, ms V 3 2, fol. 19v, vers 1170. Ph. VERDIER, *Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, Montréal-Paris, 1980, fig. 69.

161. Tours, Bibliothèque municipale, ms 193, fol. 98r; - M. COLLON, *Catalogue général des Bibliothèques publiques de France*, Tours, vol. 37, I, Paris 1900, p. 135-139.

162. L. BREHIER, « Les chapiteaux historiés de Notre-Dame du Port à Clermont-Ferrand », *Revue de l'art chrétien*, 52, 1912, p. 249-260 et 339-350.

163. À Bourges même, dans le musée, le tympan de l'église Saint-Pierre-le Puellier illustre successivement la dernière Annonciation, la réunion des Apôtres, les funérailles, la mise au tombeau et l'Assomption corporelle dans une mandorle à

Le portail de la Vierge de Saint-Étienne de Bourges est généralement passé sous silence dans la plupart des travaux consacrés aux scènes de la vie de la Vierge, à son Assomption et à son couronnement. Il n'est pas mentionné dans le livre de M.-Th. Thérél, où toute cette documentation a été analysée avec soin¹⁶⁴. Il est évidemment atypique, mais il souffre aussi d'avoir été très remanié au XVI^e siècle. C'est peut-être pour cela que l'on n'a pas suffisamment insisté sur une autre particularité, celle du Christ, entouré d'anges, couronnant lui-même sa mère, presque en marge de la composition, repoussé à la pointe du tympan. La Vierge est placée de surcroît à sa gauche, comme au portail du transept sud de Notre-Dame de Strasbourg et au portail central de Notre-Dame de Dijon, aujourd'hui détruit. À Strasbourg, la gravure d'Isaac Bruun, datée de 1617, montre en outre au linteau, sous le couronnement du tympan, une Assomption avec la Vierge portée par deux anges au-dessus d'un linge d'où elle émerge à mi-corps. Ce couronnement « par la gauche », tel qu'il est illustré à Bourges, doit être rapproché d'une miniature d'un Psautier provenant du nord de la France, conservé à la Bibliothèque Nationale de France [fig. 60]¹⁶⁵. On y voit, dans une composition géométriquement orchestrée, la Vierge sur son lit de mort entouré par les onze Apôtres. Son âme s'élève dans un linge largement évasé soutenu de part et d'autre par deux anges. Au sommet de la représentation, la Vierge, mains jointes, assise à la gauche du Christ, est ensuite couronnée. Un schéma identique complète l'extrémité supérieure du fol. 9, d'un psautier originaire d'une abbaye cistercienne, vers 1260, où la Vierge, sur le point d'être couronnée, trône à la gauche du Christ, au-dessus de deux médaillons consacrés à la Crucifixion et au portrait du roi Salomon¹⁶⁶.

Voussures

Les voussures comprennent quatre cordons. Les deux premiers sont occupés par des anges agenouillés; les suivants par des évêques, tous assis, et par des diacres, également assis, en martyrs et en confesseurs. Ici encore, on ne sait si le programme primitif a été entièrement restitué.

soubassement

La structure du soubassement ayant été détruite, c'est dans les arcatures reproduites selon le dessin original que sont insérées les nouvelles scènes narratives, exécutées au XVI^e siècle, qui débutent à gauche de l'ébrasement septentrional par le Baptême du Christ, suivi par l'épisode du Christ et de la Samaritaine, par l'Entrée à Jérusalem et par le Christ au Mont

bordure orfevrée. Voir à ce sujet F. DESHOULIERES, « Le tympan de l'église Saint-Pierre-le-Puellier », *Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre*, 1917-1918, 38, p. 38-46.

164. M.-Th. THERÉL, *Le Triomphe de la Vierge-Église*, Paris, 1984 ; - Ph. VERDIER, *op. cit.* (voir n. 160).

165. Psautier, B.N.F. Cod. lat. 238, fol. 62v.

166. Ce manuscrit, conservé à la Bibliothèque municipale de Besançon, Ms 54, est originaire d'un couvent de femmes de Bâle ou de Constance.

des Oliviers. L'arrestation du Christ précède sa comparution devant Pilate et la Crucifixion. La Déposition de croix et la Résurrection servent de conclusion au récit christologique. Les scènes de ce cycle christologique sont en partie reprises dans l'iconographie du Jubé¹⁶⁷.

E. Portail du Jugement dernier(E)

L'ouverture principale de la porte centrale est divisée en deux parties par des arcs à redents, en plein cintre, ornés de petites rosaces [fig. 61]. Le dessin de ces deux baies s'apparente par son style à celui des deux porches latéraux. Mais les extrémités des écoinçons de ces arceaux sont agrémentés de petites têtes humaines coiffées selon la mode en vigueur au XIII^e siècle¹⁶⁸.

Dans les écoinçons extérieurs des deux baies de la porte centrale, selon un schéma symétrique, on aperçoit deux couples d'anges. Le premier, de taille supérieure, tient un encensoir et une navette; le second soutient un livre ouvert avec son genou. Derrière ceux-ci se trouvent deux figures féminines: la première, à gauche, est vêtue d'un ample manteau, la tête couverte d'un voile épais, et soutient un vase à onguents; la seconde est nue, debout entre deux arbres, ses longs cheveux lui couvrant le corps. Une main divine apparaît dans les feuillages touffus de l'arbre de gauche. Ces deux personnages féminins semblent s'avancer vers la statue du Christ qui ornait primitivement le trumeau. On peut y reconnaître, suivant l'hypothèse de A. Boinet, deux figures de pénitentes, sainte Marie-Madeleine, et sainte Marie l'Égyptienne, toutes deux présentes dans la vitrerie de la cathédrale [fig. 61-63]¹⁶⁹.

Tympan

Le portail central, ou portail du Jugement dernier, est sans conteste l'une des oeuvres majeures de la sculpture gothique du XIII^e siècle. Il est malheureusement traité trop souvent comme un monument secondaire et cela pour deux raisons: l'ampleur des restaurations du XIX^e siècle d'une part, une datation abusivement tardive d'autre part. Les huguenots du comte Montgomery se sont particulièrement acharnés sur le registre inférieur du tympan,

167. Pour le programme iconographique du Jubé, voir F. JOUBERT, *Le jubé de Bourges: exposition-dossier du département des sculptures*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1994.

168. Sans ouvrir une parenthèse spécifique relative au sommeil d'Adam, illustré sur un des écoinçons qui ornent l'ébrasement septentrional du portail du Jugement dernier, nous voudrions néanmoins mettre ce thème en relation avec le dessin de l'*Hortus Deliciarum*, où l'on aperçoit Adam endormi sous un arbre, dans les branches duquel apparaissent des petites têtes humaines, en lieu et place des fruits de l'arbre de vie habituellement représentés. Il s'agit dans ce cas, comme l'attestent les *tituli*, d'une évocation des élus, ici en buste, admis au paradis après le Jugement dernier. Nous voudrions rapprocher ces petites têtes en figuration des élus de celles qui ornent les deux baies qui permettent d'accéder dans la cathédrale par le portail du Jugement, sous le tympan consacré à l'évocation monumentale de ce thème.

169. A. BOINET, *op. cit.* (voir n. 114), p. 22.

sur les nus de la résurrection des morts. À cet endroit, le saccage fut systématique. Presques toutes les têtes, les jambes et les bras, tous les éléments qui faisaient saillie ont été cassés et martelés. Le ressuscité maigre, assis de dos sur le bord de son sarcophage, à l'extrémité inférieure droite du linteau semble être la seule figure qui soit demeurée indemne [fig. 64]. Ce nu extraordinaire n'a pas été retouché. Il est pourtant rarement reproduit dans les ouvrages généraux, alors que paradoxalement c'est à ce registre très mutilé que l'on s'est le plus intéressé. Le registre médian, consacré à la séparation des élus et des damnés est en revanche presque intact, surtout du côté des élus. À ce niveau, faute d'échelle de bonne hauteur, les vandales huguenots ont eu la main plus légère. Parmi les nus de la zone infernale, on ne relève qu'une série de jambes cassées, et quelques têtes brisées dans le groupe des démons et des damnés situés à droite, au-dessus de la marmite. Le registre supérieur est resté lui aussi protégé, si l'on excepte les bras du Christ-Juge. Pour ce qui touche au Jugement dernier, le plus malmené des cinq, les schémas de T. Bayard permettent de conclure à un saccage irréfléchi, contrairement à ce que l'on a pu dire et écrire récemment¹⁷⁰.

Le tympan est divisé en trois registres. Le registre inférieur, le plus célèbre, est consacré à la seule résurrection des morts. Comme on l'a vu, il a été très restauré par Caudron. Le registre médian, en revanche, a été épargné. Ici, tout ou presque est original, et dans l'ensemble conservé de manière satisfaisante. La figure centrale, saint Michel pesant les âmes, est pratiquement intacte, de même que le démon à la fourche qui tente de s'emparer du ressuscité nu dont l'âme est en train d'être pesée [fig. 65]. Cette figure masculine, intacte si l'on excepte sa jambe gauche, est clairement sexuée. Les élus, au nombre de huit seulement, dont deux enfants nus, sexués, ne forment pas un groupe compact ou un cortège dense. Conduits par Pierre, dont la tête a été restituée par les restaurateurs, ils se dirigent sans hâte vers la porte du paradis, ouverte latéralement dans l'édicule en forme de ciborium où trône Abraham [fig. 66-67]. À leur tête se trouve la figure inaltérée d'un franciscain, le dos de la main droite marqué d'une longue plaie. On peut supposer qu'ici, comme déjà à Notre-Dame d'Amiens, et comme plus tard à Dax ou à Saint-Pierre de Poitiers, c'est saint François qui est à l'honneur, en tête des élus. On peut remarquer l'absence d'ecclésiastiques, évêques, papes ou moines, dans ce groupe de bienheureux. Saint François est suivi par un jeune roi et par une jeune fille. Derrière eux, à droite, un troisième élu, d'allure également juvénile, leur tourne le dos. Il paraît converser avec un ange qui élève à bout de bras un enfant nu brandissant une longue tige d'églantier. Celui-ci introduit une seconde file d'élus: un très jeune homme, la tête ceinte d'une couronne de fleurs à cinq pétales et une jeune femme souriante arborant une coiffe à mentonnière et un bourgeon d'iris dans la main. En tête, un second enfant nu est présenté dans les bras d'un ange. Il tient dans la main droite une petite boule de la taille d'une pomme.

170. Pour les schémas, T. BAYARD, *Bourges Cathedral: the West Portals*, Diss. Phil. Columbia, New York, 1968, p. 366-376. Voir également n. 115, supra.

Abraham, en figure du Paradis, est isolé sous un édicule. Il tient, selon le schéma traditionnel, les âmes des élus dans un linge serré contre sa poitrine. Sur le fronton de son dais, trois anges tendent des couronnes aux bienheureux. Au XIII^e siècle, en France, la figure emblématique du sein d'Abraham a fini par se confondre avec l'image du paradis, par opposition à la gueule d'enfer et à la marmite qui résument le séjour infernal¹⁷¹. Ceci est particulièrement sensible à Bourges, où la représentation d'Abraham est traitée avec une emphase inhabituelle et opposée de la manière la plus claire, comme à son antétype, à la marmite posée sur la gueule d'enfer [fig. 65-67]. Ailleurs, il est plus fréquent de ne trouver que la gueule ou la marmite, ou alors la gueule d'enfer et la marmite juxtaposées. La formule berruyère est rare. Elle est attestée sur le relief de la descente aux enfers du portail aujourd'hui partiellement détruit de Saint-Yved de Braine. On la trouve en revanche très régulièrement dans les illustrations du Jugement dernier de la Bible moralisée latine de Vienne, codex 1179¹⁷².

L'immense figure de saint Michel, isolée au centre du registre, ajoute encore à la clarté de cette opposition entre le ciel et l'enfer. L'archange empiète pourtant sur le domaine du mal. Tenant la balance dans sa main droite, il est tourné vers les damnés et protège de sa main gauche un élu, un ressuscité adolescent que convoite un démon. Les damnés, comme les élus, sont rangés sur deux registres. Ils sont poussés, ou portés vers la marmite par des démons particulièrement hideux. Le premier d'entre eux, ses attributs sexuels en évidence, avec une queue en forme de serpent et une tête grimaçante sur le ventre, pousse devant lui un damné [fig. 68]. Au-dessus d'eux, le démon vu de dos est en revanche presque entièrement moderne. Le démon suivant, avec des seins pendants en forme de têtes bestiales, est intact, ainsi que le damné renversé qu'il porte au-dessus de sa tête. Les deux démons qui activent les flammes que vomit la gueule infernale ont en revanche plus souffert. Celui de droite a enfoncé sa jambe gauche dans la bouche du monstre et pèse de toutes ses forces contre la commissure de ses lèvres.

Le Christ-Juge apparaît au sommet du tympan, le torse entièrement dénudé, au devant d'une arcature finement ciselée qui se prolonge à droite et à gauche [fig. 4]. Ses avant-bras ayant été cassés et refaits, on ne sait au juste si le geste d'accueil que l'on voit aujourd'hui est conforme au projet primitif. Caudron s'est limité à retoucher, en plus des avant-bras, les vêtements qui couvrent le bas du corps. On est surpris aussi par le contraste qui a été recherché entre la saillie du corps du Christ, en avant du tympan et traité en quasi ronde-bosse, et l'aplatissement des personnages qui l'entourent, traités eux en bas-relief. On a déjà

171. À ce sujet, J. BASCHET, « Le sein d'Abraham: un lieu de l'au-delà ambigu (théologie, liturgie, iconographie) », dans *De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l'époque gothique*, (Civilisation Médiévale, 4), 1996, éd. Y. CHRISTE, p. 71-93.

172. Y. CHRISTE, « Aux origines de l'Hexaéméron des Bibles moralisées: le cycle de la création de la cathédrale de Laon », *Cahiers Archéologiques*, 40, p. 91-99, fig.8.

dit que la taille du Christ est le double de celle des anges et des intercesseurs placés à ses côtés, trait rare également dans la sculpture gothique française.

À Bourges, les deux anges portant les instruments de la Passion du portail de Paris ont été dédoublés. L'espace était évidemment beaucoup plus vaste. Celui qui présente la croix à gauche est suivi d'un acolyte tenant la couronne d'épines. À droite, l'ange à la lance est à son tour accompagné d'un ange portant les clous. La Vierge, couronnée, et Jean l'Évangéliste sont agenouillés, les mains jointes, et repoussés derrière les anges dans les écoinçons [fig. 69]. D'autres êtres ailés peuplent le couronnement de l'arcature. Ceux qui s'apprêtent à enlever le soleil et la lune, désormais inutiles, sont presque intacts. La lune, contrairement au soleil, est moderne, de même que l'avant-bras gauche de l'ange qui la porte. La croix est entièrement moderne, ainsi que les trois clous. La figure de la Vierge est intacte. Les trois figures de droite ont été à peine retouchées. L'ange portant la couronne d'épines est lui aussi original; seul le pan inférieur droit de son vêtement a été refait.

La disposition retenue à Bourges est celle que l'on retrouve communément dès le début du XIII^e siècle en France et en Espagne. En Allemagne, en terre d'Empire, elle est également attestée, mais avec Jean-Baptiste qui remplace Jean l'Évangéliste. On affirme parfois qu'ils prolongent le modèle de Notre-Dame de Paris, en oubliant que sous sa forme finale, le portail central est le résultat d'un montage relativement tardif, en aucun cas antérieur à 1230. En fait, l'usage d'aligner autour du Christ-Juge les deux intercesseurs et les anges porteurs des *arma Christi* remonte aux années 1200. Il s'est imposé rapidement en France comme en Angleterre. Paris ne fait que sanctionner un usage déjà presque fixé. C'est ce qu'on observe dans le Psautier d'Ingeburge à Chantilly, dans le vitrail du Jugement dernier du déambulatoire de Bourges, oeuvre typique des années 1210-1215, antérieur aux plus anciennes sculptures du portail de Paris. Ici, comme sous une autre forme à Notre-Dame de Paris, on s'était contentés d'un alignement de cinq personnages: le Christ-Juge, la Vierge et Jean l'Évangéliste, les deux porteurs des *arma Christi*. À Amiens et à Bourges, où le cadre s'est agrandi, on est passé à sept figures, on passera même à neuf au portail central de la cathédrale de Bazas et à la « Porte royale » de Saint-André de Bordeaux.

De ce rapide survol, on retiendra surtout une disproportion entre la taille du Christ et celle des personnages en pied qui l'entourent. Cette disproportion est fréquente dans la sculpture et la peinture monumentale romane. C'est habituel également dans la peinture monumentale du *duecento* en Italie. C'est en revanche extrêmement rare au XIII^e siècle dans la sculpture gothique française, allemande ou espagnole où le Christ a en règle générale la même taille que les acolytes en pied placés à ses côtés. Les proportions « romanes » de Bourges sont encore plus irréalistes que celles du portail du Jugement dernier du transept sud de Notre-Dame de Reims. On aura aussi remarqué que le Jugement dernier de Bourges n'accorde aucune place aux anges aux trompettes. Aucun ange

buccinateur ne figure au tympan ou dans les voussures. Compte tenu de l'importance de la résurrection des morts au registre inférieur du tympan, cette éviction est très curieuse. De même, le motif de la chaîne enserrant le groupe des damnés n'a pas été retenu, alors qu'il est presque omniprésent dans l'iconographie gothique française. Autre particularité: le Christ-Juge ne porte pas de nimbe, et nous avons vu que son torse était complètement dénudé. Mais c'est surtout l'ampleur, la clarté et le très grand équilibre de la composition qui se dégagent de la comparaison du portail de Bourges avec les autres portails gothiques du Jugement. Pour une vision d'ensemble, on tiendra pour authentique le registre de la résurrection des morts, même si à cet endroit les restaurations du XIXe siècle ont été très nombreuses. L'équilibre entre les corps nus, les couvercles en oblique des sarcophages et les grosses masses cubiques de leurs cuves est remarquable. On s'aperçoit pourtant que le mouvement des ressuscités est plus animé et la composition plus touffue du côté droit, dans la zone des damnés. Comme un seul visage est conservé en cet endroit, une tête aux yeux mi-clos, on ne sait si par leurs mimiques les ressuscités exprimaient déjà au sortir de leur tombeau leur appartenance au groupe des élus ou à celui des damnés. Les gestes plus vifs et plus désordonnés, la brutalité de certaines attitudes sur le côté droit semblent révéler que cette distinction était déjà exprimée au linteau.

Voussures

L'archivolte est constituée de six voussures séparées par des cordons de feuillage, apparemment une innovation. Dans la première, on trouve deux fois six séraphins ou chérubins, les deux derniers, au sommet de l'arc portant une palme. Ils sont accompagnés dans la voussure suivante par douze anges, debout, les mains jointes. À la clef, un ange en buste a également les mains jointes. Toutes ces figures sont pratiquement indemnes de restaurations. Quatorze saints, deux fois sept, ont trouvé place dans la troisième voussure de part et d'autre d'un Christ en buste tenant un globe. Ils sont revêtus d'habits sacerdotaux. Ici encore, on ne relève pas trop d'interventions des restaurateurs du XIXe siècle. Seize confesseurs assis garnissent la quatrième voussure. Presque tous arborent un costume ecclésiastique. Toutes ces figures sont originales, à l'exception du Saint-Ésprit figurant à la clef. Les dix-huit martyrs de la cinquième voussure sont tous du XIXe siècle, de même que les vingt rois ou prophètes de la sixième. La plupart des figures originales, intactes, sont conservées à Paris, au Louvre, et à Bourges même, soit dans l'église basse, soit dans la quatrième voussure, où elles ont remplacé d'autres figures intactes, à leur tour déposées. Pour l'analyse stylistique de ces reliefs, on se reportera à l'étude très précise de F. Joubert¹⁷³.

Pour la première fois depuis Saint-Denis, Notre-Dame de Laon, de Chartres, de Paris et d'Amiens, les voussures, ici au nombre de six, sont entièrement débarrassées d'éléments

173. F. JOUBERT, « Les voussures déposées du portail central de la cathédrale de Bourges », dans *Bulletin monumental*, vol. 132, 1974.

narratifs, d'allusion à la séparation des élus et des damnés, au paradis et à l'enfer. Le Jugement dernier est strictement confiné au tympan, les voussures servant de cadre à une assemblée d'anges, tous debout, et à une immense cour de justice composée d'une assemblée de Tous les Saints, uniformément assis. Le Jugement dernier du portail central de Bourges est en effet encadré par une couronne ininterrompue d'anges et de saints: des séraphins immobiles, des anges aux mains jointes, des martyrs, des rois et des prophètes.

Dans le gâble qui couronne le portail, le groupe du Christ montrant ses plaies entouré de deux anges est accompagné des deux intercesseurs à genoux, insérés dans des niches trilobées. Ils entourent selon un schéma triangulaire une rose à huit rayons dont les extrémités extérieures sont décorées de représentations féminines où l'on a cru reconnaître les Vierges sages et les Vierges folles¹⁷⁴. Toute cette zone a été entièrement démontée, restaurée et remontée au XIXe siècle. À ce moment, la statue de saint Étienne qui le couronnait avait déjà disparu. Elle n'est plus connue que par la miniature déjà mentionnée des années 1480 insérée dans les *Très riches heures du duc de Berry* [fig. 12].

En quelques cent ans, le portail du Jugement dernier, comme le jubé, a rajeuni d'un demi-siècle. Par paliers, par corrections successives, ce qui n'était d'abord considéré que comme une oeuvre tardive des années 1300, ou de l'extrême fin du XIIIe siècle, s'est enfoncé dans la seconde moitié du XIIIe siècle pour s'établir sur un plancher apparemment solide, les années 1237-1240. Dans le sillage du jubé, le portail du Jugement devenait ainsi l'écho, au sud de la Loire, du grand style parisien des années 1240, celui des apôtres de la Sainte-Chapelle, en place lors de la consécration solennelle de 1248, à laquelle, on l'a vu, l'archevêque Philippe Berruyer officia¹⁷⁵. C'est par référence à ces mêmes apôtres, et aux figures dites du « second style » du portail central de Notre-Dame de Paris, que le portail de Bourges fut daté, d'abord relativement tard, puis de plus en plus tôt. Mais on continuait à y reconnaître un écho provincial du grand art de la capitale. Les travaux de C. Gnudi, et plus récemment ceux de F. Joubert ont heureusement affiné ces approches imprécises¹⁷⁶. Après C. Gnudi, F. Joubert a en effet relevé les étroites similitudes entre le style de l'atelier du jubé et celui du portail du Jugement dernier. Une analyse stylistique très serrée l'a peu à peu conduite à proposer pour ces deux ensembles une date qui a pu paraître trop haute, oscillant autour des années 1240. C'était pourtant encore trop tard. Il est en effet acquis désormais, grâce à un document d'archives analysé par J.-Y. Ribault, que le jubé était en fonction dès le milieu de l'année 1237¹⁷⁷. Son exécution devrait donc se situer autour de 1235. À ce

174. Voir à ce sujet L. BRUGGER, *op. cit.* (voir n. 50), p. 67-72.

175. A. WEBER, *op. cit.* (voir n. 143), p. 81-84.

176. F. JOUBERT, *Le jubé de Bourges* (Les dossiers du musée du Louvre), Paris, 1994 ; - C. GNUDI, « Le jubé de Bourges et l'apogée du classicisme dans la sculpture de l'Ile-de-France au milieu du XIIIe siècle », *Revue de l'art*, 3, 1969, p. 18-36.

177. J. Y. RIBAUT, *op. cit.* (voir n. 44), p.168.

moment, les portails latéraux étaient achevés et en place; quant au portail central, il était vraisemblablement en cours d'exécution, peut-être même de montage.

F. Remarques stylistiques préliminaires

À Bourges, comme souvent aussi ailleurs, que ce soit dans le domaine de la sculpture monumentale, de la vitrerie ou de l'enluminure, se pose l'irritante question du sens ou du crédit à accorder, pour une meilleure appréciation de la chronologie, à la disparité des styles réunis dans un même ensemble¹⁷⁸. Par « chance », la façade occidentale de Bourges n'a conservé aucune trace de Muldenstil, du style 1200, à larges plis vallonnés, comme par exemple encore à la façade occidentale d'Amiens où certaines figures des médaillons du soubassement ou la sainte Ulphe du portail septentrional de la façade restent tributaires de cette esthétique précieuse, attestée à Bourges dans la seule vitrerie du chœur, autour du maître du Jugement dernier ou de la Nouvelle Alliance, dans certaines baies du déambulatoire ainsi que dans celles du premier collatéral, par exemple l'image du Christ-Juge de la baie axiale. À la façade occidentale, deux styles coexistent: ce que l'on qualifie de style tubulaire et le style à plis creux, triangulaires, en becs formant parfois cuvette, qui est celui du gothique à son apogée. C'est le style du jubé, en place dès 1237 déjà, et celui du portail du Jugement dernier, à peu de choses près contemporain. La sculpture de la façade occidentale de Saint-Étienne de Bourges, tout en présentant d'assez nettes différences stylistiques, est donc de caractère plus homogène que celle de Notre-Dame de Paris ou de Reims. Faut-il pour autant accorder à ces divergences stylistiques une réelle valeur pour établir un essai de chronologie? Il semble au contraire que l'on doive conclure à l'impossibilité de baser une chronologie linéaire stricte sur l'apparition de phases stylistiques successives.

Il nous a paru hasardeux d'asseoir sur des remarques d'ordre essentiellement stylistique une théorie chronologique rigide, impliquant des phases successives, trop largement étirées dans le temps pour l'exécution sous la loge et le montage des différents éléments du décor. On s'aperçoit aujourd'hui de plus en plus que ces disparités de style, parfois très nettes, ne recouvrent pas nécessairement une stratification chronologique précise. Et quand bien même cela paraît être le cas, comme dans la vitrerie basse de Notre-Dame de Chartres, on ne doit pas étendre artificiellement la distance temporelle qui sépare la réalisation de la verrière de saint Eustache, en Muldenstil, au bas du collatéral nord de la nef, de celle de saint Chéron, en style déjà « gothique », dans le déambulatoire. La même situation semble bien se présenter à Bourges.

178. À ce sujet, on lira avec profit l'article de P. KURMANN, « Mobilité des artistes ou mobilité des modèles? À propos de l'atelier des sculpteurs rémois au XIIIe siècle », *Revue de l'art*, 20, 1998, p. 23-34.

Si l'on tente de s'extraire du monde « monumental », où l'on peut à loisir découper les différents éléments des portails en « phases de montages » chronologiquement distinctes et où les exemples de coexistences de styles ne sont pas rares¹⁷⁹, on peut également observer un phénomène semblable dans un tout autre domaine, celui de l'enluminure, au début du tome III de la Bible moralisée offerte par saint Louis au roi d'Espagne Alphonse X, aujourd'hui au Trésor du Chapitre de la cathédrale de Tolède¹⁸⁰. Les trois premiers cahiers, les folios 1 à 8, 9 à 16 et 17 à 24, occupent en effet dans ce manuscrit une place à part. En ce début de l'Harmonie des Évangiles, les textes latins sont d'ailleurs accompagnés en marge de traductions françaises qui s'interrompent brutalement au début du quatrième cahier, fol. 25, avant de reprendre à partir des neuvième et dixième cahiers. Le dixième cahier, pour ce qui touche à l'*Evangelium*, ne nous intéresse que pour ses folios 72 à 78, les folios 79 et 80 correspondant au début des Actes des Apôtres. Les deux premiers cahiers présentent une série de médaillons en Muldenstil calligraphique, exécutés avec un soin méticuleux et une préciosité presque excessive. Le troisième cahier, toujours en Muldenstil, est quelque peu différent, ce Muldenfaltenstil étant ici atténué, plus sobre¹⁸¹. C'est ce même style que l'on retrouve jusqu'à la fin du dixième cahier de l'*Evangelium*, après une interruption brutale, celle du quatrième cahier (folios 25 à 32), des folios 33 à 78, c'est à dire dans la totalité des cinquième, sixième, septième, et huitième cahiers. On retrouve ensuite dans les neuvième et dixième cahiers, ce dernier comprenant le début des Actes, non seulement le Muldenfaltenstil précieux et méticuleux des cahiers 1 et 2, mais encore les traductions françaises en marge qui avaient disparu à partir du quatrième cahier. Dans tous les cahiers de l'*Evangelium*, des *Actes* et des *Epîtres*, l'illustration de Tolède est différente de celle de Londres.

Le quatrième cahier — des folios 25 à 32 — présente une illustration dans un style tout à fait différent, très schématique, rapide, aux plis simplifiés, l'équivalent de celui du maître du vitrail de saint Chéron à Chartres. Or ce style « proprement gothique » qui apparaît pourrait-on dire inopinément à partir du folio 25, et qui disparaît par la suite totalement des folios 33 à 78, est venu s'insérer sans raison apparente au milieu du deuxième cahier, entre les folios

179. Parmi les exemples les plus "célebres", où coexistence de styles différents et phases de montage sont inextricablement liées, on citera le tympan du portail du Jugement de Notre-Dame de Paris et les voussures du portail de la Vierge de la façade occidentale de la cathédrale Notre-Dame d'Amiens.

180. Je tiens à remercier le professeur Yves Christe pour avoir mis à ma disposition l'ensemble des photographies, pour la plupart inédites, des Bibles moralisées de Tolède et de Vienne, acquises grâce à la générosité de la Fondation Ernst et Lucie Schmidheiny.

181. R. BRANNER, *Manuscript Painting in Paris During the Reign of Saint Louis: A Study of Styles*, Berkeley, 1977, p. 41-42; 49-57 et 162-164, a été le premier à signaler le fait que les trois premiers cahiers de Tolède devaient être stylistiquement dissociés du reste de cette Bible moralisée. Il a également suggéré l'idée que c'est à partir de ces 24 premiers folios que le travail a débuté. Le reste de la Bible s'est construit après coup autour de ces trois cahiers destinés peut-être à compléter une autre Bible. Alexandre de Laborde n'a malheureusement reproduit qu'une petite partie seulement de l'*Evangelium*, en négligeant les folios en style dur. A. de LABORDE, *La Bible moralisée conservée à Oxford-Paris-Londres*, 5 vol., Paris, 1911-1927.

10 à 12 et les folios 13 à 15. Ceci correspond à l'introduction d'un double feuillet dans ce second quaternion. Il s'agit là, répétons-le, d'une brutale rupture dans la continuité stylistique qui n'a pourtant entraîné aucune conséquence dans la continuité du récit. Ceci résulte-t-il de la réparation d'un accident? Le dernier médaillon en Muldenstil précieux du folio 10 (médaillon littéral), met en scène Joseph, en face de Marie allaitant son fils, recevant d'un ange l'ordre de quitter sa terre. Le médaillon suivant, en haut à gauche du folio 11 illustre ensuite en style dur la fuite en Égypte. À la fin du folio 11, on trouve, toujours en style dur, Jésus retrouvé par ses parents qui converse avec les docteurs. Le récit se poursuit au folio suivant, le folio 12, de nouveau en Muldenstil par la scène de Jésus et de ses parents de retour à Nazareth. La rupture stylistique est totale alors que la continuité narrative est d'une parfaite cohérence. On pourra ainsi comparer au bas du folio 13, à droite, les publicains qui interrogent saint Jean-Baptiste, en Muldenstil, et les soldats qui se présentent ensuite devant le précurseur, au début du folio 14, traités eux en style schématique, fol. 13 et 14 de la Bible de Tolède [fig. 70-71].

Il paraît évident que le troisième feuillet du second cahier est strictement contemporain des trois autres, en dépit du fossé stylistique qui les sépare. Il paraît improbable également que les folios 25-32 du quatrième cahier décorés dans le style schématique des folios 11 et 14 aient été insérés postérieurement en tête de la série des cahiers 5 à 10 en Muldenstil atténué, ceci d'autant plus que la fin du Livre renoue avec le Muldenstil précieux de son début. Les 78 folios de l'*Evangelium* de la Bible de Tolède sont donc très certainement contemporains, à quelques mois ou semaines près, même s'ils sont l'oeuvre d'au moins trois ateliers distincts s'exprimant en des styles différents, voire contradictoires. Les quelques traces de Muldenstil qui émaillent les plis des personnages en style dur et tubulaire des folios 11 et 14, en style de plus en plus « dur » des folios 25-32 révèlent en outre des contaminations significatives de ce que pouvait être une cohabitation d'artistes de formation et de tempéraments différents au sein d'un même « chantier ». Les observations que nous avons pu faire dans la Bible de Tolède pourraient être étendues à la façade de Bourges ainsi qu'à d'autres « grands travaux » gothiques, que nous nous proposons d'étudier ultérieurement sous ce nouveau jour.

Une datation précise des Bibles moralisées reste toujours aléatoire, même si les datations basses qui avaient encore cours dans les années 1950 sont aujourd'hui récusées après les travaux de R. Hausherr, R. Branner, S. Lipton, H.-W. Storck et plus récemment J. Lowden¹⁸². Toutes ces Bibles semblent avoir été réalisées dans un laps de temps relativement

182. Sur les Bibles moralisées, dont quatre exemplaires du début du XIII^e siècle sont conservés, voir L. DELISLE, « Livres d'images destinés à l'instruction religieuse et aux exercices de piété des laïcs », dans *Histoire littéraire de la France*, vol. 33, Paris, 1893, p. 213-285 ; - R. HAUSHERR, *Bible moralisée, Faksimile-Ausgabe des Codex Vindobonensis 2554 des Österreichischen Nationalbibliothek*, Graz, 1973 ; - S. LIPTON, *Jews in the Commentary Text and Illustration of the Early Thirteenth Century Bibles Moralized*, Ph. D. diss. Yale University, 1991 ; - H.-W. STORK, *Die Wiener französische Bible*

restreint, c'est à dire autour de la troisième décennie du XIIIe siècle. C'est à peu près la date que nous assignons, comme nous venons de le voir, à l'ensemble des reliefs du soubassement. Nous reviendrons sur les médaillons de ces Bibles moralisées dans un contexte plus strictement iconographique.

DEUXIÈME PARTIE

LE SOUBASSEMENT: DESCRIPTION, RESTAURATIONS ET INTERPRÉTATION ICONOGRAPHIQUE

Si l'asymétrie et les décalages de caractère structurels sont, en partie du moins, résolus par l'apport d'exemples issus d'une même filiation qui présentent des solutions architecturales similaires, il n'en va pas de même du programme iconographique développé sur le soubassement. En effet, aucun monument, si l'on excepte l'exemple de San Pedro de Vitoria, limité à un seul portail et directement inspiré par Bourges, ne propose un système narratif qui s'étend horizontalement à l'ensemble des portails de la façade, de l'extrémité septentrionale à l'extrémité méridionale. Mais avant de démontrer, par l'analyse iconographique des écoinçons, l'unité structurelle et thématique de la façade, nous procéderons à une brève description des écoinçons du soubassement, auxquels la deuxième partie de ce travail est plus strictement consacrée.

Afin d'assurer à cette démonstration une certaine cohérence, il nous a fallu préalablement déceler les restaurations fort nombreuses et les ruptures de la maçonnerie à travers une analyse attentive des frises et des structures de l'arcature appliquée. Cette étude, effectuée sur place, a permis d'identifier des séquences iconographiques, de souligner ponctuellement les particularités de chaque scène, et de reconstituer une trame narrative cohérente. Des représentations, dont la signification était jusque là restée obscure, soumises à cette démarche conçue dans sa globalité, ont retrouvé un sens nouveau et une place au sein du discours narratif. Des rapprochements iconographiques viendront, dans le chapitre suivant, étayer l'interprétation des images atypiques ou réputées « énigmatiques ». Celles qui entrent dans le tronc commun d'une iconographie plus « canonique » seront traitées dans un troisième volet consacré à l'étude des recensions iconographiques juive et chrétienne, abordée sous trois angles différents, à travers l'étude des recensions paléochrétienne et byzantine d'une part, à travers l'étude des illustrations des Bibles hébraïques d'autre part et enfin en comparaison avec un monument contemporain, les Bibles moralisées du début du XIII^e siècle, au caractère antisémite très appuyé, déjà retenues dans un contexte stylistique.

IV

DESCRIPTION ET PRINCIPALES RESTAURATIONS

(SCHEMA 1 ET 2)

Les campagnes de restauration documentées, qui apportent des indications essentielles à la compréhension des scènes, s'échelonnent entre 1829 et 1848, sur la base de devis supplétifs dressés en 1824, en 1838 et en 1853¹⁸³. Ces campagnes ont d'abord été dirigées par Pagot, architecte d'Orléans, puis par Juillien, architecte du département du Cher, dès 1845. Caudron eut en charge, de 1840 à 1845, la restauration des sculptures. C'est durant ces années qu'interviennent les principales réfections sur les reliefs mutilés qui ornent le soubassement. Didron fut chargé en 1848 de faire un rapport sur les restaurations déjà effectuées, ainsi que sur celles qui restaient encore à faire¹⁸⁴. Malheureusement, à quelques exceptions près, les indications concernant les écoinçons du soubassement restent assez vagues, englobées dans des mentions génériques concernant le traitement global de la façade. Les dernières restaurations documentées remontent à l'été 1995: les restaurateurs ont effectué une première tranche de restaurations comprenant la tête du contrefort situé à gauche du portail du Jugement, ainsi que l'ébrasement gauche qui lui fait suite. Ils se sont limité à dégager les reliefs de la couche noirâtre qui les recouvrait, à nettoyer les ciments romains utilisés pour encoller les parties manquantes et à extraire les goujons de fer qui, en rouillant, avaient provoqué l'éclatement de la pierre. Les zones retaillées par les restaurateurs du XIXe siècle ont pu seulement être nettoyées.

183. Pour le devis supplétif de 1824: Archives Nationales: « Église Cathédrale de Bourges, Devis général des dépenses à faire pour la restauration de cet édifice », F (19) 7656. Le devis de 1838 est conservé aux Archives Départementales du Cher, Série V, liasse 100, en particulier « Travaux de sculpture faits par M. Caudron » et « devis supplétif de 1853 », qui fait état des travaux prévus lors du devis complémentaire de 1845 et qui n'ont pas été exécutés ou achevés. Voir également, dans les mêmes Archives, la série J, liasse 210.

184. A. DIDRON, « Rapport sur les travaux exécutés à la cathédrale de Bourges avant 1848; communiqué et annoté par O. Roger », *Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre*, 16, 1888-1889, p. 171-208.

Portail du Jugement (E)

a. Module 1 a-c : face antérieure du contrefort [fig. 72]

Sur le premier module lapidaire, situé contre la face antérieure du contrefort septentrional du portail, on distingue un personnage aux cheveux longs retombant sur les épaules, en position frontale, vêtu d'une tunique à longues manches s'arrêtant à mi-mollet, la taille ceinte d'un bandeau. Ses pieds nus reposent sur la tête d'un animal démoniaque qui occupe le bas de l'écoinçon et dont la queue enroulée se conclut par une feuille de vigne. Ses bras sont légèrement écartés en direction de deux démons semblables qui le flanquent à droite et à gauche. Sur les demi-écoinçons latéraux, on entrevoit deux dragons-serpents similaires, dont un, celui de droite, a été retaillé en forme d'oiseau¹⁸⁵. Ce groupe hétérogène est inséré dans une végétation abondante, essentiellement constituée de feuilles de vigne auxquelles se mêlent des grappes de raisin à maturation [fig. 73-74].

frise ornementale

La frise qui surmonte ce module est composée d'oiseaux placés à intervalles réguliers. Tous picorent une grappe de raisin à laquelle est encore attachée une feuille de vigne. Les volatiles sont placés par paires: sur les demi-écoinçons latéraux, ils se suivent en évoluant des extrémités vers le centre du module, alors qu'ils se font face de part et d'autre de la tête du personnage central, créant ainsi une unité narrative et modulaire [fig. 75].

restaurations

Ce premier module a été restauré pour la dernière fois en 1995. Les restaurateurs ont procédé principalement à l'enlèvement des restaurations en ciment de Vassy, ou ciment romain, ainsi qu'à l'enlèvement des goujons de fer oxydés, enfoncés dans le cœur de la pierre, autour desquels on avait modelé le mastic. C'est notamment le cas du dragon de gauche. Celui qui est situé à l'extrémité droite a été retaillé en forme d'oiseau: la surface du serpent-dragon étant partiellement abrasée, les restaurateurs ont procédé à une nouvelle taille à partir de la pierre existante, afin de lui redonner une forme lisible, même si, dans ce cas précis, elle s'accompagne d'un changement iconographique.

185. Les interventions des restaurateurs feront l'objet d'un paragraphe indépendant, qui préparera l'analyse iconographique.

b. Module 2 a-c : ébrasement gauche du portail du Jugement [fig. 76]

Le Créateur, toujours doté d'un nimbe crucifère, occupe l'écoinçon central du module. Il se tourne vers la gauche en étendant le bras éponyme. À ses pieds et de chaque côté de son corps émergent du sol quelques plantes. Dans les nuées, quatre anges aux mains jointes apparaissent, répartis par paires sur les demi-écoinçons latéraux. Deux autres anges sont placés de part et d'autre de la figure du Créateur, se faisant face. Ils sont porteurs des astres majeurs: à gauche le soleil, placé sur un drap; à droite la lune, tenue à mains nues. Si cette hexade angélique est originale, le soleil, la lune et les bras qui les soutiennent sont l'oeuvre des restaurateurs du XIXe siècle¹⁸⁶.

frise ornementale

Bien qu'elles laissent apparaître des fruits qui ressemblent à des raisins, les feuilles qui composent cette frise divergent profondément de celles, soigneusement divisées en cinq lobes découpés en pointes, de la bande ornementale précédente. Plus compactes, elles semblent composées de petites nervures rattachées à la tige centrale, qui lui confèrent une découpe en petits triangles. Le premier demi-écoinçon est rythmé par une succession de feuilles et de petites grappes. Au-dessus de l'arc brisé qui le relie à l'écoinçon central, deux feuilles sont superposées, trahissant un raccourcissement de l'arc, avant de reprendre le schéma ornemental habituel jusqu'à l'extrémité opposée du module [fig. 79-80].

restaurations

Les mains et la tête du Créateur, aujourd'hui lacunaires, sont déjà mentionnées comme manquantes dans le rapport de A. Didron: « Au Dieu qui crée les anges, à celui qui condamne Adam et Eve, le masque entier, refait en mastic, a été repoussé par le fond de pierre et a disparu »¹⁸⁷ Il mentionne également la restauration imitative effectuée sur la tête, les bras et les mains des six anges, sur le soleil et la lune portés par ceux de l'écoinçon central.

c. Module 3 a-c : ébrasement gauche du portail du Jugement

La narration se poursuit après une profonde césure dans la maçonnerie: le Créateur est tourné vers Adam endormi dont le corps repose sur l'arcature de l'écoinçon. La scène ayant subi les déprédations huguenotes, l'interprétation du code gestuel se révèle difficile. Adam a le bras droit replié, la main posée sur sa poitrine, dégageant ainsi ses côtes, alors que

186. A. DIDRON, *op. cit.* (voir n. 184), p. 183.

187. *Ibid.*, p. 171-208.

son autre bras repose le long de son corps. Le Créateur élève ses deux bras en direction du thorax du protoplaste [fig. 81].

L'admonestation divine occupe l'écoinçon central de ce deuxième module lapidaire. Elle s'adresse à Adam et Eve réunis à droite de l'arbre de la connaissance, alors que deux autres arbres, des oliviers, flanquent la scène [fig. 82-83]. Les protoplastes tiennent leurs bras repliés, les paumes ouvertes en direction de la figure divine, dans un geste de dénégation, se désignant eux-mêmes avec le doigt de la main gauche. La jonction avec la scène suivante s'effectue par le biais des branches d'olivier qui viennent se mêler étroitement, au-dessus de la flèche de l'arc, au pommier dans lequel se trouve juché le démon tentateur [fig. 84]. Ce dragon ailé, dont la tête a été entièrement remodelée par les restaurateurs du XIXe siècle, est du même type que ceux qui constituent l'escorte démoniaque dans le module ornant le contrefort. Eve, debout, fait face au tentateur, les bras légèrement repliés contre son corps.

frise ornementale

Seul le premier demi-écoinçon est doté d'une frise « indépendante » de la narration. Elle se compose de feuilles arrondies à nervure médiane saillante, qui s'achevent en pointes [fig. 83]. Elles sont disposées de part et d'autre d'une tige sinueuse, en alternance régulière avec de petites grappes, identiques à celles déjà rencontrées précédemment. Cette branche sinueuse, qui vient buter contre la dernière feuille de la frise précédente au point d'en être amputée de la pointe, signe d'une adaptation évidente entre deux modules lapidaires, semble se fondre dans la maçonnerie avant de s'assimiler à la branche du figuier qui émerge de l'écoinçon central. La suite de la frise qui compose ce module, dénuée d'éléments compositionnels qui lui soient propres, est envahie par les couronnes des différents arbres paradisiaques: un figuier, aux feuilles tréflées caractéristiques, un pommier qui émerge du centre de la composition, et enfin un olivier, reconnaissable à ses longues feuilles lancéolées [fig. 82]. Tous ces arbres sont dotés de nombreux fruits. La frise qui surmonte le dernier demi-écoinçon adopte le même parti: l'arbre de la connaissance, un pommier comme dans la scène précédente, déborde jusqu'à envahir complètement l'espace dévolu à la frise ornementale.

restaurations

Cette scène, aujourd'hui passablement endommagée, ne comporte plus qu'une infime partie des restaurations effectuées au XIXe siècle. La tête du Créateur, ses bras, ses mains ainsi que la partie inférieure du corps d'Adam endormi ont été débarrassés en 1995 des goujons de fer oxydés, dont on peut encore discerner les traces. Seule tout ou partie de la tête d'Adam, restauration imitative, a subsisté. Sur l'écoinçon central, des raccords ont été opérés sur le bras droit de Dieu, sur sa main gauche, sur la tête et l'épaule droite d'Eve, le visage d'Adam et sur des feuilles de l'arbre placé à gauche de la scène. La base du dernier demi-écoinçon du module a été entièrement refaite, jusqu'à la hauteur des pieds d'Eve. Le visage du démon, ainsi que la tête d'Eve sont également le fruit du travail des restaurateurs.

d. Module 4 a- b : ébrasement gauche du portail du Jugement

Sur l'écoinçon latéral droit le dragon, enfoui dans l'épais feuillage, s'enfuit après avoir commis son forfait. L'iconographie du péché originel, passablement mutilé, ne présente pas de détails caractéristiques: Adam et Eve sont placés de part et d'autre du pommier dans lequel n'apparaît plus le serpent tentateur [fig. 86]. Deux figuiers émergent de l'arcature, et flanquent chacun des deux protagonistes. Une fois encore, le code gestuel se laisse difficilement interpréter en raison des lacunes dues aux déprédations des Huguenots. Eve semble tendre la pomme à Adam qui la saisit en passant son bras droit derrière l'arbre.

frise ornementale

La frise qui court le long du module lapidaire suivant retrouve sa fonction compositionnelle. Une alternance d'oiseaux qui picorent des grappes accrochées à des feuilles de vigne et de petits dragons qui en émergent et qui à leur tour dévorent des grappes, forment le schéma de cette bande ornementale. La partie antérieure du premier volatile, à l'extrémité gauche, disparaît dans l'espace laissé vacant entre la maçonnerie et le feuillage de l'arbre qui précède. La frise qui vient buter contre le montant du portail devait probablement se poursuivre au-delà de l'arc [fig. 86].

restaurations

La partie inférieure de la queue du démon, ainsi qu'une partie des feuilles qui s'enroulent autour de l'arbre, de même qu'une portion importante des corps d'Adam et d'Eve, ont été mastiqués au XIXe siècle. Ce ciment a aujourd'hui disparu, tout comme les goujons de fer qui émergeaient encore avant 1995 du cou d'Adam et du haut de la cuisse d'Eve. Seules subsistent les retouches effectuées au niveau des feuilles du figuier qui flanque la scène sur la droite.

e. Module 5 b-c : ébrasement droit du portail du Jugement [fig. 87]

Le récit biblique, sur l'ébrasement méridional du portail du Jugement se déroule selon un sens de lecture allant de gauche à droite. La honte après le péché est associée aux reproches du Créateur, l'ensemble formant un module d'un écoinçon et demi [fig. 88-89]. Les protoplastes, qui se détournent du Créateur, cachent leur nudité à l'aide d'une feuille de figuier, tandis qu'ils relèvent la paume de l'autre main. Ils sont séparés de la figure divine par un arbre de même essence, accolé à la courbure de l'arc, selon un procédé courant dans cette narration. Leurs pieds reposent sur un petit tertre, lui-même appuyé sur une feuille évasée dont la tige est plantée dans de la terre. Le Logos se tient sur un monticule

semblable, différencié par la seule forme de la feuille qui lui sert de support. Il tient un livre de sa main gauche et esquisse de sa droite un geste en direction des protoplastes.

frise ornementale

La tige sinueuse qui surmonte la scène s'apparente à celle du module 3 a. On retrouve les mêmes fruits, des grappes de raisin rotundiformes, qui alternent avec des feuilles auxquelles une nervure tripartite, plus apparente, confère un aspect légèrement pointu [fig. 90-91]. L'extrémité gauche de cette bande est englobée dans le raccord en maçonnerie qui délimite la jonction avec le mur du portail et qui sert de transition. L'extrémité droite semble en revanche se fondre harmonieusement avec la branche sinueuse qui surmonte le module suivant.

restaurations

Ce module a subi peu de restaurations. Les principaux composants sont donc originaux, à l'exception, dans le premier demi-écoinçon, des mains relevées en signe de dénégation des deux protoplastes, de leur visage et de la portion de frise surplombant le figuier. Dans le demi-écoinçon suivant, seuls la main droite du Créateur et son visage ont été refaits. La zone de la frise qui surmonte la figure divine a également été en partie restaurée.

f. Module 6 a-c : ébrasement droit du portail du Jugement

Derrière le Logos, sur un nouveau module, s'épanouit un amas de végétation destiné à symboliser la luxuriance paradisiaque [fig. 92]. Deux espèces différentes, un pommier et un figuier, se mêlent le long de la courbure de l'arc, jusqu'à rejoindre la porte du Paradis par laquelle seront expulsés les premiers pécheurs. Celle-ci, en parfait état de conservation, repose sur la flèche de l'arc: de forme rectangulaire avec deux pentures fleurdelisées en forme de sceaux sur le côté droit, elle présente une petite ouverture centrale quadrangulaire. Au-dessus, deux têtes d'anges voltigent. À droite de cette porte se déroule l'épisode de l'expulsion. L'ange à l'épée, vêtu d'une tunique longue, pousse Adam qui se retourne vers lui, précédé d'Eve qui suit à son tour le serpent dragon à la queue enroulée dont le corps épouse la retombée de l'arc [fig. 93]. Tous deux sont encore dévêtus, masquant leur nudité avec des feuilles de figuier. Le demi-écoinçon suivant retrace les labeurs des protoplastes: Adam, vêtu d'une tunique courte, bêche le sol; Eve, derrière lui, tient de sa main droite une quenouille et appuie l'autre contre son visage en signe d'évidente affliction [fig. 94].

frise ornementale

Aucune césure apparente ne souligne la jonction entre les frises surmontant les deux premiers modules de cet ébrasement. La tige sinueuse se transforme en branche d'un

diamètre légèrement supérieur, aux circonvolutions plus accentuées. Ces circonvolutions végétales s'achèvent soit sur des feuilles triflées, soit sur des fruits rotundiformes qui deviennent la proie de différents animaux. On retrouve l'habituel volatile aux pattes proéminentes picorant ces fruits alternant à intervalles réguliers avec un dragon ailé et poilu qui les enserre à l'aide de sa mâchoire largement ouverte. Ces dragons et ces volatiles se font généralement face. Ils sont placés entre deux entrelacs, sans toutefois que cette disposition soit toujours respectée.

restaurations

Le premier demi-écoinçon semble indemne de toute altération. Seuls deux petits secteurs de feuillage ont été mastiqués. Le reste du module a également été préservé: les deux têtes des anges ont été retaillées de même que le bras et une partie de la tête de l'ange à l'épée. Les visages des protoplastes dans la scène de l'expulsion et dans celle de leurs labeurs ont subi de légers mastiquages.

g. Module 7 a-c: ébrasement droit du portail du Jugement

Les offrandes de Caïn et Abel se répartissent de part et d'autre de la première arcature. Les pieds d'Abel reposent sur le même monticule terreux que celui qu'Adam est en train de bêcher. Imberbe, les pieds nus, vêtu d'une cotte et d'un manteau retenu sur la poitrine par un cordon qu'il ramène à lui, il élève de ses mains nues un agneau (bélier ?) vers le buste du Créateur émergeant des nuées, sur la flèche de l'arc et qui esquisse un geste d'acceptation [fig. 94-95]. Sur le rampant opposé, Caïn, barbu, dont les bras ont aujourd'hui disparu, présente une gerbe de blé. Dans la deuxième moitié de l'écoinçon central, Dieu, représenté à mi-corps, s'adresse à Caïn qui élève les deux mains. Le fratricide occupe le dernier demi-écoinçon du module: Cain occit Abel à l'aide d'une pierre. Ce dernier élève sa main gauche et tente vainement de se protéger [fig. 96].

frise ornementale

Cette frise est constituée d'une succession de feuilles largement ouvertes, à cinq lobes appointés. Leurs nervures se rejoignent au niveau de la tige, également apparente, qui semble se fondre dans la maçonnerie. Le rythme régulier de cette frise est interrompu par le buste du Créateur dans les nuées, à la pointe du premier arc, et par la même figure divine, au dessus de l'écoinçon central. Dans ce dernier cas toutefois, l'ornement végétal reste présent, bien qu'en partie masqué [fig. 97].

restaurations

On ne distingue que de petites altérations sur la première partie du module. L'épaule droite d'Abel élevant son offrande a été légèrement mastiquée, tout comme le visage du Créateur, une partie de la tête de l'agneau et le visage de Caïn. On peut noter également quelques masticages imitatifs de part et d'autre des nuées, au niveau de la frise ornementale. Les restaurations sont plus radicales dans les scènes suivantes: les visages et les avant-bras du Créateur et de Caïn ont été refaits, tout comme des petites sections de la frise, à la pointe de l'arc. Dans la scène du fratricide, le visage d'Abel et le corps de Caïn ont été retaillés, alors que le buste et les bras de ce dernier ont été entièrement mastiqués, tout comme le tertre sur lequel il repose et l'arbre qui forme la jonction d'angle entre les deux modules.

h. Module 8 a-c : face antérieure du contrefort [fig. 98]

Le récit se poursuit sur la face antérieure du contrefort, entre les portails du Jugement et de saint Étienne [fig. 99-100-101]. Lamech, qui porte son arc, appuie sa main gauche sur l'épaule de son fils, ou de l'enfant, qui le guide. Ce dernier porte le carquois de flèches et écarte la végétation qui obstrue leur chemin. Sur l'écoinçon central, Lamech bande son arc alors que Tubalcaïn lui soutient le bras, pointant la flèche en direction du fourré qui clôt le module et qu'il désigne d'un geste du bras droit. Caïn est accroupi derrière un chêne doté de nombreux glands, et semble écarter une branche de la main gauche. Le meurtrier ne semble pas encore être advenu: on ne décèle aucune trace de flèche sur le corps de Caïn.

frise ornementale

Le même type de feuilles que celles qui ornent à intervalle régulier le module précédent est repris sur la face antérieure du contrefort. Ces éléments végétaux semblent toutefois se rattacher non pas directement à la maçonnerie, mais à une fine tige qui court le long de la partie inférieure de la frise, en très léger surplomb. Cette frise, abrasée et en partie lacunaire, s'achève sur une feuille qui recouvre deux grosses grappes, rattachées à la même tige. Cette rupture du décor est située exactement à l'angle formé par le contrefort et l'ébrasement et sert de préambule à la suite de l'ornementation.

restaurations

Ce module ne présente que des altérations minimales: le bras et le bâton de Lamech dans le premier demi-écoinçon, le tronc et une partie du feuillage dans l'écoinçon central et le bras gauche de Caïn dans le dernier demi-écoinçon. La frise a également subi quelques masticages: au-dessus de Lamech guidé par Tubalcaïn et au-dessus de la figure accroupie de Caïn, où deux feuilles ont été entièrement refaites. En outre, les restaurateurs ont retaillé

l'ensemble des têtes des protagonistes et peut-être entièrement substituée en pierre celle de Tubalcain.

i. Module 9 a-c: ébrasement gauche du portail Saint-Étienne [fig. 102]

Le cycle suivant débute à l'extrémité gauche de l'ébrasement septentrional du portail Saint-Étienne. Noé est affairé sur un établi de menuisier rudimentaire, constitué de deux tréteaux sur lesquels repose une planche [fig. 103-104-105-106]. Le haut du corps du patriarche a été entièrement remodelé par les restaurateurs du XIXe siècle. Dieu, placé sur le versant opposé de l'arc, près de sa pointe, lui ordonne de construire l'arche. Adossée à la figure du Créateur tournée vers Noé, se trouve l'embarcation. Elle emprunte la forme d'une maison à un seul niveau, percée de trois ouvertures, deux oculi moulurés occupés par des têtes animales et d'une fenêtre en plein cintre où apparaît un visage humain. Une large porte, également en plein cintre, est ouverte sur le flanc gauche de l'arche. Elle est décorée de deux peintures fleurdelisées placées horizontalement. Une boule surplombe le crêtage du toit, lui-même composé de tuiles en forme de losanges. Cette bâtisse repose sur une assise en forme de vaisseau, de coque de navire à la structure de bois apparente. Un personnage, vêtu d'une tunique courte serrée à la taille par un bandeau, s'agrippe à l'aide de ses deux mains au rebord de cette barque. La dernière partie du module est occupée par un cortège d'animaux évoluant sur un monticule terreux: trois oiseaux (un phénix et son petit et un corbeau ?) et une chèvre se dirigent vers l'arche, isolément et non en couple [fig. 106].

frise ornementale

Le dernier élément de la frise précédente, la feuille de vigne qui recouvre une grappe, est scandé tout au long de cet ébrasement. Toutefois, seul le lobe gauche de la feuille trahit un renflement, dû à la présence d'une grappe qui déborde par moitié. La présence de deux grappes sous une même feuille, en clôture du module précédent pourrait être liée à sa position charnière, à l'angle entre le contrefort et l'ébrasement, et justifier ainsi sa position dans le soubassement.

restaurations

Si l'on excepte le buste de Noé affairé sur son établi, une petite partie de la végétation située derrière lui et le visage et la main droite du Créateur dans les nuées qui ont été mastiquées, tout comme le nimbe crucifère de ce dernier qui a été retaillé, ce module est bien conservé. Le dernier demi-écoinçon ne semble présenter aucune trace de restauration, qu'elle soit de nature imitative ou intégrative.

j. Module 10 a-b : ébrasement gauche du portail Saint-Étienne

Le cortège se poursuit avec une série de personnages évoluant vers l'embarcation, les pieds immergés dans l'eau déjà en crue [fig. 107-108]. Le premier, un homme barbu, doté d'un chapeau côtelé, relève sa cotte à l'aide de sa main gauche et porte un bâton de sa main droite. Il est suivi par une femme arborant la coiffe à mentonnière du XIII^e siècle qui tient un enfant dans ses bras. Viennent ensuite, dans l'écoinçon de droite, un quadrupède fortement mutilé suivi par un personnage masculin, barbu, qui porte sur ses épaules un enfant. Une femme portant trois objets rotondiformes l'accompagne, le corps légèrement tourné vers l'enfançon qui marche derrière elle. Les deux enfants sont coiffés d'une sorte de calotte qui ne laisse apparaître qu'une petite bande de cheveux. Ils sont tous trois représentés, comme précédemment, les pieds déjà immergés dans l'eau montante.

frise ornementale

Les différences entre les frises ornementales des deux modules de cet ébrasement sont presque imperceptibles. On peut toutefois remarquer dans le second module un léger grossissement des grains qui forment les grappes, et une légère stylisation du dessin des nervures des feuilles [fig. 109-110].

restaurations

Les restaurateurs se sont concentrés sur les visages et les têtes des différents personnages évoluant vers l'embarcation: les chefs des deux premiers adultes ont été retaillés alors que celui de l'enfant, ainsi que son bras droit, ont été mastiqués. Sur l'écoinçon suivant, les têtes de l'homme et de l'enfant qu'il porte sur le dos ont été retaillées, tout comme celle du jeune enfant placé à la fin du cortège. La femme quant à elle a eu le visage et le bras gauche mastiqués.

k. Module 11 b-c et module 12 a-b : ébrasement méridional du portail Saint-Étienne [fig. 111]

Ces modules, qui ornent l'ébrasement méridional du portail Saint-Étienne ont été entièrement refaits par Caudron au XIX^e siècle. Ces sculptures remplacent les écoinçons originaux qui ont été déposés en raison de leur mauvais état de conservation et dont une partie, un écoinçon et deux demi-écoinçons, c'est à dire l'équivalent d'un module lapidaire, sont conservés dans la crypte de la cathédrale [fig. 112-113-114-115]. L'iconographie actuelle reprend assez fidèlement celle des originaux: des hommes et des animaux sont précipités pêle-mêle dans l'eau du déluge et rebondissent dans les flots. Une certaine

progression narrative peut être relevée, liée au phénomène de crue puis, progressivement, de décrue.

frise ornementale

La frise ornementale est elle aussi l'oeuvre des restaurateurs du XIXe siècle. Elle reprend le motif des grappes recouvertes par des feuilles, plus allongées, des modules précédents. Les écoinçons originaux conservés dans la crypte, fortement abrasés dans leur partie supérieure, ne peuvent malheureusement pas nous renseigner sur le décor original de cette bande.

restaurations

Si l'on se réfère aux devis supplétifs pour les restaurations, on constate avec étonnement que l'écoinçon central du second module, 12 b, n'a pas été remplacé, mais qu'il a seulement subi un certain nombre de restaurations, concernant, comme cela est consigné dans les comptes, la tête et le bec de l'oiseau placé à la pointe de l'écoinçon.

Description détaillée des trois écoinçons A, B et C conservés dans la crypte de la cathédrale (fig. 153-154)

A: Ce demi-écoinçon devait appartenir à un module lapidaire dont il constituait le premier élément. Peut-être s'agissait-il de celui accolé à la face extérieure du contrefort, entre le portail de Saint-Étienne et celui de Saint-Ursin. Il représente en effet, tout comme sa copie, trois personnages, tous vêtus, placés au-dessus de la crête des flots qui sont illustrés de manière stylisée dans la zone médiane. Au-dessous, sur la pointe inférieure de l'écoinçon, un reste de végétation a réapparu. La position des figures, particulièrement celle du personnage de gauche, incliné vers les vaguelettes, semble évoquer l'épisode de la décrue.

B: Cet écoinçon central est entièrement occupé par quatre corps humains et deux cadavres, encore identifiables, d'animaux. Ils sont cette fois disposés horizontalement, au-dessous de la limite des eaux. Cet écoinçon a été intégralement recopié par les restaurateurs du XIXe siècle, sur le module 11 b, au début de l'ébrasement du portail Saint-Étienne. Nous retrouvons les trois corps en position horizontale sous un arc ondulé stylisé symbolisant les flots, ainsi que les deux animaux, un fauve et un caprin, le premier couché sous un cadavre, le second à la pointe de l'écoinçon.

C: Ce demi-écoinçon devait originellement clore un module, peut-être celui dont subsiste encore l'élément central, que nous venons de décrire en B. La position des deux corps, représentés tête-bêche, évoque, tout comme l'écoinçon précédent, le paroxysme de la crue, sa violence dévastatrice. Ceci est confirmé par la chevelure tourmentée de la figure supérieure. Ce demi-écoinçon a été intégralement copié par les restaurateurs du XIXe siècle. Cette copie a été accolée à celle de l'écoinçon précédent, sur l'ébrasement méridional du portail Saint Étienne. La séquence du module 11, b et c, pourrait donc être originale.

I. Module 13 c : ébrasement droit du portail Saint-Étienne

Ce demi-écoinçon représente un serpent-dragon ailé aux pattes proéminentes et griffues. Il se dirige vers la gauche, en direction d'un écoinçon central original, auquel les restaurateurs ont substitué les scènes du déluge élaborées au XIXe siècle. Ce serpent-dragon s'éloigne d'un arbre, vraisemblablement un pommier, qui porte encore quelques fruits. Sa longue queue suit la courbure de l'arc [fig. 116].

frise ornementale

La jonction entre les deux modules de cet ébrasement est marquée par une fissure étroite et un défaut d'appareillage que le colmatage n'a pas suffi à effacer. La frise qui surmonte le dernier demi-écoinçon trouve une étroite correspondance avec celles, que l'on pourrait qualifier de "zoomorphes", des premiers modules du cycle génésiaque. Elle se compose d'une série d'oiseaux placés par paires, se faisant face de part et d'autre d'une feuille de vigne laissant dépasser de petites grappes [fig. 117].

restaurations

L'exemple de ce serpent-dragon acquiert, pour l'identification des restaurations, une grande importance. En effet, il est décrit par Tanya Bayard comme exempt de toute trace de restauration, qu'elle soit imitative ou intégrative. Or il apparaît clairement, lorsqu'on étudie l'écoinçon sur place, que l'ensemble de la tête de l'animal est le résultat d'une reconstruction des restaurateurs du XIXe siècle. Il ne reste en effet plus rien aujourd'hui de ce masticage, sinon le goujon de fer oxydé qui émerge du cou de l'animal et qui soutenait initialement la tête restaurée au mastic. La corrosion du métal a eu pour effet de faire tomber le haut du corps du serpent-dragon, entre les années 1975, date à laquelle les photos reproduites dans le livre de T. Bayard ont été tirées, et 1991, lors de mes premières prises de vue.

m. module 14 a-c : face antérieure du contrefort

Le module qui masque la face antérieure du contrefort placé entre le portail Saint Étienne et celui de Saint-Ursin a été entièrement refait lors des restaurations. On ne peut donc se prononcer sur l'originalité des séquences iconographiques qui illustrent, sur le premier demi-écoinçon, les noyés; et sur l'écoinçon central, le lâcher de la colombe par Noé, tandis qu'une abondante végétation clôt le récit [fig. 118].

frise ornementale

La frise ornementale, entièrement refaite, reprend les composantes du cycle noachique: des feuilles de vigne alternent avec des grappes de raisin.

restaurations

Le devis supplétif de 1853 signale expressément que les travaux prévus lors du devis complémentaire de 1845 ne sont pas terminés. L'écoinçon 14a est commencé, l'écoinçon 14b est achevé mais non encore posé, et un demi écoinçon, probablement le dernier du module, est prêt à être posé¹⁸⁸.

n. Module 15 a: ébrasement gauche du portail Saint-Ursin [fig. 119]

L'ébrasement septentrional du portail Saint Ursin s'ouvre sur une ultime représentation des noyés, retaillée par les restaurateurs [fig. 120]. Deux cadavres, vêtus, sont précipités dans l'eau, tête en bas. Une profonde césure au niveau de la maçonnerie isole ce demi-écoinçon de la narration qui se poursuit sur les modules suivants.

frise ornementale

Des feuilles de vigne, dépouillées de leurs fruits, sont placées à intervalles réguliers. La courbure de la nervure centrale est orientée chaque fois différemment afin que les pointes des feuilles se rapprochent dans la partie supérieure de la frise, créant ainsi un rythme nouveau.

restaurations

La zone centrale de ce demi-écoinçon, celle qui renferme les deux noyés, a, nous l'avons vu, été retaillée par les restaurateurs du XIXe siècle, ceci pour redonner forme aux motifs arasés. La position des corps et leur aspect général pourraient donc être en partie conformes au relief original.

o. Module 16 b-c: ébrasement gauche du portail Saint-Ursin

L'arche, placée sur l'écoinçon central, s'inscrit dans un schéma compositionnel qui diverge de celui de l'épisode qui garnit l'ébrasement septentrional du portail Saint Étienne. La

188. Archives départementales du Cher, série V, liasse 100: devis supplétif de 1853.

forme de châsse placée sur une assise en forme de barque subsiste, mais ici, les ouvertures se répartissent sur deux registres, séparés verticalement par une ouverture qui monte de fond [fig. 121-122-123]. On trouve à gauche trois ouvertures quadrangulaires et, en haut à gauche, un oculus. À droite, au second registre, un même oculus lui fait écho. Une baie en plein-cintre et deux fenêtres carrées, dépourvues d'occupants, complètent cette série d'ouvertures. Une figure humaine, aujourd'hui acéphale, émerge à mi-corps de l'ouverture latérale de l'arche. Elle tend le bras au-dessus de la flèche de l'arc vers une figure similaire placée sur l'écoinçon suivant. Un homme, appuyé sur le rampant opposé de l'arc, les pieds posés sur un monticule terreux, lui tend la main, cherchant peut-être à l'aider. Le haut de son corps est en partie détruit, tout comme la tête du personnage, qui l'accompagnait. Cette figure retient sa robe de sa main gauche.

frise ornementale

Cette frise répète le schéma du demi-écoinçon précédent, contrairement à ce que pourrait laisser supposer la profonde césure entre ces deux parties. Néanmoins, la position de cette cassure, à mi-hauteur de la courbure de l'arc, plaide en faveur de l'homogénéité structurelle de ces écoinçons. La bande ornementale est interrompue par le toit de l'arche qui émerge de l'écoinçon central [fig. 124].

restaurations

Le reste de l'ébrasement semble indemne de toute intervention. Les personnages, pour la plupart acéphales, ne montrent aucun signe de masticage ni de traces laissées par des tiges métalliques, témoignages d'une restauration précédente. L'arche semble également bien conservée.

p. Module 17 a-b : ébrasement gauche du portail Saint-Ursin

Une fissure verticale, qui se poursuit au niveau de la frise ornementale, introduit la suite de la narration: un jeune homme, imberbe, le genou appuyé sur la courbure de l'arc, élève un bâton [fig. 125-126]. L'autre bras a disparu. En-deçà de la pointe de l'arc, un personnage barbu, dont la tête est très mutilée, sonde la terre à l'aide d'un bâton fourchu de sourcier. Il est profondément incliné vers la pointe inférieure de l'écoinçon d'où émerge une tige agrémentée de feuilles. Cette zone inférieure est garnie d'un réseau de petites lignes qui peut évoquer à la fois des racines, mais peut-être aussi un filet d'eau.

frise ornementale

Le colmatage grossier de la fissure entre les deux modules altère également le premier élément de la bande ornementale, constituée d'une série de jeunes grappes surmontées de

deux feuilles, et intégrées dans un rinceau végétal. Chaque circonvolution végétale présente les mêmes éléments de base, mais disposés de manière différente. La frise s'interrompt brutalement, en raison d'une lacune importante, contre le montant du portail [fig. 126].

restaurations

Comme pour le module précédent, ces scènes semblent avoir été épargnées par des interventions trop lourdes, en raison vraisemblablement de leur état de conservation satisfaisant, si l'on excepte le bras droit du premier personnage, l'instrument qu'il tient dans la main et la tête du second personnage, en partie lacunaire.

q. Module 18 b-c : ébrasement droit du portail Saint-Ursin [fig. 127]

Le premier épisode du cycle des vendanges occupe l'écoinçon central du module, amputé de son premier élément [fig. 128]. Un des trois fils de Noé est assis, en position légèrement surélevée, au milieu des sarments d'où pendent de lourdes grappes. Il les cueille à l'aide d'une petite serpe et les dépose dans un panier posé à ses pieds. À droite du panier, en contrebas, un personnage agenouillé exécute les mêmes gestes. Un troisième vendangeur déverse le contenu de son panier dans la hotte du quatrième. Celle-ci repose sur un long bâton. Les pieds de vigne sont plantés isolément, de façon autonome, sans l'appui d'un espalier ou d'un treillis. Au bas de cet écoinçon, sur une bande horizontale qui sert de base à la représentation, on peut lire un nom écrit en onciales: AIGUILLON DE DROVES, probablement celui d'un des sculpteurs [fig. 129]. Le module s'achève sur l'image d'un personnage barbu, les jambes immergées dans un tonneau cerclé, qui foule aux pieds le raisin. Derrière le fut s'élève un sarment, dépouillé de ses fruits.

frise ornementale

Il est relativement malaisé de distinguer les éléments faisant partie de la frise ornementale et ceux qui composent l'arrière-plan de la scène des vendanges, dans le vignoble. Toutefois, à l'extrémité droite du module, on peut reconnaître un schéma ornemental composé de feuilles de vigne placées en alternance avec une ou parfois même deux grappes, rythme qui semble se poursuivre sur la droite. La portion de l'écoinçon qui bute contre la façade est dépouillée de tout ornement, en raison du prolongement artificiel de l'arc, qui a été surélevé pour rejoindre le montant du portail.

restaurations

Les scènes relatives aux vendanges ont été remarquablement préservées. Seuls les visages des deux vendangeurs placés au centre ont été retailés, alors que ceux qui sont situés aux

extrémités ont en partie été mastiqués, tout comme celui du personnage immergé dans le tonneau.

r. Module 19 a-c : ébrasement droit du portail Saint-Ursin

La narration se poursuit après une large césure: un tonneau couché et scellé est posé sur deux plots de bois qui le maintiennent [fig. 130-131]. Au sommet de l'arc reposent une jarre et une coupe évasée, placées sur un petit monticule. Sur l'écoinçon central du module, Noé est étendu à terre, dans la vigne même. Deux de ses fils se tiennent à ses côtés, se tenant par l'épaule, et recouvrent sa nudité de leur père avec sa tunique. Deux autres personnages se tenant par la main occupent la dernière partie du module. Celui qui avance en tête, et qui désigne la scène située sur l'écoinçon précédent, a été partiellement restauré, contrairement à son compagnon qui est en partie détruit. Ils sont tous deux imberbes, vêtus d'une tunique courte serrée à la taille par une ceinture, à l'image des deux figures qui précèdent [fig. 132-133-134].

frise ornementale

Après un important colmatage qui affecte le demi-écoinçon sur toute sa longueur, la frise se poursuit sur le même modèle que celui de l'écoinçon précédent. Des feuilles de vigne alternent avec des grappes. Les tiges qui se fondent dans la maçonnerie sont plantées en oblique, selon un sens gauche-droite, qui se poursuit sur l'ensemble du module.

restaurations

La coupe et la jarre pansue au sommet de l'arc ont été façonnées par les restaurateurs, tout comme les visages des deux fils de Noé qui avancent vers lui pour le recouvrir. L'essentiel du travail des restaurateurs s'est concentré sur le dernier demi-écoinçon, fortement endommagé. La figure qui marche en tête et le bas du personnage qui la suit ont été entièrement refaits. Le schéma iconographique général semble néanmoins préservé.

s. Module 20 a-c : face antérieure du contrefort [fig. 135]

Les trois scènes qui concluent le cycle sur la face antérieure du contrefort droit du portail Saint Ursin, forment un module lapidaire homogène [fig. 136-137-138-139]. À l'extrémité gauche, Noé, représenté seul, se tient debout derrière un autel constitué de gros moellons régulièrement appareillés, sur lequel repose un bélier. C'est l'acte même du sacrifice qui est illustré: le patriarche appuie un couteau sur la gorge de l'animal. Faisant face à Noé, la main droite levée en signe de bénédiction, se trouve le Créateur. Son bras gauche, amputé

de sa main, semble également s'élever en direction du patriarche. Les deux scènes sont reliées par un arc-en-ciel qui surmonte la flèche de l'arc, entre les deux protagonistes, signe de la première alliance de l'humanité avec Dieu. Cette image est suivie par la représentation de Noé qui, incliné, creuse des sillons à l'aide d'une houe de petite dimension. Il tient dans la main gauche un cep de vigne, extrait d'un fagot placé à ses côtés. Il s'apprête à le mettre en terre. En suivant la courbe de l'arc, on entrevoit une série de petites pousses qui s'épanouissent déjà en sarments et en feuilles. Cette jeune vigne est ensuite représentée dans sa pleine maturation sur le dernier demi-écoinçon du module. Noé, assis sous un sarment auquel sont accrochées de grosses grappes, tient une coupe. Un vase à large panse et col étroit est posé à ses pieds.

frise ornementale

C'est le même rythme en obliques et les mêmes éléments, feuilles de vigne et grappes de raisin, qui courent le long des derniers écoinçons du soubassement. Les lacunes qui endommagent la fin du module précédent et le début de ce module ci ne permettent pas d'apporter des éléments d'appréciation sur la manière dont était conçue la jonction angulaire. Une fois encore, la frise est interrompue par des éléments qui émergent directement de la narration: l'arc-en-ciel, à la flèche du premier arc, et un amas de végétation, au sommet de la seconde arcature.

restaurations

Comme pour l'ébrasement précédent, les devis supplétifs ne font aucune allusion à une quelconque restauration concernant ce module. Toutefois, la tige métallique qui sort de la main gauche du Créateur bénissant Noé laisse supposer qu'une restauration imitative a toutefois été effectuée. Elle semble concerner plus particulièrement les éléments en haut-relief. Si la jarre pansue aux pieds de Noé semble originale, la coupe qu'il élève, en revanche, a été reconstituée au XIXe siècle, tout comme la pointe du même écoinçon.

INTERPRÉTATION ICONOGRAPHIQUE

A. Module 1 a-c : face antérieure du contrefort

L'interprétation de cette scène s'est révélée problématique pour la plupart des auteurs qui l'ont étudiée, en raison surtout de son incompatibilité supposée avec l'ensemble du cycle génésiaque, aisément identifiable, qui se déroule sur les écoinçons suivants à partir de l'ébrasement gauche du portail du Jugement. A. Boinet, qui nous a transmis la meilleure analyse de ces écoinçons, la décrit brièvement comme une scène « ne se rapportant pas à la Genèse »¹⁸⁹, alors que T. Bayard, tout en citant sans conviction une hypothèse de G. Sanoner qui avait cru reconnaître une représentation d'Adam vêtu nommant les animaux, opte à son tour pour une vision psychomachico-symbolique de la victoire de l'esprit du bien sur le mal incarné par le serpent-dragon, en l'isolant ainsi du contexte narratif général du soubassement [fig. 73-74]¹⁹⁰.

Or cette scène acquiert une signification nouvelle si on la rapproche de deux textes hébraïques, les *Pirqé de Rabbi Eliezer* et le *Sepher Ha-Zohar* ou *Livre de la Splendeur*. Ces ouvrages ne se laissent pas dater avec précision et ont suscité, tous deux, de nombreuses controverses concernant l'identification de leur auteur. Le premier, les *Pirqé de Rabbi Eliezer* ou *Haggadah de Rabbi Eliezer*, se présente comme un récit de type haggadique, combinant librement des commentaires midrachiques dont les sources principales sont à rechercher dans la Michna, le Talmud de Jérusalem, le Targum du pseudo-Jonathan ainsi que dans la littérature apocalyptique et para-biblique d'origine juive¹⁹¹. Il retrace chronologiquement les événements qui jalonnent le récit biblique, de la Création du monde à l'épisode du serpent d'airain. Sa rédaction est généralement située entre la première moitié du VIII^e siècle et les premières décennies du IX^e siècle¹⁹². Ces controverses chronologiques ne concernent toutefois que peu notre propos puisque les *Pirqé de Rabbi Eliezer* furent une source influente dans laquelle les exégètes juifs du Moyen-Âge puisèrent

189. A. BOINET, "Les sculptures de la cathédrale de Bourges", *Revue de l'art chrétien*, 1912, p. 85.

190. T. BAYARD, *op. cit.* (voir n. 170), p. 11-12 et note 10 ; - G. SANONER, « La Bible racontée par les artistes du Moyen-Âge », dans *Revue de l'art chrétien*, t. 5, 1909, p. 356.

191. *Pirqé de Rabbi Eliezer*, *op. cit.* (voir n. 3).

192. Cet ouvrage a fait l'objet d'une critique historique émanant d'un cabbaliste du XIX^e siècle, rabbi David Louria, éditée à Varsovie en 1852. Dans sa préface, à la p. 12, il détaille les parties présumées manquantes des *Pirqé*, qui comportaient au moins douze chapitres supplémentaires, en énumérant les citations qui ne se retrouvent pas dans la version fragmentaire que nous possédons actuellement. Au sujet des controverses relatives à la datation des *Pirqé*, voir *infra*, note 10.

abondamment¹⁹³. Les résonances médiévales de cet ouvrage se retrouvent notamment dans le Zohar, oeuvre fondamentale de la littérature cabalistique, écrite en araméen, qui en cite quelques enseignements midrachiques, mêlés à d'autres, inspirés principalement du Talmud de Babylone, du Midrach Rabbah, du Midrach Tanhuma, des deux Pesiktot, et du Targum d'Onkelos, traduction araméenne de la Bible. Le rédacteur du Zohar, qui opte pour la forme pseudépigraphique, dispose librement ces différentes sources scripturaires au sein d'un récit qui emprunte sa méthode au midrash, alliant des exposés de plusieurs rabbis à des discussions entre maîtres et disciples, ainsi que des récits de type haggadique. La rédaction de cette oeuvre est communément située vers le milieu du XIII^e siècle; elle est attribuée, en partie du moins, à Moïse de Leòn¹⁹⁴.

C'est dans des extraits de ces deux ouvrages, même si ces faits sont relatés, comme nous le verrons par la suite, dans d'autres sources hébraïques, que se révèle la parfaite adéquation entre le texte et la scène qui orne le contrefort. Ces deux passages décrivent un épisode qui se déroule au sein du Paradis terrestre, au moment même de la Tentation d'Eve. Dans le Zohar, un passage décrit ces circonstances en ces termes: « Il s'agit de Sammaël qui apparaît sur un serpent. L'essence du serpent, c'est le Satan, ils ne font qu'un. Nous avons appris qu'à ce moment Sammaël descendit du ciel sur un serpent »¹⁹⁵. La description des Pirqé est légèrement différente. Nous la retrouvons au chapitre 13: « Sammaël était le grand prince des cieus, car si les Hayot avaient quatre ailes et les chérubins six, Sammaël, lui, en avait douze. Or que fit Sammaël? Il rassembla sa bande et descendit voir toutes les créatures que le Saint, béni soit-Il, avait faites dans son monde. Et parmi elles, il n'en trouva aucune qui fût aussi encline à la perfidie que le serpent, selon le verset: <Le serpent était le plus rusé des animaux des champs>. Il ressemblait au chameau, Sammaël grimpa sur lui et le chevaucha »¹⁹⁶.

193. Voir par exemple MOÏSE MAIMONIDE, *Le Guide des Égarés*, Paris, 1979, éd. Verdier, II^eme partie, chap. 26, p. 324: « Dans les aphorismes de rabbi Eliézer le Grand, connus sous le titre de Pirké de rabbi Eliézer, j'ai vu un passage tel que je n'en ai jamais vu de plus étrange dans les discours d'aucun de ceux qui suivent la loi de Moïse, notre maître ». Rabbi Eliézer ben Hyrcanos, ou Rabbi Eliézer le Grand, à qui cet ouvrage avait été attribué en raison de la phrase introductive, était un Tanna du premier siècle, disciple de Rabban Yohanan ben Zakaï, fondateur de l'académie de Yabné.

194. Deux thèses sont évoquées au sujet de son auteur présumé: G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1983, p. 202-220, considère que ce cabaliste est l'unique auteur du Zohar; il a entièrement composé ce pseudépigraphie dont la plupart des leçons énoncées sont attribuées à Rabbi Siméon ben Yohaï, tanna du premier siècle. Y. LIEBES, « How the Zohar was written », dans *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, vol. 8, 1989, p. 1-71, estime pour sa part que le Zohar est essentiellement une oeuvre collective dont Moïse de Leòn est bien l'instigateur, mais qui regroupe des éléments issus de plusieurs cabalistes castillans. Voir également S. KARPPE, *Etudes sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, 1982. Le Zohar semble avoir emprunté des passages scripturaires aux cabbalistes antérieurs, en particulier au Séfer ha-Bahir, aux cabbalistes de Provence et de Gérone, aux frères Jacob et Isaac ha-Cohen, emprunts retravaillés de manière originale pour former un ensemble cohérent.

195. Ch. MOPSIK éd., *Le Zohar I*, coll. les Dix paroles, Paris, 1981, 35b, p. 198.

196. M.-A. OUAKNIN et E. SMILEVITCH éd., *Pirké de Rabbi Eliézer*, op. cit. (voir n. 3), chap. 13, p. 81. Voir également *Jewish Quarterly Review*, vol. 6, p. 328. Cette interprétation de Satan sous forme de chameau est relayée par des exégètes syriens, par exemple chez Ishodad de Merv, Commentaire sur l'Ancien Testament, CSCO, 156, (Scriptores Syri, 75), p. 82. Voir également Midrash Koner, éd. G. BUSI et E. LOEWENTHAL, *Mistica ebraica*, Turin, 1995, p. 60.

On retrouve ce même contexte génésiaque, même si les détails divergent quelque peu, dans le Targum du pseudo-Jonathan, traduction paraphrastique araméenne du texte biblique hébreu. Une fois encore, ce texte, qui est englobé dans l'ensemble des Targoumim palestiniens, est diversement daté, entre l'époque même d'Ezra et le début des Croisades vers la terre Sainte¹⁹⁷. Le passage qui nous concerne se trouve en Gn 3, 6. Sammaël est affublé du qualificatif d'Ange de la mort, puisque c'est par la séduction d'Eve que la mort, par le péché originel, est entrée dans le monde: « Alors Sammaël apparaissait à Eve de la Tentation, celle-ci lui donna le titre d'Ange de la mort ». Ce qualificatif reviendra ensuite fréquemment dans des haggadot plus tardives¹⁹⁸. Cette assimilation du tentateur à l'Ange de la mort est probablement à la source d'une des explications étymologiques de ce nom, traduction de l'hébreu *sam*, poison, d'où on aurait formé *Samma-El*, poison supérieur, celui qui empoisonne sa victime¹⁹⁹. L'apparence angélique du tentateur est également attestée dans la vie grecque d'Adam et Eve, recension primitive de ce pseudépigraphe, repris en partie dans la version latine, la *Vita Adae et Evae*, qui nous fournit un état secondaire de la tradition²⁰⁰. La mention de l'apparence angélique du tentateur se rencontre dans le récit que fit Eve des circonstances de leur transgression: « Je me penchai par-dessus le mur et le vis semblable à un ange »²⁰¹.

197. M. KASHER, *Torah Shelemah*, vol. 24, p. 5 et 11 ; - D. RIEDER, *Pseudo-Jonathan: Thargum Jonathan ben Uziel on the Pentateuch copied from the London MS Brit. Mus. Add. 27031*, Jérusalem, 1974, p. 1. Selon les études les plus récentes, cet ouvrage se serait directement inspiré des Pirqé de Rabbi Eliézer et des deux Tanhumas, ce qui ne permettrait pas de le dater avant le IXe, voir le Xe siècle. Les relations de dépendance entre ces deux ouvrages ont été étudiées par R. HAYWARD, « The Date of Targum Pseudo-Jonathan: Some Comments », *Journal of Jewish Studies*, 40, 1989, p. 7-30 ; - IDEM, « Pirqé Rabbi Eliezer and Targum Pseudo-Jonathan », *Journal of Jewish Studies*, 42, 1991, p. 215-246 - M. PEREZ-FERNANDEZ, « Sobre los Textos mesianicos del Targum Pseudo-Jonathan y del Midras Pirqé de Rabbi Eliezer », *Estudios Biblicos*, 41, 1983, p. 83-106 ; - A. SHINAN, « Dating Targum Pseudo-Jonathan: Some more Comments », *Journal of Jewish Studies*, 41, 1990, p. 57-61. Concernant les références à des sources plus anciennes: R. LE DEAUT, *Introduction à la Littérature Targumique*, t. I, Rome, 1966, p. 92-96. Pour une étude approfondie du matériel haggadique utilisé dans le Targum du pseudo-Jonathan: A. SHINAN, *The Aggadah in the Aramaic Targums to the Pentateuch*, 2 vols, Jérusalem, 1979 ; - E. LEVINE, « Internal Contradictions in Targum Jonathan ben Uzziel to Genesis », *Augustinianum*, 9, 1969, p. 118-119 ; - IDEM, « Some Characteristics of Pseudo-Jonathan Targum to Genesis », *Augustinianum*, 11, 1971, p. 89-103.

198. J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature*, Cambridge, 1969, p. 125-126 et 136 ; - A. CAQUOT, « Bref commentaire du Martyre d'Isaïe », *Semítica*, 23, 1973, p. 72. Voir également III Baruch, version grecque, en 4,8 et 9,7.

199. *Talmud de Babylone*, éd. Rabbi I. EPSTEIN, London, 1935, vol. 4, Seder Nezikin, traité Abodah zarah, 20b, qui relate comment l'Ange de la mort empoisonne sa victime. A. KOHUT, *Angelologie und Dämonologie*, 1905, p. 69-71. Voir également G. SCHOLEM, « Samael », *Encyclopedia Judaica*, t. 14, col. 719-722 ; - S. RAPPAPORT, « Satan », *Jüdisches Lexikon*, t. 4/2, Berlin, 1930, col. 119. Les gnostiques ont retenu une autre interprétation, sur laquelle nous reviendrons, basée sur une traduction du terme araméen, *samyā*, aveugle, *Samyā-El*, le Dieu des aveugles, selon l'*Hypostase des Archontes*, 142, 25-96. Cette cécité, principe d'égarément, est peut-être la raison de l'assimilation de ce démon avec le Prince des Ténèbres, opposé au Prince de la Lumière, dans la *Règle de la Communauté*, 3, 20, et dans le *Règlement de la Guerre*, 13, 10.

200. Pour la version grecque, M. NAGEL, *La Vie grecque d'Adam et Eve*, Thèse de l'Université de Strasbourg II, Lille, 1974 ; - D. A. BERTRAND, « la Vie grecque d'Adam et Eve », dans *La Bible, Ecrits Intertestamentaires*, p. 1771-1796 ; pour la version latine, on consultera W. MEYER, « Vita Adae et Evae », *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*, XIV, 3, München, 1878, p. 185-250.

201. chap. 17, 2, *op. cit.* (voir n. 200), p. 1779. A propos de Satan déguisé en Ange, *Vie Latine d'Adam et Eve*, IX, 1: « And eighteen days passed by; then Satan was wroth and transformed himself into the brightness of angels, and went away to the river Tigris to Eve.. ». Dans la version slave, toujours en XI, 1, on trouve un récit identique: « The devil came to me, wearing the form and the brightness of an angel ».

Une seconde occurrence de Sammaël dans un contexte paradisiaque, qui n'est plus directement liée à l'épisode de la Tentation, se retrouve au chapitre 21 des Pirqé, en relation étroite avec la conception de Caïn, qui eut lieu selon cette même source dans l'enceinte du jardin édénique, avant l'expulsion des protoplastes: Sammaël, toujours « dressé » ou « juché » sur un serpent, vint à Eve qui conçut Caïn, de qui se levèrent toutes les générations impies²⁰². Le Targum du pseudo-Jonathan identifie également Sammaël avec le père de Cain, en Gn 4,1: « Adam knew his wife Eve who had concieved from Sammael, the angel of the Lord ». Cette même idée est reprise en 5,3²⁰³. On rencontre cet épisode, sans toutefois que ne soit précisé le lieu de la conception de Caïn, dans la version latine de la *Vita Adae et Evae*, qui laisse entendre en 18,3 et 22,3, que Caïn et Abel sont respectivement les fils du Diable et d'Adam: « Adam connut Eve, sa femme, qui était enceinte de Sammaël, l'ange de Yaweh »²⁰⁴. Il est encore présent dans des récits particuliers, intégrés dans des Haggadot plus tardives, par exemple dans le Targum de Job, en 28, 7, où il est stipulé que Sammaël, bien que doté d'ailes et volant dans les airs, « ne connaissait pas le sentier qui menait à l'arbre de la connaissance ».

Les derniers liens que l'on peut tisser entre les premiers chapitres du récit génésiaque et la figure démoniaque de Sammaël apparaissent dans la version grecque du troisième Livre de Baruch, également appelée Apocalypse grecque de Baruch, aux chapitres 4 et 5, qui relatent son séjour au troisième ciel²⁰⁵. L'explication de la présence des sarments de vigne et des

202. Pirqé de Rabbi Eliézer, *op. cit.* (voir n. 191), p. 122 ; - P. SCHAEFER, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin-New-York, 1975, p. 100-101 ; - A. SHINAN, *The Aggadah in the Aramaic Targums to the Pentateuch*, Jérusalem, 1979, vol. 2, p. 273-274 ; - IDEM, « Folk Elements in the Aramaic Targum Pseudo-Jonathan », dans *Studies in Aggadah and Jewish Folklore*, presented to Dov Noy on his 60 th Birthday, éd. I. BEN-AMI et J. DAN, Jérusalem, 1983, p. 183-184 ; - IDEM, « The Angelology of the Palestinian Targums on the Pentateuch », *Sefarad*, 43, p. 183. L'attribution de cette thématique à Rabbi Eliézer se rencontre dans les notes complémentaires compilées par les rédacteurs de la Patrologie latine, au tome 12, col. 1116 BC, Sancti Philastrii, *Liber de Haeresibus*, secte des Ophites: « Appendix 1: In Pirke Rabbi Eliezar dicitur Cain Sammaëlis progenies, atque ab aliis Rabbinis apud Gaulminum de morte Moysis. Traditur ex semine primi serpentis natus magiae per serpentes auctor ».

203. E. CASHDAN, « Names and the Interpretation of Names in the Pseudo-Jonathan Targum to the Book of Genesis », dans: *Essays presented to the Chief Rabbi Israel Brodie*, on the occasion of his seventieth birthday, ed. H.J. ZIMMELS, J. RABBINOWITZ et L. FINESTEIN, London, 1967, p. 31-39. D'autres sources talmudiques citent le serpent comme l'insufflateur de la concupiscence charnelle dans l'humanité: Talmud de Babylone, *op. cit.* (voir n. 199), Seder Nashim, vol. 1, traité Yebam, 103 b, Seder Mo'ed, vol. 1, traité Sabbath 146 a, Seder Nezikin, vol. 4, traité Abodah Zara 22b.

204. Cette hypothèse d'une conception de Cain par le diable est présente dans l'exégèse chrétienne, notamment à propos des versets de 1 Jean, 3, 12. Voir entre autre AUGUSTIN, *In Epistolam Johannis ad Parthos*, Tract. V, chap. 2: *Et hinc apparuit quia filius erat diaboli et ille (Abel) apparuit justus Dei*. Voir également MARTINUS LEGIONENSIS, *Expositio in Epistolam 1B Johannis*, PL 209, col. 270. Pour les origines égyptienne et palestinienne des deux différentes versions de la Vie d'Adam et Eve, voir D. A. BERTRAND, *La Vie grecque d'Adam et Eve. Recherches Intertestamentaires*, vol. 1, Paris, 1987, p. 35.

205. D. C. HARLOW, *The greek Apocalypse of Baruch (3Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Leiden, 1996, p. 117-131. Le verset 15 du chapitre 4 est souvent considéré par la critique comme une interpolation chrétienne, une allusion à l'eucharistie, alors que les versets 4, 8-13 et 4, 16-17, sont d'origine juive. Ce Livre ne figure pas dans le canon biblique juif, en raison principalement de ces allusions christologiques: *Vos Iudei vero contenebrati, abscondistis Librum Baruch, discipuli Iheremie, quem olim habuistis*: GUILLAUME DE BOURGES, *Liber Bellorum Domini*, fol. 30voa, éd. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 31), p. 240. Le verset 4, 15 de la version slave atténue la condamnation du vin: « Rise, Noah, and plant the vine, and alter its name, and change it for better ». Il est important de relever que dans la version slave du texte grec de ce Livre, Sammaël est traduit par Satanail: B. PHILONENKO-SAYAR, « La version slave de l'Apocalypse de Baruch », dans *La littérature intertestamentaire*, Paris, 1985, p. 89.

grappes de raisin dans lesquels sont insérés Sammaël et son armée de démons à Bourges réside peut-être dans l'interprétation d'un verset de cette Apocalypse, en 4, 8-17: « ...montre-moi l'arbre qui a égaré Adam. Et l'ange dit: c'est la vigne que l'ange Sammaël a plantée, ce dont le Seigneur Dieu fut irrité; et il le maudit, lui et sa plante. Pour la même raison, il ne permit pas à Adam d'y toucher. C'est aussi la raison pour laquelle, le diable, saisi de jalousie, le séduisit par sa vigne. »²⁰⁶. Cette identité entre la vigne, son fruit et l'origine du mal est un des fils conducteur du cycle vétéro-testamentaire du soubassement de la cathédrale Saint-Étienne, sur lequel nous reviendrons, en particulier lors de l'étude des écoinçons consacrés à Noé²⁰⁷. Nous nous contenterons pour l'instant de citer les mots mêmes d'Abélard, qui fait remonter cette association entre la vigne et l'arbre de la science du Bien et du Mal directement à la tradition juive: *Hebraei autem hoc lignum scientiae boni et mali autumant vitem fuisse, et sic ligno vitae in medio paradisi appositam sicut nunc saepe videmus vitem ab ulmo sustentari...uvam esse fructum illum intelligunt, in quo priores patres praevaricati sunt, juxta illud prophetae: Patres nostri comederunt uvam acerbam*²⁰⁸. Il nous semble légitime d'insérer ici une très brève parenthèse sur l'association établie entre la vigne et les juifs, association qui pourrait avoir une répercussion dans l'iconographie du Jugement dernier d'Amiens. En effet, de part et d'autre des pieds du Christ-Juge, au registre médian, on trouve une représentation de l'*Ecclesia* et de la Synagogue. Cette dernière tient dans ses mains une branche écotée dénuée de feuilles. L'association entre cette branche et la vigne est confirmée par une glose extraite des Bibles moralisées²⁰⁹.

Une brève incursion dans la démonologie juive nous permettra de mieux circonscrire la place de cette figure diabolique qui se manifeste dans le cycle de Bourges sous sa forme angélique, comme tentateur, comme ennemi de l'homme et chef des Satans²¹⁰. Le nom de Sammaël, nom principal de Satan dans le judaïsme dès la période amoraïque, et qui occupe une place fondamentale dans les spéculations cabalistiques, semble apparaître sous cette forme dans la version grecque du Livre d'Enoch, communément appelé I Enoch, qui hésite toutefois entre deux graphies²¹¹. Dans ce récit, le nom de Sammaël apparaît lié à l'évocation d'une théorie angélique; il est intégré à une énumération des anges qui ont participé à la rébellion contre Dieu au sein de laquelle il occupe, contrairement aux Pirqué,

206. III Baruch, 4, 8-17, éd. J. RIAUD, dans *La Bible, Ecrits Intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 1147. La plantation de la vigne est attribuée à l'ange Sammaël; parfois identifié à Satanael : E. TURDEANU, « La Palea byzantine chez les Slaves du Sud et chez les Roumains », dans *Mélanges A. Vaillant, Revue des Etudes slaves*, 40, 1964, p. 194-199 ; - J. IVANOV, *Livres et légendes bogomiles*, Paris, 1976, p. 225-232.

207. L'identification de la vigne avec le fruit défendu du Paradis se retrouve dans d'autres sources juives: *Talmud de Babylone*, traité Sanhédrin 70 ab; *Midrach Bereshit Rabbah*, 15, 7.

208. *Expositio in Hexamerone, De sexta die, PL 178*, col. 777BC: *Hebraei autem hoc lignum scientiae boni et mali autumant vitem fuisse*. Et encore: *Eam vero arborem, quam scientiae boni et mali Dominus appellat, plerique Judaeorum vitem esse autumant, cujus fructus hoc loco uva esse dicitur*, sermo II, in die natali Domini, PL 178, col. 392 CD.

209. voir infra, chapitre VI, C.

210. *Deutéronome Rabbah*, XI, 9 ; - A. JELLINEK, *Beit-Ha-Midrash*, vol. I, p. 125.

211. Ce nom est cité sous cette forme dans la version de E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen*, Tübingen, 1900, vol. 2, p. 239, d'après deux manuscrits conservés le premier à Paris, Bibl. Nat. grec 1711 et le second au Vatican; MS Barberini grec 227. J. T. MILIK, *The Books of Enoch*, Oxford, 1976, propose différentes versions araméennes, dont Samsiel, quinzième dans l'énumération des anges déchus. Voir également W. LUEKEN, *Michaël*, Göttingen, 1895, Index.

une place subalterne. Ces anges se compromirent avec les filles des hommes, ce qui causa leur chute, en donnant naissance à une race de géants, en référence directe à Gn 6, 1-4, épisode qui sera développé dans le cycle consacré à Noé. Ce texte dans sa version hébraïque, III Enoch, le qualifie en 14, 2 de « chief of the Tempter », « greater than all the heavenly Kingdom ». Il retrouve dans cette version plus tardive la place privilégiée qui est la sienne dans les Pirqé. Il apparaît toutefois, au regard des recherches effectuées par G. Scholem, que le matériel réuni dans ce texte, qui comprend des éléments d'origine talmudique, midrachique et cabalistique, ne remonte pas en-deçà du XII^e siècle²¹². Le *Tanhuma Bereshit* situe également la création de cet Ange de la mort au premier jour, au moment de la séparation de la lumière et des ténèbres: « Behold, on the very first day, god created the Angel of death, whereas Adam was created only on the sixth day, yet he is charged with bringing death to all mankind », 44b, et confirme sa prééminence dans l'ordre de la création. L'armée démoniaque qui l'entoure est issue de la chute des anges rebelles, expulsés du ciel au premier jour²¹³. Cet être angélique monstrueux est décrit sous une forme similaire dans le Testament d' Abraham: il revêt dans ces versets son vêtement de lumière et emprunte l'apparence d'un archange²¹⁴. Cette apparence angélique est également relevée dans deux autres textes à caractère midrachique, le Midrach Konen, Arze lebanon, 3b, et dans les Pirqé, 31, 13, dans lesquels il est qualifié d'« Ange de la Géhenne ».

En dehors de ses occurrences dans les scènes de l'Hexaéméron, du cycle de la Chute et de celui consacré à Noé, Sammaël apparaît encore dans d'autres Haggadot, relatant notamment ses interventions lors du sacrifice d'Isaac, lorsqu'il tenta de convaincre Abraham d'y renoncer en amenant Sarah sur les lieux même du sacrifice²¹⁵. Il est également présent au moment de la naissance de Jacob et d'Esau, ce dernier incarnant le patriarche du peuple d'Edom, image négative de l'Empire romain²¹⁶. Sammaël formula pareillement des

212. H. ODEBERG éd., *3 Enoch or the Hebrew Book of Henoch*, Cambridge, 1929, chap. 14, 2 et 26, 12 ; - G. SCHOLEM, *op. cit.* (voir n. 199), 1983, p. 202.

213. *Tanhouma bar Abba*, section Bereschit, éd. S. BUBER, *Midrash Tanhuma*, 1885; Cet ensemble de textes portant sur le Pentateuque est généralement attribué à Tanhouma bar Abba, amora palestinien du IV^e siècle. Voir également le *Tanhuma Yelammedenu*, fréquemment cité dans les sources médiévales qui inclut le *Tanhuma* édité par S. BUBER, *op. cit.* (supra), et dont la critique ne sait définir s'il s'agit de la même oeuvre attribuée à Rabbi Tanhuma, ou de deux oeuvres de caractère similaire. Cette thématique est également présente dans l'exégèse chrétienne.

214. *Le Testament d'Abraham*, éd. F. SCHMIDT, dans *La Bible, Ecrits Intertestamentaires*, chap. XVI, 6-15, p. 1683. L'auteur de la traduction mentionne dans ce contexte l'explication étymologique du nom de Sammaël en *sama*, poison, l'ange de la mort qui empoisonne ses victimes. Voir également E. TISSERANT, *L'Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, p. 21-23; pour les occurrences de l'Ange de la mort dans les apocryphes du Nouveau Testament, voir: *Questions de Barthélémy*, éd. J.-D. KAESTLI et P. CHERIX, Bruxelles, 1993, p. 85-91 et p. 127-129. Les relations de ce texte avec la tradition exégétique juive sont corroborées par le rapprochement avec des versets de la *Vita Adae et Evae*, dans lesquels Eve se laisse abuser une nouvelle fois par Sammaël déguisé en Ange de lumière, après une longue période de pénitence. Les *Questions de Barthélémy* dépendent pour une large part des traditions exégétiques juives qui relatent également la conception de Cain, fruit de l'union d'Eve et de Sammaël-Satan.

215. *Midrach Bereshit Rabbah*, 56, 4 (35c); *Talmud de Babylone*, traité Baba Bathra 17a; Traité Sanhédrin, 89 ab; Quid 81 a; *Tanhuma Bereshit* 46 (57b); *Pirqé de Rabbi Eliézer*, 30, 2.

216. *Midrach Bereshit Rabbah*, 77; *Talmud de Babylone*, Sotah 10 b; *Exodus Rabbah* 18, 5 et 21, 7; *Tanhuma Bereshit* 32, 35 ; - A. JELLINEK, *op. cit.* (voir n. 210), vol. 6, p. 31.

accusations contre les Israélites alors même que Dieu tentait de les faire sortir d'Égypte, en *Exode Rabbah*, 21, 7; dans le *Deutéronome Rabbah*, il assiste à la mort de Moïse, comme Chef de tous les démons, et tente d'enlever son âme. Il est qualifié dans ce contexte de: « Sammaël the wiked, the head of all the devils »²¹⁷. Cet Ange de la mort reste toutefois sans pouvoirs sur Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et Aaron. Dans un contexte eschatologique, Sammaël occupe également une place importante, dans sa lutte contre Michaël et Israël, qui ne s'achèvera qu'à la fin des Temps²¹⁸. Il est encore mentionné dans les oracles Sibyllins parmi les anges du Jugement²¹⁹.

Il est nécessaire dans ce contexte particulier d'ouvrir une autre parenthèse relative aux occurrences de Sammaël dans les textes gnostiques chrétiens hétérodoxes. On y retrouve le lien étroit, tissé dans la littérature juive dont en partie ils dérivent, entre Sammaël et le péché originel. Les premiers chapitres de la Genèse sont en effet au centre des préoccupations gnostiques afin d'expliquer l'origine du mal à travers une vision dualiste qui distingue un Dieu suprême, créateur du monde supérieur, et un démiurge, organisateur du monde inférieur. L'étude de certains textes gnostiques de Nag Hammadi apporte des éléments complémentaires, dans la mesure où ils réinterprètent en partie les spéculations angéologiques du judaïsme apocalyptique. Dans la version longue de *L'Apocryphon de Jean*, l'Archonte est doté de trois noms: Sammaël, Saklas et Yaldabaôth²²⁰. Le mythe théogonique de *l'Hypostase des Archontes* intègre également cette figure en expliquant l'étymologie de ce nom comme Dieu aveugle, ou Dieu des aveugles, à travers le thème du blasphème et du châtement de l'ange Sammaël qui puise sa source dans la tradition juive: « Il vit sa propre grandeur et il devint arrogant, disant, "je suis Dieu et il n'y en a pas d'autre que moi". Lorsqu'il dit cela, il pécha contre le Tout. Alors une voix sortit d'en haut, de l'autorité suprême, disant: "Tu te trompes Samaël !", — c'est le Dieu des aveugles — »²²¹. *L'Ascension d'Isaïe*, texte sacré de la secte gnostique des Archontiques, cite conjointement trois noms, qui tous semblent s'appliquer au Prince du mal: Satan, Sammaël et Béliar, que l'auteur paraît confondre, comme s'ils étaient synonymes²²². Dans la partie la plus

217. *Deutéronome Rabbah*, 11, 207c ; - *Avot de Rabbi Nathan*, p. 156 ; - *Mort de Moïse*, chap. 21-24 ; - *L'Ascension de Moïse*, chap. XI. Ce terme, Sammaël the wiked, est également repris dans *l'Heikhalot Rabbati*, source apocalyptique, chap. 5. Il est qualifié de head of all the devils dans le *Testamentum Salomonis*, adaptation chrétienne de textes démonologiques juifs de la même période: Ch. CHARLTON Mc COWN éd., 1922, p. 96.

218. *Midrasch Bereshit Rabbah*, qui suit Mak. 12 a; *Lévitique Rabbah*, 21, 4; *Pirqé de Rabbi Eliézer*, chap. 45 et 46; *Midrasch Petirath Mosé*, éd. A. JELLINEK, *Beit-Ha-Midrach*, vol. 6, p. 75-77; vol. 3, 1938, p. 66; *Exode Rabbah*, 18 (80c); Sammaël est l'adversaire de Michaël dans le *Shemoth Rabbah*, 18, 5; *Debarim Rabbah*, 11, 10.

219. Oracles Sybillins, 2, 215.

220. *Apocryphon de Jean*, III, p.11, 15-18. R. KASSER, « Le Livre secret de Jean », *Revue de Théologie et de Philosophie*, XCVII, 1964, p. 140-150 ; XCVIII, 1965, p. 129-155 ; XCIX, 1966, p. 163-181 ; C, 1967, p. 1-30. Ces trois noms sont également conservés dans la *Prôtennoia Trimorphe*, p. 39, 26-31: « Celui qu'on nomme Sakla, c'est-à-dire Samaël-Yaltabaôth, est celui qui détient un pouvoir qu'il avait dérobé à cette " sans malice" sur laquelle il l'emporta d'abord, c'est-à-dire l'Epinoia de la lumière.. », éd. Y. JANSSENS, Louvain, 1978.

221. *L'Hypostase des Archontes, traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des Archontes* (NH II, 4), éd. B. BARC, Louvain, 1980, p. 32-35.

222. E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia*, Bologne, 1994, p. 82-85. Il apparaît en 1, 8 et 11; 2, 1; 3, 13; 5, 15-16; 7,9; 11, 41. A. CAQUOT, « Bref commentaire du Martyre d'Isaïe », dans *Semitica*, 23, 1973, p. 65-93. Cet auteur présuppose la thèse du "Martyre d'Isaïe" juif, qui serait à la source des cinq premiers chapitres de *l'Ascension*. Pour une étude qui tente de rattacher le

ancienne de ce récit, le *Martyre d'Isaïe*, que l'on peut dater du premier, voire du deuxième siècle avant notre ère, Sammaël est le démon que sert Manassé. En 2, 1-2, Sammaël, prince du mal, « s'établit sur Manassé et s'attacha à lui. Manassé cessa de servir le Seigneur de son père et il servit Satan, ses anges et ses puissances ». La suite du récit, en 7, 9, place à nouveau Sammaël à la tête des puissances du mal: « Et nous montâmes, moi et lui, dans le firmament. Et là, je vis Sammaël et ses puissances; il y avait en ce lieu un grand combat et les anges de Satan, et chacun enviait l'autre.(...) Et je dis à l'ange: qu'est ce que cette envie? Et il me dit: ainsi en est-il depuis que ce monde existe jusqu'à maintenant, et ce combat durera jusqu'à ce que vienne celui que tu dois voir et il le détruira »²²³. Irénée, auteur de la longue réfutation des systèmes gnostiques développée dans l'*Adversus Haereses*, I, 30, 8-10, aux alentours de 180, nomme le serpent déchu Sammaël: *Sanctam autem Ebdomadem septem stellas quas dicunt planetas esse uolunt, et proiectibilem Serpentem duo habere nomina, Michahel et Samahel, dicunt*²²⁴.

Le mythe des Bogomiles de Byzance, relaté par Euthyme Zigabène, *Narratio de haeresi Bogomilorum*, au début du XIIe siècle, nous apporte une confirmation supplémentaire de la prééminence de Sammaël transposé dans un contexte « hérétique »²²⁵. Dans ce récit,

"Martyre d'Isaïe" à la communauté juive de Qoumran, voir M. Philonenko, « Le Martyre d'Esaië et l'histoire de la secte de Qoumrân », dans *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et Manuscrits de la mer Morte*, I, par M. PHILONENKO, J.-C. PICARD, J.-M. ROSENSTIEHL et F. SCHMID, Paris, 1967, p. 1-10. Pour les relations avec la secte bogomile: A. VAILLANT, « Un apocryphe pseudo-bogomile: la Vision d'Isaïe », dans *Revue des Etudes Slaves*, 42, 1963, p. 109-121. Pour une utilisation de cet apocryphe par les sectes hérétiques du Moyen-Âge, voir E. BOZOKY, « Les Apocryphes bibliques », dans *Le Moyen-âge et la Bible*, éd. P. RICHE et G. LOBRICHON, Paris, 1984, p. 446-447. La vision d'Isaïe est, selon cet auteur, le seul apocryphe antique que les Cathares prenaient en considération, après l'avoir épuré de toutes les citations contraires à leur doctrine. Voir également E. TUREDEANU, « La vision d'Isaïe. Tradition orthodoxe et tradition hérétique », dans *Kyrrillos Kai Methodios*, Thessalonique, 1968, t. 2, p. 291-318.

223. À ce sujet, voir E. TUREDEANU, « Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles », *Revue d'histoire des religions*, 138, 1950, p. 22-53 et 176-218 ; H.-Ch. PUECH et A. VAILLANT, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945. Le nom de Sammaël semble provenir dans ce contexte de la déformation de l'hébreu sémèl, qui, dans la littérature biblique, désigne l'antagoniste de Yahvé. Il apparaît dans une vision du prophète Ezéchiel, en 8, 3-5, qui décrit le sémèl de la jalousie, dressé dans le temple de Jérusalem face à la gloire de Yahvé. Ce terme apparaît en outre dans deux passages de l'Ancien Testament, en Dt 4, 16 et en II Chr 33, 7, 15. Dès le troisième siècle avant J. C., mais probablement déjà plus tôt, on retrouve des développements midrashiques autour du thème de l'idolâtrie de Manassé déjà présent dans le Livre des Rois, où il est narré que Manassé mit l'idole de l'Ashérah dans le Temple de Yahvé (II R, 21, 1-18). Ces Midrashim nous ont été conservés dans le Livre des Chroniques(II Chr 33), où il n'est désormais plus question d'idole, mais de sémèl. Dans la transmission des légendes sur le roi Manassé, comme dans l'Ascension d'Isaïe, ce démon ne se nomme plus sémèl, mais Samaël. La différence essentielle entre le sémèl biblique et Sammaël, tel qu'elle apparaît dans les midrashim et la littérature intertestamentaire, consiste en une amplification de cette figure comme rival principal de Yahvé, qu'il cherche à supplanter. Cette transformation du sémèl en ange révolté revendiquant sa supériorité sur Dieu s'inscrit dans la ligne de la réflexion midrashique juive et pourrait expliquer la théophorisation du nom, rendu comparable à celui des grands anges. Voir B. BARC, « Samaël-Saklas-Yaldabaôth. recherche sur l'origine d'un mythe gnostique », dans *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Louvain, 1978, p. 122.

224. « La Sainte Hebdomade en question, ce sont, prétendent-ils, les sept étoiles dites planètes; quant au serpent déchu, disent-ils, il porte deux noms, Michel et Samaël ». trad. d'après A. ROUSSEAU, S.C. 264, Livre I, 30, 9, p. 377. La création du monde inférieur intervient dans ce contexte après l'épisode de l'expulsion des protoplastes.

225. EUTHYME ZIGABENE, *Narratio de haeresi Bogomilorum*, éd. G. FRICKER, *Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908, p. 91. Euthyme Zigabène, moine origéniste, apporte également à travers une réfutation des thèses hérétiques bogomiles de nombreux détails sur Sammaël, sur la splendeur de sa face, sur son désir d'imiter l'activité créatrice de Dieu, la séduction d'Eve et la paternité diabolique de Cain, sur l'opposition entre Sammaël et

Sammaël est le second après le Père dans la hiérarchie céleste. Il siège à sa droite et revêt les mêmes vêtements²²⁶. Les Bogomiles reprennent, en accord avec les sources juives dont ils s'inspirent en partie, le récit d'une transformation du démon immédiatement postérieure à l'épisode de la Tentation d'Eve : à l'issue de la tentation, Sammaël perd sa forme divine, son suffixe -ël et sa puissance créatrice, et devient noir et laid²²⁷. Ce motif se rencontre également dans l'exégèse patristique, par exemple chez Grégoire de Nazianze, qui évoque l'enlaidissement de Lucifer immédiatement après son péché, et chez Honorius Augustodunensis²²⁸. Chez Bède, le tentateur perd son apparence archangélique dans les mêmes circonstances: *Ab initio autem diabolus peccat..perque eandem superbiam ab initio peccans, de archangelo in diabolum est versus*²²⁹.

Sammaël, toujours dans un contexte hérétique, avait occupé avant sa chute la position hiérarchique de premier des trônes, ou, dans les sources juives, celle de l'un des sept esprits qui se tiennent toujours en présence de Dieu, en référence à l'Hebdomade céleste²³⁰. Le faux évêque Adelbert, qui fut condamné pour hérésie au concile romain de 745, lui adresse encore ses supplications: *Precor vos, et conjuro vos et supplico me ad vos, angele Uriel, angele Raguel, angele Tubuel, angele Michael, angele Inias, angele Tubuas Sabaoc, angele Simiel*²³¹. Il figure également, cette fois sous son apparence démoniaque, dans certains recueils liturgiques, par exemple dans le Synaxaire Constantinopolitain, recueil pour les commémorations quotidiennes en usage dans l'Église orientale, qui cite Sammaël dans la notice du 8 novembre: « (Dieu) préposa à chaque ordre (des anges) un taxiarque et un archistratège; or, un des taxiarques, appelé Sammaël, c'est à dire le Diable, s'étant levé

Michaël, celui-ci étant assimilé au Verbe par les Bogomiles, qui incarne ainsi un aspect complémentaire de l'opposition des deux principes: *Adversus Bogomilos*, PG.130, col. 1293-1296: *Sed Satanael domus esse procuratorem et secunda post Patrem partes obtinere, eademque stola et habitu indutum esse* (1294D).

226. Cette conception d'après laquelle le démon fut créé à l'origine, avant sa chute, comme un ange bon supérieur aux autres, tire son origine de la littérature apocalyptique juive, que nous avons partiellement citée. Elle sera également acceptée par les Pères de l'Église, par exemple chez Tertullien, *Adversus Marcionem*, II, 10, PL. 2, col. 296, pour qui Satan, avant de devenir le diable, est né le plus sage de tous les anges. Grégoire le Grand, *Moralia in Job*, XXXII, 47, PL. 76, col. 663, reprend le même thème, tout comme dans les *Hom. in Evang.* II, 34, 7, PL. 76, col. 1250: *Quibus nimirum ordinibus ille primus angelus ideo ornatus et opertus exstitit, quia dum cunctis agminibus angelorum praelatus est, ex eorum comparatione clarior fuit.*

229. EUTHYME ZIGABÈNE, *Narratio*, éd. G. FICKER, *op. cit.* (voir n. 225), p. 93 ; PG. 130, col. 1297, où Sammaël est remplacé par Satanael. Pour une version différente, où le nom Satanaël remplace celui de Sammaël, voir J.-K.-L. GIESELER, Göttingen, 1842.

227. *Carminum Liber, Poemata dogmatica*, PG. 37, col. 444-445. Également chez Honorius Augustodunensis, éd. Y. LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires*, Paris, 1954, p. 367: *De palatio est propulsus et in carcerem est retrusus et, sicut pulcherrimus, ita post factus est nigerrimus; qui prius splendissimus, postea tenebrosissimus; qui prius omni honore laudabilis, post omni horrore execrabilis.*

228. *Exegetica in Epistolam Johannis*, PL 93, col. 102D.

230. Voir à ce sujet F. WEBER, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Leipzig, 1897, p. 253 et 169 et IRENEE, *Adv. Haeres.*, p. 30, 8, p. 376: « Adam et Eve furent maudits par Jaldabaoth et précipités du ciel en ce monde. Le serpent, qui avait agit contre son Père, fut également précipité par lui dans le monde inférieur. Il réduisit sous son pouvoir les Anges qui s'y trouvaient et il engendra six fils, étant lui-même le septième, de façon à imiter l'Hebdomade qui est auprès du Père. ».

231. J. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Concilium Romanum, 745, De Haereticis Aldeberto et Clemente, t XII, 1766, Actio Tertia, col. 374 sq, paragraphe suivi par la remarque du compilateur: *Non enim nomina angelorum, praeter nomen Michaelis, sed nomina daemonum sunt.*

au-dessus des autres et s'étant cru Dieu, déchu de sa dignité et fut projeté du ciel avec sa troupe »²³².

Comme l'attestent les sources médiévales juives, que nous allons citer, Sammaël reste le personnage principal de la démonologie juive durant le Moyen-Âge, en particulier dans les textes relatifs à la Cabale, qui récapitulent toutes les traditions démonologiques antérieures. Les exégètes de ce mouvement revivifièrent et enrichirent considérablement les versets targumiques, qui faisaient de Sammaël le principal responsable du péché originel, et par conséquent de l'introduction du mal dans le monde²³³. Dans les théories cabalistiques, on voit apparaître Sammaël à la tête des hiérarchies célestes²³⁴. Les écrits des frères Isaac et Jacob ha-Kohen, cabalistes espagnols du milieu du XIIIe siècle, reprennent des traditions plus anciennes, et notamment l'étymologie de Sammaël comme Dieu aveugle, ou, plus précisément comme « dragon aveugle »²³⁵. Plusieurs fragments de l'oeuvre d'Isaac l'Aveugle prouvent qu'il portait un intérêt à certaines questions relatives à la nature de Sammaël ainsi qu'à son Empire. Dans un autre fragment du même auteur, on apprend que Sammaël avait pris origine dans la force de la sefira Pahad, sans aucune entremise. Il détenait donc une position légitime dans l'union sacrée de la création²³⁶. Il semble toutefois paradoxal que dans ce texte Sammaël n'ait pas été déchu de son rang lors de la chute d'Adam, déchéance confirmée par l'ensemble des récits haggadiques, mais seulement lors de son combat contre Amaleq.

C'est au XIIIe siècle qu'apparaît également le couple Sammaël et Lilith, chefs de la sitra ahra, de « l'autre partie », celle du monde démoniaque²³⁷. Chez Moses b. Solomon b.

232. *Acta Sanctorum*, t. LXI bis, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxelles, 1902, col. 203, ligne 10: traduction d'après E. TISSERANT, *op. cit.* (voir n. 214), p. 22. Le mythe du démiurge qui veut placer son trône au-dessus des nuages et devenir semblable au Créateur se fonde sur les deux versets d'Isaïe, 14, 13-14 et réapparaît sous la même forme dans *le Livre des Secrets d'Hénoch*, éd. A. VAILLANT, Paris, 1952, p. 99, dans la *Vita Adae et Evae*, éd. W. MEYER, (Abhandlungen der philos.-philologischen Klasse der k. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, XIV), 1978, p. 226 et enfin la *Paléa interprétée*, éd. E. TURDEANU, « Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles », *Revue de l'Histoire des Religions*, 138, 1950, p. 197-198. Les Pères de l'Église véhiculent également cette interprétation d'une chute du diable causée par l'orgueil, qui dominera à partir d'ORIGÈNE, *In Numeros*, Homilia XII, 4, PG. 12, col. 665 ; - GREGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio XXXVI*, 5, PG. 36, col. 269-272 ; - JEROME, *In Isaiam* VI, 14, 13-14, PL. 24, col. 220 ; - JEAN CHRYSOSTOME, *In Joannem homilia*, XIV, 4, PG. 59, col. 106 ; - CYRILLE d'ALEXANDRIE, *In Joannis Evangelium*, V, PG. 73, col. 809.

233. A. EISENMENGER, *Entdecktes Judentum*, I, p. 826-838. Sammaël est également rendu responsable de l'amoindrissement de la lune (Menahem de Recanati, p. 40).

234. G. SCHOLEM, *Les origines de la Cabale*, Paris, 1966, p. 311. Pour une compilation de ces textes, voir A. EISENMENGER, *op. cit.* (voir n. 233), I, p. 826-838 ; - M. SCHWAB, *Vocabulaire de l'Angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1897 (réédition Milan, 1989), p. 199.

235. Pour la création de différentes hiérarchies au sein des démons: *Tarbiz*, 4, 1932-1933, p. 72 et p. 217; pour une étude de l'ancienneté des traditions reprises par Isaac ha-Cohen, voir G. SCHOLEM, dans *Tarbiz* 2, 1931, p. 436-442 ; 3, p. 33-36 et 4, p. 285-286. pour les références à Sammaël et Lilith, voir Isaac ha-Cohen, *Madda'ey ha-Yahadut*, Jérusalem, 1927, vol. 2, p. 251, 260, 262-264.

236. *Miscellanées du British Museum*, ms Marg. 768, fol. 115a, cité d'après G. SCHOLEM, *op. cit.* (voir n. 234), 1966, p. 314-315.

237. Pour Lilith, voir également A. JELLINEK, *op. cit.* (voir n. 210), vol. 6, p. 109. Ce court midrach, intitulé *Sidré dé chimoucha Rabba* la décrit ainsi: « La Reine Lilith est la mère des souffles et des démons, elle est l'épouse de Samaël, génie de l'ignoble Edom ».

Simeon de Burgos, Sammaël et Lilith ne constituent qu'une partie de l'émanation démoniaque, respectivement la huitième et la dixième sephirah de l'émanation de gauche²³⁸. Enfin, différentes classes de démons, toutes appelées Sammaël, sont mentionnées dans le *Zohar*, I, 29a: « There is Samael and there is Samael and they are not all the same ». Dans les sources astrologiques juives enfin, Sammaël est l'ange en charge de la planète mars²³⁹. Il est également mentionné chez Juda ben Barzilai, comme ange du mardi, dans son commentaire du *Sefer Yesira*²⁴⁰.

Il est utile de procéder à un bref survol des occurrences chrétiennes contemporaines ou légèrement antécédentes au mouvement cabalistique en milieu juif, et de procéder brièvement à quelques recherches sur l'homologue hérétique de Sammaël, dont il dérive et auquel il emprunte parfois le nom, c'est à dire Satanël, ou Satanaël. Le glissement sémantique de Sammaël à Satanaël se serait opéré progressivement dans les milieux judéo-chrétiens de Syrie, imprégnés des apocryphes et des midrashim juifs. Ces deux noms peuvent même être utilisés dans différentes versions manuscrites d'un même texte²⁴¹. C'est sous cette forme dérivée, de Sammaël en Satanaël, qu'on le retrouve dans deux textes exégétiques chrétiens du XIIe siècle, L'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis, et dans l'*Historia Scholastica* de Petrus Comestor. Nous citerons brièvement ici ces deux passages, avant de les reprendre dans le chapitre plus générique des résurgences des sources juives dans l'exégèse chrétienne des XII-XIIIe siècles. Chez Honorius, ce nom apparaît dans un dialogue ayant trait au nom des anges: *D. Habent nomina angeli?-...- Michael, Gabriel, Raphael, non sunt nomina?- M. Magis sunt agnomina, quia ab accidenti sunt eis ab hominibus imposita, cum ea non habeant in caelis propria; unde et primus angelus ab accidenti Sathael, id est Deo contrarius, nomen accepit*²⁴². Si l'apocalyptique juive semble avoir pu influencer l'*Elucidarium*, Petrus Comestor cite directement les juifs comme source de connaissance, au début de l'*Historia Scholastica*, dans le récit des œuvres du deuxième jour: *Illud primo die, istud secundo factum est; et cum hujus diei opus bonum fuerit, ut*

238. "Ammud ha-Semali", *Tarbiz*, 4, 1932-33, p. 217f.

239. Cette association se retrouve dans la secte dite des Sabéens de Haran, puis dans la littérature astrologique chrétienne médiévale: D. CHWOLSON, *Die Ssabier in der Ssabismus*, 2, 1856; Picatrix, ed. H. RITTER, 1933, p. 226 ; - M. GASTER, *Studies and Texts*, vol. I, 1925, p. 350 ; - IDEM, « The wisdom of the Chaldeans: an old hebrew astrological text », dans *Proceeding of the Society of Biblical Archaeology*, 1900, p. 339-355.

240. *Sefer Yesirah*, éd. W. P. KLEIN, Stuttgart, 1994.

241. M. DANDO, « Satanaël dans la littérature slave », *Cahiers d'Etudes Cathares*, 1980, n. 11. Cet auteur cite un texte en grec, qui raconte la création du Diable, en utilisant, selon le manuscrit, soit Sammaël, soit Satanaël (MS de Tikves): lorsque Dieu créa le ciel et la terre et qu'il vit son ombre sur l'eau, il dit: « avance, frère, pour être près de moi. Il avança comme un homme et Dieu l'appela Sammaël. Question 16: Comment est-il tombé de la grâce de Dieu? Réponse: Lorsque Dieu construisit le paradis, et que Sammaël déroba tout ce qu'il commandait de construire, de tous les fruits une graine, et les emportait pour pouvoir bâtir à l'insu de Dieu, Dieu dit: "Tu me voles, sois banni!"...Et Sammaël s'en alla voir l'arbre qu'il avait dérobé pour le planter. Et quand il vit l'arbre, Sammaël devint noir, et l'arbre le chassa du paradis. Et alors le seigneur l'appela Diable. ». E. LANGTON, *La Démonologie. Etude de la doctrine juive et chrétienne. Son origine et son développement*, Paris, 1951, p. 113-125.

242. PL 172, col.1114 AB. « Q. Les anges ont-ils des noms? R. La science des anges est si parfaite qu'ils n'ont pas besoin de noms. 31 Q. Michel, Gabriel Raphaël ne sont-ils pas des noms? R. Ce sont plutôt des surnoms, que leur ont donné les hommes depuis la chute, car ils n'en avaient pas au ciel, de même que le premier ange reçut, après la chute, le nom de Sataël, qui signifie contraire à Dieu », trad. d'après Y. LEFEVRE, *L'Elucidarium*, p. 366. Selon la note 3, on trouve des variantes de ce nom d'après d'autres manuscrits consultés: Sathaël, Sathel et Stataël sont les formes les plus courantes.

caeterorum, tamen non legitur de eo, vidit Deus quod esset bonum. Tradunt enim Hebraei, quia hac die angelus factus est diabolus Satanael, id est Lucifer, quibus Hebraeis consentire videntur qui in secunda feria missam de Angelis cantare consueverunt, quasi in laudem stantium angelorum*²⁴³. Il semble donc légitime de conclure que ce mythe lui a été transmis par des sources juives, orales ou écrites, qui attestent de leur diffusion en milieu chrétien, au cours du XIIe siècle en France.

À Saint-Étienne de Bourges, l'interprétation du premier module comme une illustration de Sammaël, « juché » ou « dressé » sur un serpent-dragon, les bras ouverts, écartés en direction de son armée de serpent-dragons, est étayée par l'analyse des ornements de la frise qui court au-dessus de l'arcature du soubassement. Elle se compose, comme nous l'avons souligné précédemment, d'oiseaux se faisant face, placés à intervalles réguliers, qui picorent des grappes de raisin attachées à une feuille de vigne [fig. 73-75]. Cette frise ornementale s'insère donc logiquement dans le cycle de la Tentation et de la Chute, où figurent les deux seules autres occurrences d'oiseaux picorant des grappes, même si, après l'épisode du péché, cette frise s'enrichit de petits serpents-dragons placés en alternance avec les oiseaux. Notre écoinçon s'intègre donc parfaitement à la narration génésiaque, tout comme la frise sculptée qui le surmonte. On peut ajouter à ce cycle la frise du demi-écoinçon placé en conclusion de l'ébrasement méridional du portail de Saint-Ursin, où l'on trouve ces mêmes oiseaux, par paires, se faisant face de part et d'autre d'une grappe de raisin [fig. 116-117]. Les seules occurrences de frise zoomorphe se trouvent, comme nous l'avons démontré, en étroite relation avec le cycle de la Chute [fig. 85-86]. Tous ces éléments, structurels, iconographiques et formels, concordent donc et permettent de réintégrer cette scène dans l'ensemble du récit, tel qu'il est illustré sur les écoinçons du soubassement et que nous allons décrire ultérieurement.

Rapprochements iconographiques

Au cours de notre recherche, nous n'avons pas trouvé de représentations attestées de Sammaël, si l'on excepte deux monuments monétiformes à légendes hébraïques, conservés au Cabinet des Médailles, section hébraïque, de la Bibliothèque Nationale. Ces médailles, qui ne remontent pas en-deçà du XVIème siècle, dénotent toutefois, par leur légendes et par les thèmes représentés, notamment ceux qui, inspirés par la Cabale, ont recours à l'angélologie,

243. PL 198, col. 1058D-1059A: **Additio 1: Dicitur Satanael, qui est Lucifer. Quod in Vita beati Clementis invenitur, et forte cum sit aliis angelorum nominibus, id est Raphael, simile. Sic dictus est ante lapsum, vel forte post lapsum, Satan quasi adversarius, El, id est Deo.* trad. « Les juifs racontent que ce jour là (le lundi), un ange est devenu Diable: Satanaël, c'est-à-dire Lucifer. Ils semblent avoir été de l'avis des juifs ceux qui ont adopté la coutume de chanter la messe des anges le lundi, comme à la louange des anges restés constants ». Pour les rapports entre Petrus Comestor et l'exégèse juive, voir: E. SHERESHEVSKY, « Hebrew Traditions in Peter Comestor's *Historia Scholastica* », *Jewish Quarterly Review*, 59, 1969, p. 268-289; pour une critique de l'article précédent, qui semble ne pas tenir suffisamment compte de la tradition patristique, voir S. T. LACHS, « The Source of Hebrew Traditions in the *Historia Scholastica* », *Harvard Theological Review*, 66, 1973, p. 385-386. Cette tradition de l'ange-démon crée au deuxième jour sera reprise ultérieurement par Pierre le Chantre: voir G. DAHAN, « Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuque de Pierre le Chantre », dans *The Bible in the Mediaeval World, Essays in the Memory of B. Smalley*, éd. K. WALSH et D. WOOD, Oxford, 1985, p. 135-136.

une profonde connaissance des traditions pré-rabbiniques et rabbiniques. Sur la première, un ange portant une épée dans chaque main, est surmonté par l'inscription « Samiel »²⁴⁴. Autour de lui sont disposés quatre signes du zodiaque, aux titulatures peu lisibles. La seconde médaille est ornée d'un ange dans un char qui porte un bouclier dans une main et une épée de l'autre. Au-dessous, en lettre latines, est inscrit le mot Samael²⁴⁵.

Il nous a semblé toutefois extrêmement intéressant, en l'absence de représentations iconographiques contemporaines ou antérieures à celle de Saint-Étienne de Bourges, de rapprocher notre image de quelques monuments qui offrent des ressemblances iconographiques pertinentes. Ces illustrations sont toutes intégrées au contexte génésiaque de l'Hexaéméron, de la création de l'homme et du péché originel.

Le Ms Junius XI de la Bodleian Library d'Oxford, ou Genèse de Caedmon, chronologiquement antérieur aux exemples qui vont suivre, nous propose une séquence qui offre des éléments très proches de ceux, extraits des sources juives et pseudépigraphiques, retenues pour le module lapidaire de Bourges. Le premier poème de ce manuscrit, consacré à la Genèse, se divise en deux parties: une Genèse A, lignes 1 à 234, et 852 à 2936, qui date du VIIe ou du début du VIIIe siècle, et une Genèse B, interpolation plus tardive, qui ne remonte pas en-deçà du IXe siècle²⁴⁶. Cette interpolation postérieure recouvre les chapitres 2, 16 à 3, 8 de la Genèse, développés en 616 lignes; elle est accompagnée par une série d'illustrations²⁴⁷. Ce texte est composé en idiome vernaculaire, mais des travaux récents ont montré que ces textes ne sont pas des paraphrases poétiques « teintées de paganisme », mais qu'ils s'apparentent étroitement, de par leur structure narrative, à un lectionnaire de source très ancienne, probablement du IVe siècle, et originaire de Jérusalem. Les éléments extra-canoniques ont de plus été identifiés comme des emprunts à des commentaires talmudiques²⁴⁸. À la page 2, sur la demi-page inférieure, se déroule la scène suivante: le Créateur, avec un nimbe crucifère, est assis sur son trône et flanqué de deux chérubins [fig.

244. Le personnage de l'écoinçon berruyer semble également lever les bras, aujourd'hui tronqués, à gauche et à droite, en direction des serpents-dragons qui l'accompagnent.

245. Ces monnaies nous sont malheureusement restées inaccessibles: notre visite sur place ainsi que la correspondance entretenue avec M. AMANDRY, directeur du département des monnaies, médailles et antiques de la Bibliothèque nationale de France, ont confirmé qu'elles étaient actuellement introuvables. La description de ces deux exemples repose donc sur l'article de M. SCHWAB, « Médailles et amulettes à légendes hébraïques, conservées au Cabinet des Médailles et Antiques de la Bibliothèque Nationale », *Revue de Numismatique*, 10, 1892, nos 13 et 21, p. 245 et 250. Les titulatures peu lisibles ont été décryptées par cet auteur de la façon suivante: I: I: Annaris(?). Sagdalon. Vtnnarchim. Le second de ces mots, tous dépourvus de sens, est probablement une corruption du nom d'ange Sandalfon.

246. I. GOLLANCZ, *The Caedmon Manuscript of Anglo-Saxon Biblical Poetry*, Junius XI, in the Bodleian Library, Oxford, 1927. Pour la Genèse A, voir A. N. DOANE, ; pour la Genèse B IDEM, *The Saxon Genesis*, Londres, 1991.

247. Sur les relations entre les illustrations de la Genèse de Caedmon et le texte, voir: T. H. OHLGREN, « The illustrations of the Caedmonian Genesis, Literary Criticism Through Art », *Medievalia et Humanistica*, 3, 1973, p. 199-212 ; - IDEM, « Five New Drawings in the Ms Junius 11: their Iconography and Thematic Significance », *Speculum*, 47, 1972, p. 227-233 ; - IDEM, « Some New Light on the Old English Caedmonian Genesis », *Studies in Iconography*, 1, 1975, p. 38-73 ; - B. RAW, *The Story of the Fall of Man and of the Angels in the MS. Junius and the Relationship of the Manuscript Illustration to the Text*, unpubl. Dissertation, University of London, 1953 ; - IDEM, « The Probable Derivation of Most of the Illustrations in Junius 11 from an Illustrated Old Saxon Genesis », *Anglo-Saxon England*, 1976, p. 113-148.

248. À ce sujet, voir M. LARES, « Les traductions bibliques: l'exemple de la Grande-Bretagne », dans *Le Moyen-Âge et la Bible*, éd. P. RICHE et G. LOBRICHON, Paris, 1984, p. 126.

140]. Il pointe sa main droite vers deux anges et semble s'adresser plus particulièrement à celui qui est doté d'un nimbe, debout à ses pieds. La narration se poursuit avec une illustration en pleine page, sur trois niveaux. Elle relate la façon dont l'ange rebelle devint présomptueux: « hu s(e) engyl ongon ofermod wesana ». Au registre médian cet ange rebelle, triomphant, reçoit des palmes de ses vassaux. Dans la zone inférieure de cette bande médiane, le Créateur, entouré de cinq anges, pointe trois lances en direction de la gueule de l'enfer vers laquelle choit l'ange rebelle, accompagné de sa cohorte et des fragments de son trône. Dans la gueule de l'Enfer se trouve Satan, enchaîné pour mille ans, entité démoniaque qui semble se différencier de l'ange rebelle. Un *titulus* accompagne cette image: « her se haelend gesce(op) helle heom to wite », alors le Sauveur créa l'enfer comme punition pour eux. Des scènes de l'Hexaéméron suivent cette illustration, notamment la séparation des eaux et de la terre, « (her h)e gesyndrode waeter § eordan ». La végétation, peut-être une conséquence de l'eau stylisée qui lui sert de base, est accompagnée par des oiseaux (cinquième jour) et des quadrupèdes (sixième jour). L'arbre du milieu arbore la forme d'une croix, probablement en référence à l'arbre de la croix, planté dès la création du monde. La partie inférieure de cette pleine page illustre la création des astres, bien que le *titulus* qui l'accompagne mentionne la séparation du jour et de la nuit. La création d'Eve, fruit de l'endormissement d'Adam et du prélèvement d'une de ses côtes par le Créateur, est surmonté par une représentation atypique dans ce contexte. Une échelle, sur l'échelon de laquelle se tient un ange, relie le bas de la scène avec la vision d'un paradis céleste, dont la porte, largement ouverte, laisse apparaître Michaël, ainsi que le précise l'inscription [fig. 141]. Un serpent-dragon ailé, à la queue en méandres, assiste à l'admonition divine qui s'adresse aux protoplastes [fig. 142], admonestation mentionnée comme déjà advenue à la page 13, où Adam et Eve sont représentés dans le paradis, flanqués par deux arbres, au-dessus d'un registre habité par des animaux et des petits arbustes. La zone inférieure, figure du monde aquatique, est parsemée de poissons. Les rayons qui sont issus de l'élément à la jonction des deux arcs qui forment l'encadrement architectural de cette scène, symbolisent la *Shekinah* illuminant Adam et Eve. À la page 16, un segment de ciel abrite la figure du Créateur, imberbe et doté d'un livre, entouré de six anges, dont trois lui font directement face [fig. 143]. La partie inférieure est consacrée à une seconde illustration de la chute des anges rebelles dans la gueule de l'Enfer. Satan est cette fois couché, enchaîné, dans l'enceinte crénelée de cet Enfer: il est entouré de sa cohorte démoniaque. Satan est également présent dans la partie inférieure de la scène suivante, surmontée par la figure du Créateur sur son trône, inscrit dans une mandorle et flanqué par deux chérubins (p. 17). Les épisodes qui concernent directement notre propos débutent par une pleine page. Dans la partie supérieure, le serpent enroulé dans l'arbre s'adresse, si l'on s'en tient au texte, à Adam, bien que la figure représentée semble plutôt indiquer qu'il s'agit d'Eve [fig. 144]. Le texte précise que l'émissaire du diable emprunta l'apparence d'un serpent pour tenter Adam (491-929). À gauche du couple Adam-serpent se trouvent, orientés vers la droite, les protoplastes, qui désignent un arbre situé à l'extrémité droite de l'image. En relation ascensionnelle directe avec l'arbre et le serpent qui l'occupe se trouve un démon ailé, arborant la forme d'un ange, qui émerge d'une ouverture latérale de l'enceinte infernale dans laquelle git Satan, enchaîné au-dessus des flammes et entouré de sa cohorte de

démons. À la page suivante, Eve prend le fruit défendu des mains du démon tentateur échappé de l'Enfer. Celui-ci a revêtu pour commettre sa forfaiture l'apparence d'un ange couronné, sans que le texte ne mentionne cette métamorphose [fig. 145]²⁴⁹. La seule allusion textuelle à cet ange tentateur se trouve aux lignes 656 b-659a, où Eve prétend avoir cédé au démon, abusée par son apparence angélique: « and *hes* boda sciene, godes engel god, ic on his gearwan geseo *haet* he is aerendsecg unces hearran, hefoncyniges ». Le même démon angélique distribue le fruit défendu au couple des protoplastes qui l'entoure dans l'illustration suivante. Il arbore toujours une couronne, et paraît avoir les cheveux qui retombent sur les épaules. La narration se poursuit sur une pleine page bipartite: dans la partie supérieure, Eve tend à Adam, suivant les conseils du démon angélique placé derrière elle, le fruit défendu [fig. 146]. Adam s'en saisit de la main droite. Dans la moitié inférieure, sa forfaiture accomplie, le démon a retrouvé son aspect démoniaque. Les protoplastes sont prostrés, mains jointes, en signe de profonde affliction. La honte après le péché, épisode où Adam et Eve masquent leur nudité à l'aide d'une feuille d'arbre, précède le retour du démon tentateur au sein de l'Enfer. Il emprunte pour cela la même voie, l'enceinte crénelée étant cette fois représentée différemment. La narration se poursuit à l'intérieur de cette enceinte rotundiforme: le démon-tentateur semble relater à Satan enchaîné les événements qui se sont produits au paradis et l'issue triomphante de sa mission [fig. 147].

La double occurrence de la chute du démon, la première dans le contexte de l'Hexaéméron, la seconde dans celui de la tentation et de la chute des protoplastes, se retrouve dans la littérature « pseudo-Clémentine », dans les versions arabe et éthiopienne, rédigées au VIII^e siècle²⁵⁰. G. Salmon considère que ces pseudo-Clémentines pourraient être la production d'une secte judéo-chrétienne de Syrie, dont les doctrines étaient très proches du judaïsme²⁵¹. Le texte qui mentionne les deux chutes du diable est le suivant: « God had

249. B. RAW, *op. cit.* (voir n. 247), p. 212, expose la thèse selon laquelle ces illustrations reposeraient sur un modèle anglais de la fin du Xe siècle. La représentation de Satan enchaîné s'inspirerait de la descente aux enfers du MS. Cotton Tiberius C VI, conservé à la British Library, ou de manuscrits de la péninsule ibérique des IX^e et Xe siècles, particulièrement des Beatus, où l'on retrouve l'image de Satan enchaîné ainsi que la chute des anges. Toutefois, ces auteurs n'apportent aucune information ou parallèle iconographique relatifs à l'apparence angélique du démon tentateur: « The presence of the angelic fiend in the temptation scenes is very unusual: no pictorial precedent for these scenes is known. B. Raw suggests that if the figure of the angel is deleted from the drawing on p. 24, we find that Eve stands facing the right, her left hand raised towards the tree and holding an apple: in fact, apart from the non-appearance of the serpent in the tree, this picture corresponds very closely to that of the temptation of Eve in the mosaics and in the Grandval Bible, but it is a mirror copy. ». T.H. OHLGREN, *op. cit.* (voir n. 247), p. 212, n. 21.

250. E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha*, Londres, 1965, vol.2, p. 532-570. Ce récit, qui retrace la conversion de Clément de Rome, a été préservé dans deux versions principales, les *Recognitions* et les *Homélies*: voir W. BOUSSET, « Review of the Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen: Eine Quellenkritische Untersuchung », *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 167, 1905, p. 425-447 ; - IDEM, « Hauptprobleme der Gnosis », *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, 10, Göttingen, 1907.

251. Cette opinion est partagée par G. STRECKER, « Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen », *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur*, 70, 1958, p. 221 ; - O. CULLMANN, « Roman pseudo-clémentin » *Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 23 ; - Voir également S. GREBAUT, « La littérature éthiopienne pseudo-clémentine III », *Revue de l'Orient chrétien*, 16, 1911, p. 72-84, p. 167-75, p. 225-33. J. B. BERGMANN, « Les éléments juifs dans les pseudo-clémentines », *Revue des Études juives*, 46, 1903.

created Adam in the third hour of friday the sixth day. The Devil had laid claim to godhead which had entered him in the second hour of that day, and God had hurled him down from heaven to earth. », page 5, et plus loin, « When the devil saw the gift that was given to Adam from the Lord, he envied him from that day and the schismatic from God set his mind in cunning towards him to seduce him by his boldness and his curse. God, may His name be sanctified, deprived the Devil of the robe of praise and dignity and called his name Devil, he is a rebel against God, and Satan, because he opposes himself to the ways of the Lord, and Iblis, because he took the dignity from him. », (page 7). Dans les lignes qui précèdent le récit des deux chutes du démon, il est fait mention, à la page 3, de Satanaël, placé au plus haut rang de la hiérarchie céleste: « the highest rank, some of whom an nearest to the throne of the Lord God is the rank of Satanaeel, who was the Prince...and praises rose up to God from all the Angels »²⁵².

Sans que l'on puisse se hasarder à tisser des liens entre cette source apocryphe tardive qui mentionne les deux chutes du diable et la Genèse de Caedmon, qui en illustre également deux dans un contexte similaire, on se doit toutefois de relever la présence de cette thématique atypique à la fois dans des sources scripturaires, les « Pseudo-Clémentines », et dans des illustrations bibliques, celles de la Genèse de Caedmon. Dans un même ordre d'idée, ce texte mentionne l'arbre de vie que Dieu planta au milieu du paradis et qui avait la forme d'une croix, entérinant ainsi leur assimilation: « Then God planted the tree of life in the middle of Paradise, and it was the form of the cross which was streched upon it and it was the tree of life and salvation »²⁵³.

En rapport avec la présence simultanée de plusieurs démons, il faut signaler une source littéraire dont les témoignages manuscrits sont légèrement postérieurs à l'illustration de la Genèse de Caedmon: il s'agit du premier manuscrit conservé transcrivant les dialogues et les détails de la mise en scène de l'*Ordo representationis Ade*²⁵⁴. Bien que le lieu d'origine et la date de ce Jeu ne soient pas clairement établis, l'ensemble de la critique le situe, sur la base de critères linguistiques, dans un contexte anglo-normand, entre 1125 et 1175. Les indications qui concernent les démons présents lors de la tentation apparaissent principalement dans les instructions pour la mise en scène du premier acte: *Tunc vadat Figura ad ecclesiam, et Adam et Eva spaciuntur, honeste delectantes, in paradiso. Interea demones discurrant per plateam, gestum facientes competentem; et veniant vicissim juxta paradisum, ostendentes Eve fructum vetitum, quasi suadentes ei ut eum commedat. Tunc veniat Diabolus ad Adam...*²⁵⁵. Ce premier « interlude » intervient avant que le diable ne s'adresse à Adam seul. Il sera suivi d'une seconde tentative, toujours dévolue à Adam,

252. Cité d'après M. D. GIBSON, « Apocrypha Arabica », *Studia sinaitica*, VIII, London, 1901.

253. *Ibid.*, p. 30. Pour une interprétation différente, voir M.-Th. D'ALVERNAY, « Les anges et les jours », *Cahiers Archéologiques*, 9, 1957, p. 285-288 ; - PHILON d'ALEXANDRIE, *Commentaire allégorique des Saintes Lois*, éd. et trad. E. BREHIER, Paris, 1909, p. 2-15, et p. 47. Voir également E. GOODENOUGH, *By Light, Light*, Newhaven, 1935, p. 160 et suiv.; - H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, 1956, p. 257.

254. C. ODENKIRCHE, *The Play of Adam*, Leyden, 1976, édité d'après l'unique manuscrit conservé, Bibliothèque municipale de Tours, n. 927; voir aussi l'édition de P. AEBISCHER, *Le Mystère d'Adam*, Genève-Paris, 1963 ; pour la reproduction photographique du manuscrit de Tours, voir L. SLETSJÖE, *Le Mystère d'Adam*, Paris, 1968, qui n'inclut pas les passages en latin.

255. C. ODENKIRCHE, *op. cit.* (voir n. 254), p. 54.

corollaire d'une réunion entre les différents démons: *Tunc recedet Diabolus, et ibi ad alios demones, et faciet discursum per plateam*²⁵⁶. La tentation d'Eve sera la conséquence d'une ultime réunion entre les différentes entités démoniaques: *Tunc tristis et vultu demisso recedet ab Adam et ibit usque ad portas inferni, et colloquia habebit cum aliis demoniis.. Post ea vero discursum faciet per populum. De hinc ex parte Eve accedet ad paradisum...*²⁵⁷. C'est sous la forme du serpent, *serpens artificiose compositus*, après trois tentatives avortées, que le Diable assaillira Eve pour l'ultime fois. On peut rapprocher ce texte théâtral et les illustrations de la Genèse de Caedmon du fol. 3ro du Ms Roy 2B, du Psautier de la reine Mary, conservé à la British Library, où se dénote, peut-être en vision synoptique de quatre évènements consécutifs, la présence simultanée de trois démons [fig. 148]²⁵⁸. Dans la zone inférieure de la pleine-page, un serpent à tête de femme est enroulé autour du tronc sis au milieu de la scène de la tentation²⁵⁹. Derrière Eve, placée à gauche de l'arbre, se trouve un démon ailé, debout, légèrement courbé dans sa direction et qui désigne la pomme. Derrière Adam, deux démons ailés émergent dans différentes postures. Le texte qui accompagne cette image ne fait aucune allusion à la présence simultanée de plusieurs démons: « Ici se repose deu en se throne oue ueske ses angeles. Ici fet Eue Adam peccher, par mauueise ticement de diable lecher friaunt; li deable qe est eue par derere le enseyne a la pome qe deu tint chere ».

On peut signaler une autre occurrence d'un être démoniaque ailé survolant la scène du péché originel, directement associé à un serpent sur lequel il est « dressé », tout comme dans l'écoinçon berruyer, sur le panneau de bois d'un coffre originaire de Terracina, conservé au Palazzo Venezia de Rome et daté de la première moitié du XIe siècle. Le panneau est décrit dans un catalogue par C. Rech, qui relève la présence simultanée d'un être ailé et d'un serpent, inhabituellement dressé sur sa queue, présence qu'elle justifie par une lecture attentive du texte biblique qui fait du serpent non pas l'instigateur mais seulement l'instrument du péché²⁶⁰. On rencontre à nouveau des démons ailés comme instigateurs du péché originel dans le Psautier de Saint-Alban daté des années 1120. Deux scènes vétéro-testamentaires servent en effet de préambule au cycle christologique. Sur le premier feuillet, Adam et Eve sont assis de part et d'autre de l'arbre. Émergeant du feuillage, un dragon ailé

256. *Ibid.*, p. 64.

257. *Ibid.*, p. 68.

258. M. WARNER, *Queen Mary's Psalter*, éd. Facsimilé, Londres, 1912.

259. La présence d'un serpent arborant une tête féminine est fréquente dans l'iconographie médiévale: Petrus Comestor, citant Bède (*ut ait Beda*) mentionne la tête humaine du serpent tentateur qui, sans bouche, ne pouvait parler le langage des hommes (*PL* 198, col. 1072). Voir aussi Isidore de Séville, *Questiones in Vetus Testamentum*, *PL* 83, col. 218-20. Cette iconographie se diffuse à partir du XIIe siècle: le serpent arbore une tête féminine ou masculine. Pour une interprétation en relation avec le Théâtre des Mystères, voir J. K. BONNEL, « The Serpent with a Human Head in Art and Mystery Play », *American Journal of Archeology*, 21, 1917, p. 255-91. Voir également H. A. KELLY, « The Metamorphosis of the Eden Serpent during the Middle-Ages and the Renaissance », *Viator*, 2, 1971, p. 301-327.

260. C. RECH, *La cassa di Terracina, Piccole e grandi storie di un mobile tra Oriente e Occidente*, Exposition, Palazzo Venezia, Roma, 1987, p. 22. Je tiens à remercier le Professeur Skubiszewski qui a attiré mon attention sur ce coffre, soigneusement emballé dans les caves du Palazzo Venezia. Mes remerciements vont également à Madame Elena Alfani qui, avec l'aimable permission de la conservatrice, Madame Barberini, a pu déballer et décrire plus précisément cette magnifique pièce.

pourvu de serres régurgite en direction d'Eve un serpent à tête léonine qui tient entre ses crocs le fruit défendu. O. Pächt a tenté d'expliquer l'étrange iconographie de cette scène en recourant à la recension iconographique anglo-saxonne telle qu'elle est reproduite sur les folios décrits ci-dessus de la Genèse de Caedmon, sans apporter d'autres précisions que cette analogie iconographique [fig. 151]²⁶¹.

Un exemple plus tardif de la présence d'une figure démoniaque anthropomorphe lors de la Tentation, daté des années 1200, orne le pilier gauche du soubassement de la façade occidentale de la cathédrale de Lucques, en Italie centrale [fig. 152]. La scène du péché originel met en scène le couple des protoplastes de part et d'autre de l'arbre de la connaissance autour duquel est enroulé le serpent. Un personnage flanque toutefois Eve à gauche. L'état de conservation de ce relief ne permet pas d'affirmer si ce personnage était initialement ailé, mais il semble avoir les jambes recouvertes de poils, à l'image du démon de la paraphrase de Caedmon, une fois sa forfaiture accomplie²⁶².

Le monument suivant nous semble réunir quelques données de cette iconographie particulière. Il se trouve à Notre-Dame-du-Port de Clermont-Ferrand, dans le Puy-de-Dôme. La corbeille d'un chapiteau placé dans le déambulatoire, généralement datée des années 1140-1150, illustre sur quatre faces des épisodes de la Chute: sur la face nord, le péché originel, sur la face ouest, les reproches, sur la face sud l'expulsion du Paradis. La face orientale, celle qui retiendra notre attention, est décrite de la façon suivante par L. Bréhier: « cette face représente les arbres du Paradis chargés de grappes; d'un tronc commun qui passe sous les jambes du personnage placé au centre, partent deux tiges qui s'épanouissent aux angles en formant des enroulements de larges feuilles entremêlées de grappes. Du génie qui saisit les tiges de ses deux mains et dont les ailes étendues symétriquement forment le fond de la corbeille, il est difficile de dire s'il est ange ou démon »²⁶³. Ce personnage énigmatique est vêtu d'une tunique courte plissée, serrée à la taille; ses jambes sont en partie recouvertes par des houseaux qui laissent l'avant du pied découvert. Sa tête est ornée d'un chapeau plat qui s'apparente à une barette. Cette figure n'est pas précisément identifiée par notre auteur qui relève sa symétrie parfaite et le met en relation avec des initiales enluminées, de caractère non narratif [fig. 153]. La symétrie de cette composition, la position frontale ainsi que les vêtements du protagoniste, qui est inséré dans une végétation très dense, formée de feuilles de vigne et de grosses grappes de raisin, m'incitent à

261. O. PÄCHT, C. R. DODWELL, F. WORMALD, *The St Albans Psalter*, London, 1960, p. 57, pl. 14.

262. G. KOPP, *Die Skulpturen der Fassade von San Martino in Lucca*, Worms, 1981, p. 31, 66 f., abb. 43f. et 67f., anm. 9. Pour un redoublement de l'image du diable, voir la porte de Saint-Michel de Hildesheim, vers 1015 ; - C. NORDENFALK, "Noch eine turonische Bilderbibel, dans *Festschrift für B. BISCHOFF*, Stuttgart, 1971, p. 153-163. On peut citer encore le cas de Schöngrabern en Allemagne, où le diable apparaît également sous une apparence anthropomorphe, à gauche d'Adam. M. PIPPAL, « Zum verdoppelten Teufel von Schöngrabern », dans *Oesterreichische Zeitschrift für Kunst und Denkmalpflege*, 42, 1988, p. 127-131. La scène du chapiteau de Saint-Sever de Rustan, dans les Hautes Pyrénées, daté du XIIe siècle, semble relever d'une iconographie différente: l'ange situé à la gauche d'Adam et qui lui saisit le bras n'est probablement que le pendant de l'ange à l'épée à la droite d'Eve, qui procède à l'expulsion. À ce sujet, voir J. CABANOT, *Gascogne romane*, édition Zodiaque, 1978, La Pierre qui Vire, fig. 87, p. 210.

263. L. BREHIER, « Les chapiteaux historiés de Notre-Dame-du-Port à Clermont: étude iconographique. », *Revue de l'art chrétien*, 62, 1912, p. 249-262.

rapprocher cette scène de celle du soubassement de Bourges. Cette illustration est en effet directement liée à l'épisode du péché originel, situé nous l'avons vu, sur la face septentrionale du chapiteau. Sur cette face, le serpent arbore une tête de dragon; il est enroulé autour du cep de vigne. Il mord à pleines dents une grappe tripartite, attachée à une branche qu'Eve, placée à gauche, élève de sa main droite. Elle tend la main vers Adam placé à l'angle, dont la tête aux cheveux bouclés supporte le tailloir. On peut reprendre en compte dans ce contexte particulier les différentes sources littéraires pseudépigraphes qui font du raisin le fruit utilisé par le Tentateur pour le péché originel²⁶⁴. Nous rappellerons que ce chapiteau est typologiquement opposé, sur le chapiteau voisin, à l'Assomption corporelle de la Vierge par l'intermédiaire du Christ qui retire lui-même le corps de sa Mère du sarcophage dans lequel elle reposait²⁶⁵.

Un autre exemple, au fol. 3v du ms lat. 10 de la Bibliothèque Nationale de France, daté du XIIe siècle, nous apporte confirmation de la présence d'un Ange de la mort, d'un ange aux attributs démoniaques, lors du péché originel. La lettrine enluminée, l'I de l'*In Principio*, présente en six scènes une vision abrégée du début de la Genèse, de l'Hexaéméron à l'expulsion des protoplastes [fig. 154-155]. Dans un médaillon, au sommet de la lettrine, trône le Créateur au nimbe crucifère. Il tient un livre de sa main gauche et esquisse de sa droite un geste de bénédiction. Au-dessous de l'entrelacs, les animaux, création du cinquième jour, sont curieusement représentés en train de se dévorer, comme si le mal avait déjà fait son apparition au sein du paradis. Les volatiles sont placés dans la zone supérieure du rectangle, alors que deux lions surmontent leurs proies dans les zones médiane et inférieure. Un quadrilobe contient ensuite l'épisode du péché originel: Eve saisit de la bouche du serpent le fruit défendu qu'elle tend ensuite à Adam, au-devant de l'arbre. Un ange à l'épée, doté d'un nimbe et d'un pallium, sert de prélude à la dernière scène narrative qui évoque la désolation des protoplastes, désormais vêtus, après leur expulsion du paradis. C'est par le biais d'artifices décoratifs, d'entrelacs, qu'est intégrée à la narration l'ultime illustration de cette lettrine. En effet, la queue démoniaque de l'ange prolonge la bande décorative, avant de disparaître entre ses ailes. Ce démon angélique, au type facial très accentué, arbore curieusement un chapeau conique carrelé dont la pointe retombe vers l'avant, à la manière d'un bonnet phrygien, à l'image de certains couvre-chefs arborés par la communauté juive de cette époque. Il encercle sa main gauche de sa main droite, et pointe l'index vers l'extérieur de l'image²⁶⁶.

Sans prétendre avoir procédé à un inventaire exhaustif, nous proposons deux ultimes illustrations. La première se trouvait dans la nef, sur la paroi méridionale, de l'église San Pedro de Campdevàdol, en Espagne, aujourd'hui détruite. Elle nous est parvenue grâce à

264. Nous citerons encore l'*Apocalypse d'Abraham*, chap. XXIII, 5-6: « Derrière l'arbre se trouvait quelqu'un qui avait l'apparence d'un serpent; il avait des bras et des jambes semblables à ceux d'un homme; il portait des ailes aux épaules, six à droite et six à gauche. Il tenait à la main une grappe de l'arbre. Il tentait les deux que j'avais vus enlacés. ».

265. voir chap. III, supra.

266. On trouve un couvre-chef similaire sur la tête d'Enoch ravi dans les cieux du MS Junius XI, conservé à la Bodleian Library d'Oxford ainsi que sur celle de Moïse recevant les Tables de la Loi, au fol. 30ro de la Bible de l'Arsenal, 5211.

une copie conservée dans la collection de Ramon de Abadal y Vinyals à Barcelone. Dans la scène du péché originel, un ange est situé au-dessus d'Adam, à gauche de l'arbre au-delà duquel se trouvait Eve. Une inscription surmonte la scène: PUMO et, plus loin, COMEDIT HOMO²⁶⁷. Cette image s'apparente à la scène du péché originel de la « Golden Haggadah » conservée à la British Library, seule illustration juive du péché originel qui offre une certaine ressemblance avec les particularités iconographiques relevées dans les exemples précédents, même si sa date est relativement tardive, vers 1320²⁶⁸. Au fol. 2vo de ce manuscrit hébraïque, une figure angélique s'extrait des nuées au-dessus d'Eve, en pendant d'Adam, de part et d'autre de l'arbre autour duquel s'enroule le serpent. Cette figure angélique désigne du doigt le couple des protoplastes. À gauche de la Tentation, selon un sens de lecture droite-gauche, est figurée la création d'Eve, émergeant du flanc d'Adam endormi.

Cette confrontation de différentes images, qui toutes semblent partager une thématique commune, la présence d'un démon anthropomorphe, ailé ou aptère, dans le cycle de la Chute, n'en révèle pas moins différentes « recensions » liées à des interprétations divergentes d'un même concept. Celle qui est illustrée à Bourges nous semble transcrire fidèlement et sans altérations le midrash juif de la descente de Sammaël « dressé » ou « juché » sur un serpent, entouré de son armée démoniaque, selon une source scripturaire qui perdure dans la littérature médiévale juive contemporaine à la conception du cycle et dont elle semble être un fidèle écho. Une incursion dans le contexte liturgique juif contemporain confortera notre conclusion: on trouve en effet, dans un Mahzor enluminé à la fin du XIII^e siècle, conservé à la Bibliothèque de l'Alliance israélite de Paris, une illustration qui offre des analogies frappantes avec le serpent-dragon de notre écoinçon berruyer, entérinant ainsi l'association qui pouvait être établie entre les deux images [fig. 156-157]²⁶⁹. Au fol. 84b, un personnage, qui pose le pied sur un chaise à trois marches, souffle dans un schofar; à sa gauche, un animal démoniaque dont le corps s'achève par une feuille de vigne, se détourne du sonneur et semble vouloir fuir devant la puissance du son destiné à éloigner la puissance du mal, le Satan²⁷⁰. On retrouve au fol. 75b, au bas de la page, un démon semblable, encore plus proche de la représentation berruyère, dont la queue est également ponctuée par une feuille de vigne verte²⁷¹. Les analogies rencontrées entre la personnification du démon dans un contexte liturgique spécifiquement juif, contemporain, et sa retranscription dans un écoinçon chrétien à forte connotation hébraïque semble confirmer notre hypothèse.

267. C. KUHN, *Rom. Ptg Catal.* 1930, pp. 6f, pl. 1 ; - J. GUDIOL, *Els Primitius*, 1, 1927, p. 129, fig. 12 et 20.

268. Londres, British Library, Add. ms. 27210, fol. 2v, b.

269. Manuscrit Hébreu 24 A, recueil de prières pour toute l'année selon le rite aschkenase: voir M. SCHWAB, « Un Mahzor illustré », *Revue des Etudes Juives*, 48, 1904, p. 230-240, en particulier p. 234-235. G. SED-RAJNA, *Les manuscrits hébreux enluminés des Bibliothèques de France*, Louvain-Paris, 1994, p. 224-232, n° 86-89.

270. Selon les prescriptions du *Talmud de Babylone*, Traité Rosh Ha-Shana, 16b.

271. M. SCHWAB, *op. cit.* (voir n. 269), p. 234, fig. 5.

B. Ébrasements du portail du jugement

a. Module 2 a-c: ébrasement gauche du portail du Jugement

La scène suivante, à gauche de l'ébrasement septentrional du portail du Jugement, offre un exemple de module lapidaire dont l'homogénéité iconographique semble contredite par une rupture de la maçonnerie. Cette cassure est notamment perceptible au niveau de la frise dont deux feuilles se superposent, trahissant un raccourcissement de l'évasement de l'arcature centrale. Son iconographie soulève à son tour des problèmes d'interprétation. Dans les nuées, six anges apparaissent, répartis par paires. Les premiers sont placés de part et d'autre du Créateur sur l'écoinçon médian, alors que les quatre autres sont disposés sur les demi-écoinçons latéraux. Les deux anges qui occupent la partie centrale du module portent les deux astres majeurs: à gauche le soleil posé sur un linge, à droite la lune tenue à mains nues [fig. 77-78-80]. Si la présence des six anges est originale, le soleil, la lune et les bras qui les soutiennent sont en mastic, oeuvres des restaurateurs du XIXe siècle. La consultation des rapports de restauration aux Archives départementales du Cher et à la Bibliothèque municipale de Bourges met en évidence certaines interprétations hâtives auxquelles furent soumises ces sculptures. La description de cette scène par A. Didron est à cet égard fort révélatrice: « Entre les bras de deux petits anges qui, venant d'être créés, remercient Dieu en joignant les mains, on a placé un soleil et une lune en mastic, alors que les astres du jour et de la nuit n'étaient pas encore créés »²⁷². Cette lecture tendancieuse de la création des anges, partagée par A. Boinet et T. Bayard, est induite par la présomption que cette scène est la première du cycle narratif, puisqu'elle précède immédiatement celle de la création d'Adam et/ou d' Eve et qu'elle suit directement une scène symbolique « ne se rapportant pas au cycle génésiaque ». Mais cette interprétation est contredite, même sans tenir compte des incohérences formelles et iconographiques évidentes, par la présence de végétation, oeuvre du troisième jour, aux pieds et de part et d'autre du Créateur. Une analyse attentive des pointes inférieures de ces écoinçons nous montre qu'elles ne trahissent pas simplement une volonté décorative mais participent à l'unité du récit. La création des anges, qui ne figure pas explicitement dans les textes canoniques, est généralement placée par la tradition patristique augustinienne au moment du *fiat lux*, au premier jour. Elle est liée à la séparation de la lumière et des ténèbres, image de la révolte de Satan et de la chute des anges rebelles²⁷³. Dans les sources juives, le récit de la création des anges se retrouve au premier jour, par exemple dans le texte des Jubilés, chap. 2, 2-3, texte qui mentionne les anges de la présence, de la sanctification et des éléments. Il en est de même dans l'Henoch slave, II

272. A. DIDRON, *op. cit.* (voir n. 184), 16, 1888-1889, p. 171.

273. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, éd. Zycha, CSEL 28, 1. Il n'assimilera toutefois la chute du diable à la séparation des ténèbres que plus tard, dans la Cité de Dieu: *De Civ. Dei*, 11, 18, éd. C. HOFFMAN, CSEL 40, 1, p. 538-539. AMBROISE, à la suite de saint Basile, place la naissance des anges avant la création du monde visible, opinion suivie par la plupart des Pères de l'Église: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, s.v. Ange chez les Pères, vol. 1, col. 1192 et suiv.

Enoch, en 29, 3, et enfin dans l'Apocalypse de Baruch, 21, 6²⁷⁴. Toutefois, cette thèse, qui semble être la plus ancienne, fut partiellement réinterprétée par l'enseignement rabbinique afin de combattre l'idée d'une participation active des anges à la conception de l'oeuvre de la Création, opérée par Dieu seul, et remplacée par la thèse de leur création au deuxième jour, en lien étroit avec la création du firmament, demeure des anges restés fidèles: « Quand furent créés les anges? Rabbi Yohanan déclare: les anges ont été créés le deuxième jour, Ps 104, 4 »²⁷⁵. Les Pirqé de Rabbi Eliézer reprennent cet enseignement: « Le second jour, le Saint, béni soit-il, créa le firmament, les anges... et le feu de la Géhenne »²⁷⁶. Mais dans les Pirqé, les anges personnifient les jours de la Création. Le Dieu créateur crée ainsi sept jours, mais réserve le Shabbat, qui sera consacré à la défense d'Adam après le péché originel. Dans le Midrash Bereshit Rabbah, chap.1, 3-8, cette création des anges intervient également au cinquième jour parallèlement à la création des volatiles, au sixième jour, comme préambule à la création de l'homme, et enfin au septième jour, soit deux occurrences de cet épisode postérieures au troisième jour assigné à la création des végétaux²⁷⁷.

Malheureusement, les tentatives d'interpréter cette image ne peuvent outrepasser le statut d'hypothèse, en raison de la mutabilité des éléments qui la composent, anges adorateurs ou moteurs des astres majeurs²⁷⁸. Néanmoins, trois solutions vont être proposées, sur la base d'une possible réintégration de cette scène à une unité narrative qui débute avec la présence déjà attestée de Sammaël sur la face antérieure du contrefort gauche du portail du Jugement dernier. La présence de Sammaël sur le contrefort, en préambule de la création d'Adam et /ou d'Eve, peut trouver une justification dans l'antériorité de la chute des anges par rapport

274. Sur la prééminence de l'ange rebelle attestée dans les sources juives au moment de cette création, voir L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, vol. 1, p. 61 et vol. 5, p. 20-21; elle se retrouve également dans les *Moralia in Job* de GREGOIRE le GRAND, repris par ISIDORE DE SEVILLE: « Ante omnem creationem mundi creati sunt angeli, et ante omnem creationem angelorum diabolus conditus est, sicut scriptum est (Job 40,14) » col. 556B. R. WASSÉLYNCK, *Commentaire moral du Livre de Job*, Namur, 1965, p.65.

275. En ce jour là (premier jour), dit Rabbi Youdan, le Saint béni soit-il était seul en son monde, nul autre n'était encore là", *Midrach Bereshit Rabbah*, 3, 8. Rashi le répétera à la fin du XIe siècle. Les avis concernant la création des anges sont partagés entre le deuxième et le cinquième jour, comme préambule à la création de l'homme à laquelle ils participent activement. Les doctrines juives, partiellement relatées par des apologètes chrétiens, stipulent en effet que les rabbins appliquaient aux anges le pluriel du verset de la Genèse 1, 26, « Faisons l'Homme.. »: voir M. SIMON, *Verus Israël*, Paris, 1948, p. 193 et 232. Certaines thèses gnostiques attribuaient également une part créatrice aux anges dans l'oeuvre des six jours, allant même jusqu'à la leur assigner entièrement: IRENEE de LYON, *Adversus haereses*, Livre I, XVI, 2: *cum enim male moderarentur Angeli mundum*, Livre I, XVII: *mundum autem factum ab angelis*; et encore, Livre I, XVIII: *A septem autem quibusdam Angelis mundum factum*. Irénée énumère les différentes catégories de théories gnostiques, intégrant les thèses relatives à l'Hebdomade, par exemple chez Satornil, qui déclarait que Dieu le Père avait créé les anges, les archanges, les Vertus et les Puissances. Le monde, et tout ce qu'il contient aurait été fait par sept anges (*Adv. haer.*, I, XXIV). Le rapport entre les anges et les sphères célestes est évoqué à propos de la secte des Archontiques qui vénèrent les Archontes régnant sur les sept sphères, dominées par une huitième (*Adv. haer.*, I, 3, 40). Voir également W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, 1907, p. 9.

276. *op. cit.* (voir n. 196), p. 31. C'est en raison de la création de la Géhenne que le second jour est le seul à n'être pas qualifié de « bon ». Voir également *Pesiqta Rabbati*, 54a et *Midrash Bereshit Rabbah*, 11, 2; - *Talmud de Babylone*, traité Pesachim 54a.

277. Pour la réinterprétation millénariste des sept jours de la Création, voir J. DANIELOU, « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif », *Vigiliae christianae*, 2, 1948, p. 1-16.

278. Dans *Targ. Ps. Jon.* 11, 7 et Jub. 10, 22, Dieu parle aux anges debout devant lui. Pour les anges participant à l'oeuvre de la création, voir *Targum du Pseudo-Jonathan*, Gn 1, 26; *Midrash Bereshit Rabbah*, 8, 3.

à la création de l'homme. En effet, cette chute est attribuée, comme nous l'avons souligné, d'une part au péché d'orgueil de Sammaël, premier parmi les anges à avoir été créé, qui voulut élever son trône et être semblable au Très-Haut, et d'autre part à sa jalousie, à son refus d'adorer Adam au moment de sa création.

La première hypothèse proposée, qui occulte la présence du soleil et de la lune, rattache cet épisode à la scène précédente. Elle confère aux anges une fonction de contemplation et de louange, de « protoctistes ». Un texte relate en effet que Sammaël profita, pour tenter Eve, de l'absence des anges montés pour adorer le Verbe créateur, en la laissant ainsi sans protection céleste²⁷⁹. Nous aurions donc une narration tripartite: Samaël juché sur le serpent- l'Adoration du Créateur par les anges- et simultanément la Tentation d'Eve par le serpent dragon. Bien que la profonde césure de la maçonnerie et de la frise entre les deux demi-écoinçons de jonction entre le module 2c et le module 3a suffise à annihiler toute volonté de liaison séquentielle directe, le recours au chapitre midrashique qui relate la création de l'homme pourrait fournir un second éclairage à cette représentation. Lorsque le Créateur, au sixième jour, décida de concevoir l'homme, il « créa » ou « rassembla », selon les sources, une assemblée d'anges dits « du service » pour les consulter à ce sujet. Sammaël, qui s'opposa à la création du premier homme, et, a fortiori, à son adoration, fut déchu avec son assemblée. On aurait donc la séquence suivante: Samaël déchu avec son assemblée- Consultation des anges au sujet de la création de l'homme par le Créateur- Création d'Adam et (ou) Eve, puisque l'on trouve des exemples d'assistance angélique dans les deux cas²⁸⁰. C'est cette hypothèse que nous privilégierons dans la mesure où elle recoupe l'illustration d'une Haggadah enluminée, plus tardive il est vrai, où six anges officient à la place de Dieu²⁸¹ [Fig. 166]. Cette hypothèse permet en outre de ménager un vaste espace sur les écoinçons précédents, pour une illustration de l'Hexaéméron. Un détail important pourrait corroborer cette hypothèse: il est en effet stipulé que c'est au moment de la création de l'homme que Dieu fit pleuvoir. La terre, l'homme et la pluie furent enfin réunis, trouvant dans cette réciprocité leur justification, l'homme étant en état de cultiver le sol rendu fertile par la pluie.

Une connexion supplémentaire de cette scène avec le cycle de la chute, même si elle s'oriente vers un registre différent, se fonde sur la présence des deux astres majeurs, ce qui suppose bien entendu qu'ils n'ont pas été créés ex-nihilo par les restaurateurs, mais qu'ils faisaient partie du projet originel. Une courte digression sur le thème des anges comme porteurs des astres majeurs doit être ouverte. Cette idée, ancrée dans la tradition juive, qui confère aux anges une participation active dans l'oeuvre de la création, trouve un écho tardif dans l'exégèse de Moïse Maimonides, qui la réitère dans son *Guide des Égarés*²⁸².

279. *Midrash Bereshit Rabbah*, 11, 4.

280. À propos de la jalousie de Sammaël, comparer *Sagesse de Salomon*, 2, 24 ; II *Hénoch*, 31,3.

281. Voir infra, chap. VI, B.

282. P. DUHEM, *Le système du monde : histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols, Paris, 1954-1959, vol II, p. 139-146. La doctrine des anges comme moteurs des astres, répandue dans l'Eglise nestorienne, a été transposée

Elle est partiellement reprise par l'exégèse chrétienne du XIIe siècle. La présence des anges comme porteurs des astres est en effet attestée au XIIe siècle chez Rupert de Deutz et chez Honorius Augustodunensis, même si cette thématique est alors associée aux choeurs angéliques, et non plus aux correspondances astrales de l'heptade²⁸³. La représentation de Bourges, avec ses deux anges préposés aux deux astres majeurs, le soleil et la lune, pourrait évoquer un épisode particulier qui fait état de l'infériorité de la lune par rapport au soleil. Cette diminution de la lune, conséquence de son inclination pour Sammaël lors de la création de l'homme ou à l'occasion du péché originel, serait alors à mettre en étroite relation avec la scène suivante. Ce récit est mentionné dans différentes recensions midrashiques, ainsi que dans la littérature apocalyptique juive, en particulier dans l'Apocalypse de Baruch qui relate une version ancienne de cette légende de l'amoindrissement de la lune: "Lors de la désobéissance du premier Adam, la lune s'attacha à Sammaël lorsqu'il prit le serpent pour habit: non seulement elle ne se cacha pas, mais se fit plus grande, Dieu s'irrita contre elle, la comprima et arrêta ses jours"²⁸⁴. La lune est symbolisée à Bourges par un disque creux de dimension réduite, portée à mains nues par un ange, alors que le soleil est posé sur un voile. Il paraît curieux que les restaurateurs aient songé à intégrer ce genre de détails lors du masticage des lacunes et de leur restitution. Les liens que cette scène entretient avec la figure de Sammaël semblent d'ailleurs corroborés par la présence d'une même feuille de vigne à la pointe de l'écoinçon central, sur laquelle

dans une cosmologie aristotélicienne et plotinienne par Avicenne et Algazel : M.-Th. d'ALVERNY, "Les Anges et les jours", *Cahiers Archéologiques*, 9, 1957, p. 282.

283. *De operibus S. Trinitatis*, Lib. I, CVI, PL 167, col. 213 A-B ; - Honorius Augustodunensis, *Hexaameron* IV, PL 172, col 261 A/D et dans l'*Elucidarium*, PL 172, col. 1112D/1113D ; - Y. LEFEVRE, *op. cit.*(voir n. 227), Paris, 1954, p. 367. Sur le thème des anges comme cohortes célestes associées aux astres et aux lumières, thème issu des doctrines néo-platoniciennes, dans les apocalypses juives et paléochrétiennes, voir B. TEYSSEDRE, *Anges, astres et cieux. Figures de la destinée et du salut*, Paris, 1986, p. 195-198 et 203-219. ORIGENE, *Commentarium in Genesim*, P.G. 12, col. 51-52A. Cette doctrine a également été retenue par COSMAS INDICOPLEUSTES, dans sa *Topographie chrétienne*, livre 9, chap. 3 et 13, éd. et trad. W. WOLSKA-CONUS, S.C 197, vol. 2, p. 206f. et 220f. La fonction des anges chez cet auteur ne se limite pas à la louange, ils ont également pour mission de mouvoir le cosmos, notamment d'exécuter l'oeuvre du quatrième jour, lors de la création des astres. Certains meuvent l'air, d'autres le soleil, d'autres la lune, les planètes ou les nuages. La réaction contre cette doctrine, divulguée essentiellement par la littérature intertestamentaire juive, fut assez vive chez les Pères de l'Eglise: JEROME, *Epistola ad Avitum*, PL 22, col. 1062 ; - SAINT BASILE, *Homiliarum in hexaameron*, PG 29, col. 76A, et plus tardivement JEAN DAMASCENE, PG 94, col. 885 AC. Au XIIe siècle, cette idée, toujours d'actualité, est contestée, par exemple par GUILLAUME d'AUVERGNE, dans le *De Universo*, chap. 45, éd. Guilielmi ALVERNI, *Opera Omnia*, Francfort, 1964, vol. I, p. 843. C. CHENU, "Le dernier avatar de la théologie orientale en occident", dans *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947, p. 165f. En ce qui concerne plus particulièrement le rapport des anges, premiers créés, avec les deux astres majeurs, le soleil et la lune dans le contexte de l'heptade, voir entre autre CLEMENT d'ALEXANDRIE, *Eclogae prophetae*, 56, éd. E. STÄHLIN, II, p. 54: "Ils seront brillants comme l'ange archonte qui est dans le soleil; il y a été placé au commencement pour gouverner les jours, de même que (celui de) la lune pour gouverner la nuit. Et les anges ont été appelés jours". Augustin quant à lui range les anges dans la même catégorie que les astres majeurs et les astres mineurs: *Enchiridium ad Laurentium*, 58 (PL 40, col. 260); *Ep. ad Orosium*, 2 (PL 42, col. 677); *De civ. Dei*, 11, 9, PL 41, col. 324 et 345.

284. III *Baruch*, 9, 7-8. Les astres majeurs dirigés par les anges font référence à de nombreux textes juifs. Pour d'autres interprétations de l'amoindrissement de la lune par rapport au soleil, voir Targum du pseudo-Jonathan sur Genèse, 1,16 et sur Nombres 28, 15 ; - *Talmud de Babylone*, traité Hullin, 60b ; - *Midrach Bereshit Rabbah*, 6,3 ; - *Pirqé de Rabbi Eliézer*, 8 ; - Zohar I, 19b-20a ; *Midrash Konen*, éd. G. BUSI, *Mistica ebraica*, p. 55 ; - *Chronique de Jerahmeel*, 3, 1 ; *Pesiqta de Rab Kahana*, 5, 1. Ce dernier texte, la *Pesiqta de Rab Kahana*, recueil d'homélies datant du VIIIe ou du IXe siècle, est utilisée par l'informateur juif de Pierre Comestor, pour l'interprétation de Gn 5, 24: voir G. DAHAN, "Les interprétations juives chez Pierre le Chantre", *op. cit.* (voir n. 243), p. 136, note 17. Les anges du soleil et de la lune sont cités également dans l'*Ascension d'Isaïe*, au chapitre 4, 18, en étroite relation avec les événements eschatologiques: E. NORELLI, *op. cit.*(voir n. 222), 1993, p.117.

reposit à la fois le serpent-dragon du premier module et la figure du Créateur du second module. On retrouvera ce même symbole végétal sous le péché originel à l'extrémité droite de l'ébrasement, et également au bas de la honte après le péché et des reproches de Dieu adressés aux protoplastes.

Le nombre des anges représentés peut également être significatif: la présence d'anges, dans la tradition exégétique hébraïque comme dans la tradition chrétienne peut effectivement être porteuse d'un sens allégorique. La tradition littéraire juive mentionne fréquemment la présence de six "éléments" dont la conception fut décidée avant même la création du monde. Il y est stipulé que sur chaque force et chaque élément veille un ange. Ceci concourt à mettre en relief l'importance de l'angéologie juive, en particulier dans le contexte de l'Hexaéméron, les anges étant investis de la qualité "d'instruments" du créateur, qui dirige le monde *in absentia*, effectue tous ses actes par leur intermédiaire²⁸⁵. Dans le Livre d'Hénoch, 10, 4, ces six anges gouvernent le Paradis, le Tartare et le monde. Le chiffre six peut également être mis en relation avec le nombre des jours, comme cela a été établi par Marie-Thérèse d'Alverny, qui cite tour à tour Clément d'Alexandrie et Augustin²⁸⁶. Nous anticipons ce qui sera dit dans le chapitre suivant consacré à l'étude des traditions iconographiques juives et chrétiennes, en mentionnant l'exemple des mosaïques de l'atrium de Saint-Marc à Venise, cycle qui ressortit à la recension dite de Cotton, où on constate que le nombre des anges qui comparaissent est proportionnel au jour de la création illustré²⁸⁷. C'est au sixième jour que Dieu créa l'homme, six anges sont donc présents dans l'image vénitienne²⁸⁸.

Les différentes remarques qui précèdent nous amènent directement à l'étude de certaines images, toutes intégrées à l'Hexaéméron ou au cycle de la Chute, qui illustrent l'une ou l'autre des données iconographiques présentes dans la scène qui orne le premier module de l'ébrasement gauche du portail du Jugement de Bourges. Ces rapprochements nous permettront de mieux circonscrire le rôle des anges dans les scènes de l'Hexaéméron et du péché originel et de souligner certaines accointances avec le cycle berruyer. Nous tenterons pour cela de différencier, dans les exemples proposés, les scènes dans lesquelles les anges servent d'allégorie de la lumière dans la séparation de celle-ci d'avec les ténèbres, au premier jour ou au deuxième jour et les illustrations où des anges participent directement ou assistent à l'oeuvre de la création²⁸⁹.

285. Une hiérarchie supérieure de six anges, dont le nombre correspond aux jours de la création, entoure le Christ enveloppé de gloire, dans les *Visions du Pasteur d'Herma*, qui recèlent de nombreuses influences judaïsantes. Il révèle que ce sont les six saints anges que Dieu a créés les premiers et à qui il a confié toute sa création pour la faire croître et la gouverner: éd. et trad. A. LELONG, Paris, 1912, p. 34-37

286. M.-Th. d'ALVERNY, *op. cit.* (voir n. 282), p. 294-295 : CLEMENT d'ALEXANDRIE, *Eclogae propheticae*, 56. C'est dans ce passage qu'est le plus nettement soulignée l'association des Anges Premiers créés, les jours de la création et du sabbat, repos mystique de Dieu. Cette idée est reprise par AUGUSTIN dans le *De civ. Dei*, IX, 9, éd. citée p. 524, qui emploie la formule suivante: "Les Anges sont eux-mêmes cette lumière qui a reçu le nom de Jour".

287. K. WEITZMANN et H. KESSLER, *The Cotton Genesis*, voir infra, chap. VII a, à propos de l'étude des recensions.

288. Pour des images associant la création d'Eve à celle d'Adam, voir infra, note 294.

289. J. ZAHLTEN recense plus de 53 exemples où ces anges apparaissent dans l'oeuvre de la Création: *Creatio Mundi, Darstellungen der sechs Schöpfungstage*, Stuttgart, 1979, p. 110-114. Ils les classe en différents groupes: les images d'un ange

Rapprochements Iconographiques

La présence de six anges dans les représentations allégoriques de la lumière lors de sa séparation d'avec les ténèbres est relativement fréquente: on les retrouve par groupes de trois flanquant le Créateur, de face, dans le ms 638, fol. 1, conservé à la Pierpont Morgan Library, originaire de France et daté des années 1250 [fig. 158]. Ils ont les mains jointes en signe de vénération. Ils sont opposés selon un schéma vertical à deux groupes de trois démons qui chutent, le septième est couché sous les pieds du Créateur. Ces anges bénissants sont présents tout au long du cycle de l'Hexaéméron, mais réduits au nombre de quatre seulement, où, issus des nuées, ils joignent les mains en direction du Logos créateur. On retrouve ces deux triades d'anges adorateurs dans les deux quarts de cercle qui flanquent le Créateur au nimbe crucifère du Livre de prières d'Hildegard de Bingen²⁹⁰. Leur relation avec la chute des anges rebelles est imprécise, puisque ceux-ci occupent l'espace laissé vacant entre les deux séries verticales de médaillons. On discerne le trône vidé de son occupant et deux démons qui choient vers le dernier médaillon, d'où s'élèvent les flammes infernales. Toujours dans le contexte du premier jour, dans l'épisode de la chute des anges rebelles qui orne le fol. 3ro des *Vitae Sanctorum*, ms I.2.qu.15, conservées à la Bibliothèque Wallerstein de Mahingen, on rencontre une illustration atypique: dans la zone supérieure, un "ange" de face, qui arbore un pallium différencié, est entouré par deux triades d'anges de profil, peut-être en référence à l'hebdomade angélique²⁹¹.

L'illustration de la Bible de Pommersfelden, fol. 1vo, peut être quant à elle assimilée à une représentation du *fiat Lux* au travers des dix chœurs angéliques, avec la présence prééminente de Lucifer en orant, flanqué par deux groupes d'anges, quatre à gauche et cinq à droite²⁹². On retrouve cette même assistance angélique dans un manuscrit légèrement antérieur, vers 1195, originaire du monastère de Sankt Gumpert, et conservé à la Bibliothèque universitaire d'Erlangen, ms 1, fol. 5vo. Trois anges flanquent de part et d'autre le Créateur, assis sur un trône, présidant à l'oeuvre de la création. Celui de gauche,

seul comme assistant, les cycles romano-ombriens qui en insèrent deux, à l'exemple des grandes Bibles romaines, par exemple dans la Bible du Pantheon, deuxième moitié du XIIIe siècle, voir fig. 51 et 52. Voir infra, chap. VII, A, à propos de l'étude des recensions.

290. München, Bayer. Staatsbibl., Cod. lat. 935, fol. 1vo.

291. F. BUCHER, *Pamplona's Bible*, 1970, vol 2, fol. 3ro. Cette image pourrait être rapprochée de certains textes cités plus haut, en particulier de la Vision du pasteur d'Hermas. Une intaille chrétienne transcrit les mêmes données: au milieu de six anges se trouve la figure du Christ, accompagnés du nom de six archanges, Raphaël, Renel, Ouriel, et à gauche, Michaël, Gabriel et Azaël. Voir M.-Th. D'ALVERNY, *op. cit.* (voir n. 253), p. 292 ; - E. DURAND, "Les sept Anges", *Bulletin Monumental*, 50, 1884, p. 770 ; - J. BARBEL, *Christos angelos*, Bonn, 1964, p. 206 et suiv. Le Christ, sous une apparence angélique, entouré par des anges, est également décrit dans l'Ascension d'Isaïe. On peut également citer dans ce contexte numérique un texte publié par R. REITZENSTEIN, "Eine frühchristliche Schrift von dreierlei Früchten des christlichen Lebens", *Zeitschrift für die Neutest. Wissensch.*, 15, 1914, p. 74-88. L'auteur, inconnu, conseille à l'ascète chrétien d'imiter les six Archontes, créés avec le Fils. On trouve également des références aux sept chœurs angéliques, par exemple dans I Hénoch, 61, 10, où ces chœurs sont cités comme suit: Cherubim, Seraphim, Ophanim, Engel der Gewalten, Herrschaften, Auserwählte, Mächte, classification que l'on retrouve dans le Testament d'Adam, en étroite relation avec les sept cieux. Voir W. BOUSSET, *Religion des Judentums*, Berlin, 1903, p. 320.

292. Pommersfelden, Gräfllich-Schönbornsche Schlossbibl., début du XIIe siècle, Allemagne, fol. 1vo. Pour une illustration: A. GRABAR et C. NORDENFALK, *Die romanische Malerei vom elften bis zum dreizehnten Jahrhundert*, Genève, 1958, p. 190s.

seul et de face, arbore un pallium et ce qui semble être une lance. Les deux autres anges, légèrement de profil, occupent la partie gauche²⁹³. Dans les folios successifs de ce même manuscrit, le Créateur est assisté d'un ange dans deux autres de ses oeuvres, celles du deuxième et du cinquième jour.

Le ms Roy. 2B VII, ou Psautier de la Reine Mary, conservé à la British Library de Londres, offre dans plusieurs scènes des analogies avec le cycle de Bourges qui seront étudiées séparément selon le cursus narratif biblique²⁹⁴. Nous retiendrons ici l'image du fol. 2vo, dans laquelle le Créateur bénissant préside à l'oeuvre du troisième jour, en présence de six anges aux mains jointes issus de nuées [fig. 159]. Le fol. 3vo, divisé horizontalement en deux zones, présente dans sa moitié supérieure le Créateur inscrit dans une mandorle entouré de huit anges aux attributs différenciés [fig. 148].

En ce qui concerne plus directement la relation entre les anges et les deux astres majeurs, oeuvre du quatrième jour, il faut mentionner l'exemple du porche nord de Notre-Dame de Chartres: deux anges placés à droite du Créateur tiennent respectivement un disque igné symbolisant le soleil et la lune. La séparation de la lumière d'avec les ténèbres antécédante est quant à elle symbolisée par deux personnages juvéniles qui tiennent deux disques, la lune pour les ténèbres, et le soleil pour illustrer le jour. Cet exemple est relativement rare dans l'iconographie médiévale²⁹⁵. On pourrait toutefois le rapprocher d'un chapiteau de San Domingo de Soria, sur la façade occidentale, où un ange apparaît dans la scène de la création des astres, sans que l'on puisse définir exactement son rôle [fig. 160].

D'autres exemples contemporains ou postérieurs au cycle de Bourges peuvent être retenus, en raison de la présence d'anges qui officient en qualité de serviteurs dans les illustrations de l'Hexaéméron et du cycle de la Chute. Le premier, le Ms VI, 19, conservé au Landesmuseum de Klagenfurt, communément appelé Genèse de Milstatt et daté des années 1200, présente, au fol. 3ro une image particulière: le Créateur assis sur un trône tend à un ange nimbé un phylactère [fig. 161]. Au fol. 3vo, il appuie ses paumes ouvertes sur la tête d'Adam, encore endormi, alors qu'un ange agenouillé dans la partie supérieure gauche tend les mains ouvertes dans sa direction. On retrouve ce même ange, richement vêtu et nimbé, au fol. 6ro, où Adam reçoit le souffle de vie, et encore au fol. 9vo, dans la scène de la Création d'Eve²⁹⁶ [fig. 162-163]. Il semble s'agir sans conteste d'une représentation de

293. On peut rapprocher cette image du fol. 14vo du cod. lat. 14399 conservé à Munich: à droite du Créateur, Lucifer doté d'une sphère et d'un sceptre fait pendant à l'archange Michel qui transperce le démon de sa lance: *Hexaéméron* d'Ambroise, provenant de Saint-Emmeram, Regensburg, XIIe siècle

294. W. WARNER, *Queen Mary's Psalter*, Londres, 1912, pl. 2.

295. La présence d'anges dans l'oeuvre du quatrième jour est, nous l'avons vu, diversément attestée. Toutefois leur rôle se limite le plus souvent à assister le Créateur et ils sont dans la plupart des cas placés derrière lui. Au sujet du porche nord de Chartres, voir Y. CHRISTE et P. FESQUET, "La Genèse du porche nord de Chartres: essai de restitution", dans *From Athens to Chartres, Neoplatonism and Mediaeval thought*, Studies in Honour of E. Jeuneau, éd. H. J. WESTRA, Leiden 1992.

296. J. MENHARDT, "Die Bilder der Millstätter Genesis und ihre Verwandter", dans *Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte, Festschrift für R. Eggen*, 1952-1954. Le récit de la création d'Eve, *ministerium angelorum*, se trouve relaté chez Petrus Comestor, dans l'*Historia scholastica*, PL 198, col. 1070. Il pourrait s'agir ici d'une influence de la religion juive, religion qui censure, même en ce qui concerne les illustrations bibliques, la représentation de l'image de Dieu. A ce sujet, voir M. METZGER, *La Haggadah enluminée*, vol. 1, Leiden, 1973, p. 415 ; - U. SCHUBERT, "Die Erschaffung Adams in einer

la participation angélique à l'oeuvre de la création, doublée d'une hiérarchisation de ces êtres angéliques. On rappellera aussi l'exemple du chapiteau de l'ébrasement droit du portail occidental de Santa Maria la Major de Tudela, dans lequel un ange, placé derrière le Créateur, assiste à la création d'Eve [fig. 164].

Dans la Bible d'Admont, vers 1130, dans l'initiale du Livre de la Genèse, deux anges nimbés assistent le créateur dans son oeuvre, notamment au sixième jour, lors de la création simultanée d'Adam et Eve. Ces anges sont présents dès la première illustration, de part et d'autre du Créateur assis, un livre à la main. L'ange de droite a les pieds posés sur un démon couché, aux cheveux hérissés, peut-être en allusion, presque marginale, à la chute des anges rebelles et à la séparation de la lumière d'avec les ténèbres²⁹⁷. Une Bible d'origine autrichienne, de la deuxième moitié du XIIe siècle, illustre au fol. 6vo la même assistance angélique au Créateur, et cela dès l'oeuvre du premier jour, puisqu'ils sont représentés, nimbés, debout derrière lui²⁹⁸. Dans le premier médaillon du Psautier de saint Louis enfin, daté du début du XIIIe siècle, le Créateur semble également s'entretenir avec les deux anges qui l'entourent²⁹⁹.

Au fol. 1 d'un psautier anglais originaire de Canterbury conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris, ms lat. 8846, les anges remplissent les écoinçons qui flanquent le médaillon central, schéma répété tout au long de l'oeuvre des six jours. Si les anges n'interviennent pas au cours des six premiers jours, il est remarquable de constater qu'ils apparaissent dans l'image de la création d'Eve, différenciée de celle d'Adam, qui clôt le cycle dédié à l'Hexaéméron. Le premier des deux anges est debout derrière le Créateur alors que le second, agenouillé, tend de ses mains voilées un objet rotundiforme vers ce dernier qui le saisit de sa main droite, l'autre étant appuyée sur la tête d'Eve émergeant du côté d'Adam [fig. 165].

Un dernier exemple retiendra notre attention, puisqu'il présente un certain nombre de traits iconographiques pertinents. Il s'agit du folio 1 v de l'*Haggadah* catalane, manuscrit hébraïque des années 1300 conservé à Londres³⁰⁰. La création de l'homme, debout sur un tertre d'argile écarlate, est l'oeuvre de six anges ailés qui arborent un code gestuel et des vêtements différenciés. Deux d'entre eux, agenouillés, tiennent les bras d'Adam alors qu'un troisième appuie la paume de sa main gauche contre la tête du progéniteur [fig. 166]. À ces six anges ailés, en référence à la conception juive de l'hebdomade angélique, on a ajouté un septième personnage, légèrement en retrait, qui n'est pas doté d'ailerons et qui ne semble pas prendre une part active à cette création. Nous voudrions avancer ici précautionneusement l'hypothèse qu'il puisse s'agir d'une illustration de l'opposition de

spanischen Haggadah-Handschrift des 14 Jahrhunderts (Brit. Mus. Or. 2884)", *Kairos*, 18, 1976, p. 213-217. Pour une critique du précédent article, voir H. BRANDENBURG, *Byzantinische Zeitschrift*, 70, 1977, p. 560.

297. Vienne, Österr. Nationalbibl., Cod. Ser. Nov. 2701, fol. 3vo, Bible de Gebhard, qui provient de Salzbourg.

298. Bible de Walter, cod. perg. 1.

299. Psautier de saint Louis, fol. 7, conservé à la Bibliothèque de l'Université de Leyden.

300. Londres, British Library, Or. ms. 2884, fol. 1 v, a.

Sammaël lors de la création de l'homme, raison invoquée pour justifier sa déchéance et raison pour laquelle il devint aptère³⁰¹.

Comme nous avons pu le constater au cours de ce bref répertoire, la scène de Bourges trouve des analogies iconographiques dans différents monuments, sans que l'on puisse toutefois tirer des conclusions formelles pour l'identification de la scène berruyère. Nous retiendrons néanmoins une possible connexion avec les représentations de la création de l'homme et/ou de la femme à laquelle assiste l'hexade angélique, amputée de la présence de Sammaël, ange déchu, encore présent même si inactif dans la *Haggadah* catalane, présent à Bourges sur le module lapidaire antécédent.

b. Module 3 a-c : ébrasement gauche du portail du Jugement

Le demi-écoinçon du troisième module semble justement décrire la création de l'homme, et/ou de la femme. Le Créateur achève de façonner Adam, dont les pieds disparaissent encore dans le monticule terreux à la pointe de l'écoinçon. Toutefois, la position du protoplaste endormi, le bras droit replié sur sa poitrine, qui libère ainsi le côté vers lequel le Créateur dirige les bras, est la pose coutumière d'Adam lors de la création d'Eve, extraite de son flanc, souvent associée à l'oeuvre du sixième jour [fig. 81]³⁰². La chute des anges rebelles est, nous l'avons vu, étroitement liée dans certaines sources rabbiniques et apocryphes, en particulier la *Vita Adae et Evae*, à la création de l'homme. Dieu aurait volontairement plongé Adam dans un sommeil profond afin de signifier aux anges son pouvoir sur l'homme, même si celui-ci était créé à son image³⁰³. Mais il pourrait ici s'agir également de la scène décrite en Gn 2, 21-22, où la création d'Eve du flanc d'Adam endormi intervient après l'introduction d'Adam au sein du paradis. Nous aurions ainsi le préambule indispensable au récit de la tentation et de la chute qui est narré dans les écoinçons suivants.

301. Pour les autres hypothèses concernant ce personnage aptère, voir infra, chap. VII B.

302. On trouve toutefois dans l'iconographie de nombreux exemples d'une création simultanée de l'homme et de la femme au sixième jour: Vienne, Lib. Nat. Ser. Nov. 2611, Psautier, fol. 2 vo; Cambridge, Trinity College, B.10.1, Bible, fol. 3ro; Londres, Brit. Mus. Burney 3, fol. 5vo. La création de l'homme et de la femme est citée conjointement au sixième jour, en dérogation au texte biblique, dans une source scripturaire déjà évoquée, les Apocryphes pseudo-clémentins: *This is Friday and on it, God created Adam of Dust and formed Eve from his rib.*, M. GIBSON, *op. cit.* (voir n. 252), p. 5. Un exemple curieux, au fol. 6 du ms 36 conservé à la Bibliothèque Mazarine, daté du troisième quart du XIIe siècle, offre une double représentation de la création de l'homme et de la femme. La première prend place en conclusion du cycle de l'Hexaéméron: deux petits corps nus sont côte à côte, soutenus par le Créateur. L'épisode de la création de la femme est réitéré dans le cycle de la Chute qui flanque l'oeuvre des six jours: Eve est extraite du flanc d'Adam endormi par le Créateur bénissant. Nous proposons de reconnaître dans le premier médaillon la création de Lilith, émanation maléfique et première femme d'Adam, et dans le second la représentation biblique de la création d'Eve.

303. Voir par exemple *Midrash Tanhuma Bereshit*, éd. H. BIETENHARD, Berne, 1980, p. 33 et suiv.; *Talmud de Babylone*, éd. H. FREEDMAN, 1939, sanhédrin 39a, p. 247.

La frise qui surmonte cette séquence, composée d'une tige sinueuse sur laquelle viennent se greffer feuilles et fruits, vient se heurter de façon peu esthétique à la frise précédente, signe non équivoque de l'adaptation inadéquate de deux modules non concomitants. La branche qui surmonte l'arc émerge du figuier paradisiaque qui flanque l'admonition divine. Elle occupe l'écoinçon central du module. L'admonestation s'adresse à Adam et Eve, réunis à droite de l'arbre de la connaissance. Ceux-ci font face au Créateur. Une telle disposition concrétise la dérogation au texte canonique, en Gn 2,17, fréquente au XIII^e siècle, selon lequel Adam seul aurait été mis en garde. On la retrouve notamment dans la *Vita Adae et Evae*, 32, 1. La jonction avec la scène suivante, qui illustre la tentation d'Eve, se fait par l'intermédiaire des branches d'olivier dont le feuillage se mêle étroitement, au-dessus de la flèche de l'arc, au pommier dans lequel est juché le démon tentateur. Ce serpent-dragon, bien que sa tête soit l'oeuvre des restaurateurs, est du même type que ceux qui composent l'armée de démons encadrant Sammaël dans le module ornant la face antérieure du contrefort. Différentes sources scripturaires en effet confirment l'assimilation de Sammaël avec le serpent tentateur, notamment dans la *Vita Adae et Evae*, 16, 5, où il demande à ce dernier de lui "servir d'enveloppe", afin qu'il prononce par sa bouche des paroles pour les tromper. Cette interprétation est également diffusée par l'exégèse chrétienne³⁰⁴.

c. Module 4 a- b: ébrasement gauche du portail du Jugement

Sur le premier demi-écoinçon du quatrième module, le démon tentateur s'enfuit après sa forfaiture. La tentation d'Eve par le serpent, outil du démon qui en a revêtu l'apparence, est attestée dans l'exégèse chrétienne et hébraïque [fig. 84]. Alors que Rashi véhicule les interprétations midrashiques qui relatent le désir suscité par Eve chez le serpent³⁰⁵, André de Saint-Victor, tout en acceptant l'idée d'une emprise démoniaque sur le serpent, rejette la notion de désir charnel: *Esto quod in serpente diabolus illum suo instinctu replens eique suum spiritum miscens eo more, quo uates daemoniorum implere solet loqueretur*³⁰⁶. Il se pourrait que cette même scène ait été flanquée à gauche par le serpent-dragon reporté à l'extrémité de l'ébrasement droit du portail Saint-Étienne, et qui fait suite à cet endroit à la série des noyés du déluge. La frise qui surmonte ce demi-écoinçon, égaré dans le cycle de Noé, s'insère parfaitement dans cette succession narrative: le dernier oiseau se dirige vers le centre, en conclusion d'un module lapidaire homogène [Fig. 116]. La succession des scènes correspond à la séquence hébraïque qui fait intervenir Sammaël avant la tentation, celle-ci étant opérée par un serpent-dragon dont il a revêtu l'apparence. Il faut encore mentionner la présence de pattes, souvent accompagnées d'ailes, chez le serpent-dragon

304. André de Saint-Victor, voir infra, chap. IX, c.

305. M. ROSENBAUM, *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth, and Rashi's Commentary: Genesis*, New-York, p. 12-15 ; - M. AHREND, "L'adaptation des commentaires du Midrash par Rashi et ses disciples à leur exégèse biblique", *Revue des études juives*, 156, 1997, p. 275-288.

306. ANDRE DE SAINT-VICTOR, *Expositionem super Heptateuchum*, C. LOHR et R. BERNDT éd., C.C.C.M LIII, 1986, p. 35.

tentateur, généralement attestées à la fois dans les sources juives et chrétiennes, selon une iconographie codifiée par Isidore de Séville, *Etymologiae*, 12.4.4³⁰⁷. La scène de la tentation se scinde en deux séquences différenciées: la première met en présence Eve et le serpent-dragon, alors que la seconde met en scène les deux protoplastes de part et d'autre de l'arbre. La scène du péché originel, sérieusement mutilée, n'offre pas de détails caractéristiques et se réfère assez fidèlement au texte de Gn 3, 6-7. Eve seule tente Adam en lui tendant la pomme derrière le tronc de l'arbre [fig. 85]. La dissociation entre la tentation par le serpent et le péché originel, dans lequel celui-là n'apparaît plus, correspond toutefois à une recension iconographique particulière, thématique que nous aborderons dans le prochain chapitre.

d. Module 5 b- c : ébrasement droit du portail du Jugement

La narration se poursuit de gauche à droite sur l'ébrasement méridional du portail du Jugement dernier, avec l'épisode relaté en Gn 3, 8-13. La honte après le péché est associée aux reproches du Créateur [fig. 88-89]. Ce dernier tient un livre de sa main gauche. Les deux progéniteurs tiennent une feuille de figuier, cachant leur nudité, selon une iconographie commune, relayée par la *Vita Adae et Evae*, en 20, 4.

e. Module 6 a-c : ébrasement droit du portail du Jugement

L'expulsion du paradis occupe le module suivant. Elle est opérée par un ange brandissant une épée, en dérogation du texte biblique selon lequel les protoplastes furent chassés par le Créateur lui-même [fig. 93]. Toutefois, l'introduction d'une figure angélique comme auteur de l'expulsion correspond à une norme courante dans les cycles de la Genèse. On la retrouve dans une source déjà évoquée plus haut, la *Vita Adae et Evae*, 28, 3-4, qui cite nommément l'Archange Michel. Cette même source mentionne que les progéniteurs sont chassés nus, une feuille de pommier masquant leur anatomie. Le geste de désespoir d'Eve, dans la scène des labeurs d'Adam et Eve, qui appuie sa main gauche contre son visage, *in magna tristitia*, pourrait également faire référence à cette source scripturaire³⁰⁸. Les deux solutions iconographiques sont présentes au sein d'une même recension, celle dite de

307. Voir par exemple: Huntingfield Psalter, Pierpont Morgan Library, Ms 43 fol. 8v, reproduit. W. S. COOK, "The Earliest Painted Panels of Catalonia", *Art Bulletin*, 10, 1927-1928, p. 152-204, fig. 20. Dans les bestiaires médiévaux, les serpents sont généralement représentés dénués de pattes. Voir par exemple le *Physiologus bernensis* (Codex bongasianus 318, Bern, Burgerbibliothek), éd. Ch. von STEIGER et O. HOMBURGER, Basel, 1964; *Physiologus*, Bruxelles, Bibliothèque royale 10074, fol. 141v. En ce qui concerne les sources scripturaires, la présence de pattes est mentionnée dans la *Caverne des Trésors*, en 5, 5: éd. P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg 1928. Dans le commentaire sur le paradis de Moïse bar Cepha, daté du IXe siècle, on trouve les mêmes éléments, placés sous l'autorité d'Ephrem (*PG* 111, col. 518).

308. Cet geste de désolation, indice d'une profonde tristesse se trouve également dans des sources juives, principalement le *Talmud de Babylone*, traité Abodah Zara, 8a et dans les *Pirké de Rabbi Eliézer*, chap. 20.

Cotton où l'expulsion du paradis est exécutée par un ange dans les Bibles de Vivien, de Bamberg et de Moutier-Grandval alors qu'elle est opérée par le Créateur lui-même à Saint-Marc et dans la Genèse de Millstatt³⁰⁹. Le dédoublement du séraphin-chérubin qui garde la porte du paradis est attesté dans une autre source hébraïque, le *Targum de pseudo-Jonathan*, 3, 24 et dans le *Targum Neophyti*, en Gn 3, 24, où les deux chérubins encadrent la gloire de sa *Shekhina*³¹⁰. Quant à la présence du serpent-dragon qui précède le couple, elle n'est que rarement attestée dans les cycles médiévaux de la Genèse³¹¹. La présence de ce serpent dans l'épisode des labeurs est encore plus rarement attesté: il figure néanmoins dans une illustration hébraïque, au fol. 3v de la Haggadah de Sarajevo³¹². La persistance de pattes chez cet animal à Bourges pose néanmoins un problème, du moins si l'on s'en tient à l'interprétation exégétique, qui stipule qu'en punition de sa forfaiture, il sera contraint de ramper sur le sol. Toutefois, dès Augustin, la condamnation divine s'adresse aussi au diable seul, sans s'appliquer au serpent, épisode qui est pourtant illustré dans la Genèse de Caedmon³¹³.

L'épisode des labeurs des protoplastes est condensé sur le dernier demi-écoinçon du module. Les instruments qu'ils utilisent, la quenouille pour Eve et une bêche pour Adam s'inscrivent dans une filière iconographique commune [fig. 94].

f. Module 7 a-c: ébrasement droit du portail du Jugement

Les offrandes de Caïn et Abel se réfèrent à une même recension iconographique: Caïn, à la gauche de la figure divine qui apparaît à mi-corps dans les nuées, élève une gerbe de blé qui semble curieusement suspendue en l'air; Abel, à sa droite, lui tend un agneau [fig. 94-95]. Sur le demi-écoinçon suivant, Dieu s'adresse à Caïn, selon les versets de Gn 4, 6-7: *Dixitque Dominus ad eum: Quare iratus es? et cur concidit facies tua? nonne si bene egeris, recipies: sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? sed sub te erit appetitus eius, et tu dominaberis illius*. Cette mise en garde de Caïn est assez peu souvent illustrée; on lui

309. Voir infra, chap. VII B.

310. *Targum Neophyti* sur Gn 3, 24: "And he cast forth the man and made the glory of his Shekhina to dwell from the beginning to the east of the garden of Eden between the two Cherubim". Nous voudrions rapprocher ces deux chérubins d'une illustration des *Etymologies* d'Isidore de Séville, de la fin du Xe siècle qui se réfère au paradis, XIV, 3, 2-4. Alors que le texte ne mentionne qu'un chérubin, l'illustrateur en a représenté deux, de part et d'autre de la porte du paradis: fol. 17v du codex Vigiliano conservé à l'Escoriald. I. 2 et au fol. 14v de sa copie, le codex Emilianense, Escorial d.I.I. Voir au sujet de ces deux manuscrits, L. P. MARINAS, "Ilustración de dos pasaje de las etimologias (Noe y el paraíso)", *Archivo Espanol de Arte*, 254, 1991, p. 207-212.

311. Voir par exemple l'église Sainte-Eulalie-de-Benêt en Vendée, voussure extérieure de la fenêtre haute de la façade occidentale, qui reprend la même iconographie: L. BRUGGER, "De la Genèse au souffle de la Mandragore: la façade de l'Eglise Sainte-Eulalie de Benêt", dans *De l'art comme mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières dans l'art gothique*, Actes du IIIe colloque international de la Fondation Hardt, (Civilisation médiévale, III), Poitiers, 1996, p. 35-53.

312. Voir chap. x infra, consacré aux illustrations juives.

313. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, 11,36. Rupert de Deutz va au-delà de cette interprétation en affirmant, dans le *De Trinitate et operibus eius*, en Gn 3, 18, que le serpent était sans jambes dès la Création. Voir aussi Hugues de Saint-Victor, *Adnot. eluc. in Pent. in Gen.*, PL 174, col. 42.

préfère les reproches consécutifs au meurtre, qui ne sont pas représentés à Bourges [fig. 95]. Ce verset, Gn 4, 6-7, est étroitement associé dans la littérature targumique au problème du libre arbitre, à la rémission des péchés mais également à l'assimilation entre le péché et le démon: "N'est-il pas vrai que si tu agis bien ta faute te sera pardonnée? Mais si tu n'agis pas bien en ce monde, ton péché sera retenu pour le jour du grand jugement. Aux portes de ton coeur git le péché, mais entre tes mains j'ai remis le contrôle du mauvais penchant; son désir le portera vers toi et tu pourras le dominer, soit pour la justification, soit pour le péché"³¹⁴. Il nous paraît extrêmement important de relever que Pierre Comestor insiste également sur la possibilité de conversion offerte à cet instant par Dieu, sous la forme du libre-arbitre: *Sed tamen quia liberi arbitrii, sub te, id est in potestate tua*³¹⁵. L'identification de l'arme du fratricide, en revanche, permet de la rattacher à des sources juives dans lesquelles le meurtre aurait été perpétré à l'aide d'une pierre: dans le Targum de pseudo-Jonathan, il est stipulé que "Caïn se dressa contre son frère Abel et lui enfonça une pierre dans le front, le tua"³¹⁶ [fig. 96]. La pierre comme instrument du meurtre se retrouve dans la recension dite des Octateuques, ainsi que dans les *Sacra Parallela* de Grégoire de Nazianze, images sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre suivant.

C. module 8 a-c: face antérieure du contrefort

L'épisode de Lamech aveugle qui occit Caïn guidé par Tubalcain, son plus jeune fils, est extrait d'une source midrashique fort ancienne. Elle fut toutefois intégrée sous cette forme dans la littérature patristique dès Jérôme, dans son commentaire sur la Genèse: *Lamech, qui septimus ab Adam, non sponte, ut in quodam Hebraeo volumine scribitur, interfecit Cain*³¹⁷. La narration bipartite décrit dans un premier demi-écoinçon la quête de Lamech et de Tubalcain avant d'illustrer sur le reste du module lapidaire le meurtre proprement dit. Le chêne, le *quercus* auquel semble s'agripper Caïn est doté de gros glands [fig. 99-100-101]. Le choix de cette variété trouve des équivalences étroites sur un chapiteau de la nef de

314. R. LE DEAUT, *Targum du Pentateuque*, tome 1, Paris, 1978, S.C 245, p. 103, d'après le ms Add. 27031 ; - A. DIEZMACHO, *Neophyti I, Targum Palestinense*, Madrid, 1968, p. 506, d'après le Ms de la Bibliothèque Vaticane ; - P. GRELOT, "Les Targums du Pentateuque. Etude comparative d'après Gn 4, 3-16", dans *Semítica*, 9, 1959, p. 68-70 ; - G. VERMES, "The Targumic Versions of Gn 4, 3-16", dans *The Annual of Leeds University Oriental Society*, 3, 1961-1962, p. 100-108; J. KUIPER, "The Targum of Pseudo-Jonathan: A study of Genesis 4,7-10, 16", *Augustinianum*, 10, 1970, p. 548-551. Voir également *Talmud de Babylone*, Niddah 30b; Yom. 19a, Sanh.91, b; Ber. Rab. 22, 6. Voir à ce sujet H. L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuer Testament aus Talmud und Midrash*, 6 vols, 1922-1963, vol. IV, p. 466-483. Ce verset est relié par la tradition juive à la conception de Cain par le diable: V. APTOWITZER, *Kain und Abel in der Agada den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur*, Vienne, 1922, p. 20 et 129, note 92. La mise en garde de Cain avant le meurtre se retrouve sur un chapiteau d'Autun et sur la porte en bronze de Hildesheim.

315. PL 198, col. 1077BC, qui reprend le texte de Jérôme, *Verum quia liberi arbitrii es, moneo ut tui peccatum, sed tu peccato dominaris. Quod autem in LXX interpretibus fecit errorem, illud est quia peccatum, id est hatath, in hebraeo generis masculini est, in graeco femini, et qui interpretati sunt, masculino illud, ut erat in hebraeo, genere transtulerunt.*

316. Le Texte des Jubilés mentionne de façon détournée l'instrument du meurtre comme étant une pierre puisqu'il stipule au chap. 4, 31, que Caïn fut tué par une pierre, juste châtement pour celui qui, d'une pierre, avait tué son frère.

317. PL. 22, 454 et ss; R. M. HERRERA, "El liber Hebraicarum Quaestionum in Genesim de san Jerónimo. Un opuscolo de tradiciones hebreas", *Helmantica*, 48, 1997, p. 409-420.

Monreale, ainsi que dans la Bible de Holkham, conservée au British Museum de Londres, où l'on retrouve très exactement le même chêne et les mêmes fruits³¹⁸ [fig. 167-168]. Le chêne, *quercus*, est utilisé par Isaïe, 6, 13, dans une métaphore illustrant la destinée du peuple d'Israël, image de sa vitalité qui sera décimée par les épreuves, mais qui retrouvera aux temps messianiques sa force et sa gloire. Mais il s'enrichit dans ce même Livre d'une autre signification: en Is 2,13, il symbolise la puissance orgueilleuse que Dieu châtie. Cette scène est présente dans les Octateuques, mais avec une allusion précise au Chant triomphal, à la présence de ses deux femmes et de sa prophétie. Dans l'écoinçon berruyer, le moment du meurtre n'est pas encore advenu: Caïn tient encore la branche du chêne derrière lequel il se cache³¹⁹. L'association entre la figure de Caïn, condamné à l'errance et le peuple juif est plusieurs fois réitérée dans les missives papales de cette même période, avec des allusions précises au tremblement, au *tremorem capitis signum Dominus imposuit super eum*, par exemple dans la lettre adressée par Innocent III au Comte de Nevers en 1208³²⁰.

D. Ébrasements du portail de Saint-Étienne

a. Module 9 a-c: ébrasement gauche du portail Saint-Étienne

Le cycle dédié à Noé commence à l'extrémité gauche de l'ébrasement septentrional du portail Saint-Étienne [fig. 103-105]. Il est pour quelques-unes de ses scènes totalement atypique et ne trouve aucune correspondance iconographique. C'est encore une fois aux sources scripturaires hébraïques que nous aurons recours, lorsque les correspondances iconographiques nous feront défaut.

Les deux tréteaux sur lesquels repose une planche destinée à la construction de l'arche sont fréquemment utilisés pour évoquer cette phase constructive. Le Créateur, qui intime à Noé l'ordre de construire l'arche est placé à mi-corps dans les nuées. L'image berruyère se conforme ainsi à un usage iconographique courant: on retrouve une image identique au fol. 10v du Psautier de saint Louis, vers 1200³²¹, dans la première voussure du portail Saint-

318. Ms Add 47680, fol.6v.

319. Des légendes rabbiniques relatent que Lamech blessa Caïn sans le tuer. On retrouve cette même légende dans une version apocryphe arménienne: éd. W. L. LIPSCOMB, *The Armenian Apocryphical Adam Literature*, Ph. D diss, Columbia University, 1983 ; voir également E. PREUSCHEN, "Die Apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht", dans *Festgruss für Bernhardt Stade*, Giessen, 1900, p. 86-88 ; - M. TARDIEU, "Le Congrès de Yale sur le gnosticisme", *Revue des Etudes Augustiniennes*, 24, 1978, p. 188-209.

320. *Ut esset Cain vagus et profugus super terram, nec nec interficeretur a quoquam, tremorem capitis signum Dominus imposuit super eum; quare Judei, contra quos clamat vox sanguinis Jesu Christi, etsi occidi non debeant, ne divine legis obliviscatur populus Christianus, dispergi tamen debent super terram ut vagi, quatenus facies ipsorum ignominia repleatur, et querant nomen Domini Jesu Christi.* S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), vol. 1, p. 126. Voir également Pierre le Vénéral, lettre adressée au roi de France en 1146, *PL* 189, col. 337. Dans le long passage relatant la mort de Cain, Angélome de Luxeuil cite un passage du *Midrash Tanhuma*: *PL* 115, col. 152 AB.

321. Leiden, University Library.

Honoré à la cathédrale Notre-Dame d'Amiens et enfin à la cathédrale de Wells [fig. 169]. C'est à ce moment précis, si l'on s'en tient au Midrash Bereshit Rabbah 31, 12, repris par Rashi, que se situe la première alliance: "J'établirai mon alliance avec toi; tu viendras dans l'arche; il te faut une alliance à cause des fruits que tu rassembles, afin qu'ils ne pourrissent pas et à cause des géants, un seul d'entre eux obture l'abîme en y mettant le pied; mais en s'approchant de l'arche pour y entrer, leurs pieds s'embourberont"³²². Cette glose explique peut-être en partie la présence du personnage de grande dimension qui s'agrippe de ses deux mains au rebord de l'embarcation représentée sur l'écoinçon central du module [fig. 105]. Ces géants sont généralement assimilés par la tradition hébraïque aux Nephilims, fils des anges déchus, également surnommés fils d'Elohim, et des filles des hommes, en allusion à Gn 6, 1-4, point d'ancrage de nombreuses hérésies gnostiques pour expliquer la présence du mal dans le monde³²³. Ceux-ci étaient pervers, la terre était remplie de violence; pour cette raison, le Créateur décida d'anéantir cette génération sous les eaux du déluge³²⁴. La corruption du monde dans les temps antédiluviens remonte, selon la tradition juive, au péché et à la chute des anges rebelles. Elle est ainsi décrite dans I Hénoch, au cours du chapitre VII³²⁵. Toujours selon ces sources hébraïques, la débauche contre nature qui se déroule sur le Mont Hermon, décrite en 6, 6, produit des géants "hauts de trois mille coudées" mais surtout une technologie, acquise directement de Azâël, 8, 1-4, destinée à accroître la violence sur terre: "Azaël apprit aux hommes à fabriquer des épées, des armes et des boucliers"³²⁶. C'est cette scène, ainsi décrite, que nous croyons reconnaître dans les médaillons inférieurs du vitrail dédié à l'Histoire de Noé, dans le bas-côté nord de la cathédrale Notre-Dame de Chartres, baie 47³²⁷ [fig. 170]. Nous retrouvons dans les panneaux 6, 7, 8 et 9 en préambule du cycle de Noé des personnages de grande taille, hommes et femmes, qui tiennent des bâtons ainsi que des lances ensanglantées. C'est également des géants armés de lances et d'épées qui illustrent ce verset biblique dans les Octateuques [fig. 171].

322. *Midrash Bereshit Rabbah*, 31, 12; *Livre des Jubilés*, IV, 1-5. Rashi sur Gn 6, 19; *Zohar* I, 21d; *Pirké de Rabbi Eliézer*, chap. 22; *Yalkut Shimeoni*, I, 38.

323. M. DELCOR, "Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocalyptique juive", dans *Revue de l'histoire des Religions*, vol. 190, 1976, p. 3-53. Dans les théories gnostiques, les "Fils de Dieu" sont également les anges déchus, preuves incontestables d'une création mauvaise. Ils sont ainsi nommés chez Jérôme, *Hebr. quaest. in Gen.: In hebraeo ita habet cadentes erant in terra in diebus illis, id est niflim*, PL. 22.

324. Pour les relations entre ces Nephilims et les anges rebelles: R. HENDEL, "Of Demigods and the Deluge: Toward an Interpretation of Genesis 6: 1-4", *Journal of Biblical Literature*, 106, 1987, p. 13-26; - U. CASSUTO, "The Episode of the Sons of God and the Daughters of Men", *Biblical and Oriental Studies* 1, 1973, p. 17-28. Cette interprétation est présente dans les *Antiquités Judaïques* de Flavius Josèphe, 1, 73.

325. Voir également la version slave, 3, 1.

326. I Hénoch, VIII, 1, éd. A. CAQUOT, dans *La Bible, Ecrits Intertestamentaires*, op. cit. (voir n. 200), p. 478. La tradition rabbinique impute les raisons du déluge aux péchés d'immoralité, par exemple en *Midrash Bereshit Rabbah*, 26, 5, à l'idolâtrie et à la violence, op. cit. (voir n. 3), 31, 6, et également à la rapacité de l'homme, op. cit. (voir n. 274) 31, 3-5; voir également L. GINZBERG, op. cit. (voir n. 4), 1925, vol. 5, p. 173, note 17. Pierre Comestor mentionne de la sorte les géants: *Nam multi angeli Dei, id est filii Seth, id est qui supra filii Dei, cum mulieribus coeuntes injuriosos filios genuerunt, qui propter confidentiam fortitudinis gigantes a Graecis dicti sunt*. PL 198, col. 1081. Leur grandeur anormale, qui évoque leur suffisance, est également relevée par Hugues de Saint-Victor, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchon*, PL 175, col. 46.

327. C. MAHNES-DEREMBLE, *Les vitraux narratifs de la cathédrale de Chartres*, Corpus Vitrearum, France, Etudes II, Paris, 1993.

La présence de ces géants, qui tentent soit d'obstruer les puits des abîmes pour atténuer les effets du déluge, soit de faire chavirer l'embarcation pour faire périr ses occupants, est attestée dans l'iconographie monumentale dès le XI^e siècle, sur la voûte de l'abbatiale de Saint-Savin sur Gartempe. À la poupe et à la proue de l'embarcation, les pieds prenant appui sur le rebord de la coque, deux personnages de grande dimension y sont agrippés [fig. 172]. Prosper Mérimée, déjà, rattachait cette iconographie particulière à des sources rabbiniques, connexions réfutées par Y. Labande-Mailfert qui opte pour une illustration du verset 14, 6 de la Sagesse de Salomon³²⁸. La représentation de l'écoinçon de Bourges fait allusion à la fois au midrash qui mentionne le géant qui obstrue de ses pieds les puits de l'abîme, mais également aux géants qui cherchèrent à faire chavirer l'embarcation. L'hypothèse retenue pour Saint-Savin, celle d'un géant, Og, trop grand pour entrer dans l'arche, et qui fut sauvé des eaux du déluge par Noé, semble également pouvoir s'appliquer au cas berruyer, si l'on se réfère à la description extraite du Talmud de Babylone, qui stipule que Og, roi de Bashan, se tenait sur le côté de l'arche et que les eaux brûlantes du déluge furent refroidies à cet endroit afin de le préserver³²⁹. L'un de ces deux géants figure encore sur l'arche de Noé qui orne le transept sud de l'église Saint-Jean-Baptiste de Château-Gontier, dont la similitude avec Saint-Savin a déjà été relevée par M. Thibout, même si le personnage agrippé au toit de l'arche revêt plutôt dans cet exemple l'apparence d'un enfant³³⁰.

Mais cette tentative d'identification, si elle trouve une résonance dans l'iconographie contemporaine, est toutefois rendue fragile à Bourges par l'impossibilité d'une confrontation avec le type facial de Noé sur l'écoinçon précédent, détruit et reconstitué, et avec les noyés du déluge, fortement abrasés. Toutefois, ce personnage agrippé à l'arche vient en surnombre, si l'on s'en tient aux sources canoniques qui portent à huit les

328. P. MERIMEE, "Notice sur les peintures de l'église de Saint-Savin", dans *Etudes sur les arts du Moyen-âge*, Paris, 1967, p. 129-130 ; - Y. LABANDE-MAILLEFERT, "Le cycle de l'Ancien Testament à Saint-Savin", dans *Etudes d'iconographie romane et d'histoire de l'art*, Poitiers, 1982, p. 235 ; - M. FRIEDMAN, "L'arche de Noé de Saint-Savin", *Cahiers de civilisation médiévale*, 1997, p. 123-143.

329. "The people in the generation of the Flood sinned with hot passion, and with hot water they were punished... Moreover, how did Og, King of Bashan stand? rather, a miracle was performed for it (the water), and it was cooled at the side of the ark.", *op. cit.*, traité Zebahim, 113b, p. 560. La mention des géants lors du déluge se retrouve entre autre dans les *Pirqé de Rabbi Eliézer*, qui identifie ce géant avec Og, roi de Bashan, et qui le décrit assis sur une planche de bois sous la gouttière. En échange de ce service, il fit à Noé la promesse selon laquelle il deviendrait son serviteur à jamais: *op. cit.* (voir n. 3), p. 167. Cette mention se retrouve également dans le *Midrash ha-Gadol*, éd. M. MARGALIOH, Jérusalem, 1968, p. 172, où il est stipulé que Noé lui passa de quoi subsister à travers une petite ouverture ménagée dans le toit de l'arche. Le *Targum du Pseudo-Jonathan* mentionne Og sur le toit de l'arche, *op. cit.* (voir n. 3), p. 198. Voir également L. GINZBERG, *op. cit.* (voir n. 274), vol. I, p. 160 et vol. V, p. 181. La littérature talmudique rapporte également ce sauvetage, les eaux brûlante du déluge ayant été refroidies le long de l'arche.

330. M. THIBOUT, "Découverte de peintures murales dans l'église Saint- Jean-Baptiste de Château-Gontier", *Bulletin Monumental*, 101, 1943, p. 5-40. M. T. LEZZI cite encore le cas d'une plaquette d'ivoire d'origine espagnole, du milieu du XI^e siècle: "L'arche de Noé en forme de bateau: naissance d'une tradition iconographique", *Cahiers de civilisation médiévale*, 37, 1994, p. 301-324.

membres de la famille de Noé, dont sept figurent sur les écoinçons suivants, et un déjà dans l'arche où son visage apparaît derrière l'oculus central³³¹.

La forme que revêt l'embarcation de l'écoinçon berruyer n'apporte pas d'éléments déterminants, la diversité des formes des embarcations dans les scènes du déluge est telle qu'on ne peut raisonnablement tirer de conclusions probantes de leur comparaison. À Bourges, elle se présente sous la forme d'une châsse-reliquaire placée sur une assise en forme de coque largement évasée. Elle n'est constituée que d'un seul étage, placé directement sur l'assise navigable et les différents niveaux internes sont traduits par un étagement des fenêtres. La porte, largement ouverte, est placée suivant les prescriptions rabbiniques qui suivent l'enseignement de la Torah, sur le petit côté de l'arche: " tu mettras la porte de l'arche sur le petit côté "³³². Elle est décorée de pentures fleurdelysées qui reprennent celles de la porte paradisiaque. La boule en épi de faitage qui surmonte le toit, à gauche, pourrait être une allusion à la pierre précieuse, ou perle suspendue, qui marque le rythme du jour et de la nuit durant le déluge. On mentionnera pourtant la ressemblance entre l'arche berruyère et les représentations des manuscrits hébraïques où l'arche emprunte la forme d'une maison à un seul niveau, percé d'une porte et parfois de fenêtres, en contradiction avec les sources scripturaires qui mentionnent une élévation à trois étages³³³.

Parmi les trois oiseaux qui figurent sur le dernier demi-écoinçon du module, on peut reconnaître un phénix et son petit, ainsi qu'un corbeau qui repose sur le dos de la chèvre en préambule d'une procession de la terre ferme vers l'entrée de l'arche qui se poursuit sur le module lapidaire suivant.

b. Module 10 a-b: ébrasement gauche du portail Saint-Étienne

Le premier demi-écoinçon, tout comme celui qui suit, sont porteurs d'allusions midrachiques très révélatrices: on voit en effet des personnages, précédés par des animaux, qui se dirigent vers l'entrée de l'arche, les pieds immergés dans les eaux montantes du déluge [fig. 107-108]. Il est explicitement stipulé dans le *Midrash Bereshit Rabbah*, chap.

331. On peut encore citer l'exemple du ms Egerton 1894, conservé à la British Library, fol. 4a où on voit un petit personnage debout devant la coque de l'arche, en présence de petits diables ailés.

332. *Targum du Pseudo-Jonathan* sur Gn 6, 16; Rashi sur Gn 6, 16.

333. Pour ce qui touche à la structure de l'arche en forme de bateau, nous renvoyons à l'article déjà cité de M. T. LEZZI. Nous nous contenterons de mentionner quelques exemples qui présentent la partie habitable de l'arche réduite à un seul étage, comme c'est le cas à Bourges: Bible de Winchester, Psautier anglais de Munich, Staatsbibliothek, lat. Hs. 835, avant 1222, éd. Ehrenstein, *Das alte Testament*, p. 108, fig. 36. Également à Lincoln, sur la frise qui orne la façade occidentale, et dans le psautier de la reine Mary, op. cit. fol. . Pour les manuscrits hébraïques: Haggadah de Sarajevo, fol. 5v, Musée national de Sarajevo, vers 1350-60, voir G. SED-RAJNA, *The Hebraic Bible in Mediaeval Illuminated Manuscripts*, Fribourg, 1987, fig. 15; The Golden Haggadah, Londres, British Library Add. Ms 27210, fol. 2v, vers 1310-1320, voir G. SED-RAJNA, *Ibid.*, fig. 16; British Library, Add. Ms 11639, fol. 521r, vers 1280 ; - IDEM, fig. 17

29, 3 et 32, 6 que Noé, "manquant de courage envers le Saint, béni soit-il, attendit que les eaux du déluge atteignent la hauteur de ses chevilles pour entrer dans l'arche"³³⁴. Sept membres de la famille du patriarche s'avancent vers l'embarcation, répartis en deux groupes: le premier est composé d'un couple avec un enfant placé dans les bras de sa mère, le second d'une figure masculine portant un enfant sur ses épaules, suivi d'une femme tenant un enfant par la main. Tous ont les chevilles immergées dans l'eau. Si l'on tient compte de la figure humaine qui apparaît à la fenêtre centrale de l'arche, nous dénombrons les huit personnages qui composent habituellement la maison du patriarche. Mais la présence de figures juvéniles rend cette représentation quelque peu inhabituelle. La présence d'enfants est mentionnée de façon détournée dans des sources juives: on trouve dans le Zohar une mention qui, bien que se référant à la sortie de l'arche, stipule que les "fils de ses fils" n'en sortirent pas, allusion selon Rabbi Aba aux engendremens de Sem de Gn 11, 10. On retrouve ces figures juvéniles sous une forme apparentée dans deux manuscrits plus tardifs, le Psautier de la reine Marý et le ms Egerton 1894 [fig. 173]³³⁵. Une autre allusion midrashique révélatrice se trouve dans la représentation des animaux qui évoluent non en couple, mais de façon isolée ou en nombre impair: les animaux entrant isolément dans l'arche trouvent une correspondance dans la littérature rabbinique et patristique, par exemple chez Rabbi Hanina ou chez Jérôme, dans l'*Adversus Iovinianum* I, 16, en allusion au sacrifice consécutif à la sortie de l'arche³³⁶.

Des recherches ultérieures concernant le rôle de la femme de Noé dans l'épisode du déluge permettraient sans doute de clarifier un certain nombre d'incongruités iconographiques, par exemple dans les scènes qui servent de préambule à l'entrée dans l'arche du vitrail de Chartres, baie 47, médaillon 14. Ce médaillon est décrit par C. Mahnes -Déremble comme "un homme et une femme" qui s'éloignent de l'arche, image qui pourrait faire une fois encore référence à des sources haggadiques³³⁷ [fig. 170]. Ce "détournement" de la femme

334. Rashi sur Gn 7, 7; *Talmud de Babylone*, traité Berakhot 59 a.

335. G. WARNER, *Queen's Mary Psalter*, éd. facsimilé, Londres, 1912. Ces images illustrent également une légende anglo-normande: le diable, qui souhaitait arrêter la construction de l'arche, détourna la femme de Noé qui accepta de l'aider. L'ange anthropomorphe qui avait intimé à Noé l'ordre de construire l'arche suscita en elle une forte jalousie, justifiant ainsi son adhésion diabolique. Le démon s'introduisit dans l'arche, mais lors du retour de la colombe et de la bénédiction de celle-ci par Noé, il fut expulsé de l'arche par le fond de la coque et le serpent fut obligé de colmater le trou ainsi créé avec sa queue. La connexion entre la femme de Noé et le démon dérive des sources apocryphes juives et circule chez les gnostiques dans le "Liber Noria", "Cod. Nag Hammadi IX, 2, 27-29", éd. M ROBERGE, dans B. BARC, *L'Hypostase des Archontes*, (Bibliothèque de Nag Hammadi, section Textes 5), Québec 1980, p. 147-173 ; - B. LAYTON, "The Hypostasis of the Archons. A Gnosis Story of the Creation, Fall and Ultimate Salvation of Man", *Harvard theological review*, 67, 1974, p. 351-425 ; - M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques*, Paris, 1974, Appendix I, p. 279-295. Voir également le "Liber Noria, uxoris Noe", éd. J. P. MIGNE, *Dictionnaire des Apocryphes de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris, 1858, p. 647. Pour la légende du diable sortant par le fond de l'arche, voir E. TONSING, *The Interpretation of Noah in Early Christian Art and Literature*, Santa Barbara, 1978, p. 132 ; - V.A. KOLVE, *Chaucer and the Imagery of Narrative*, Stanford, 1984, p. 201-203.

336. Pour le texte de Rabbi Hanina, R. de LANGE, "Origen and the Jews", *Studies in jewish and christian relations in the third century Palestine*, Cambridge, 1976, p. 124-125 et 201. Pour Jérôme: *Nuptiae terram replent, uirginitas paradysum. Sed et hoc intuendum, duntaxat iuxta Hebraicam ueritatem, quod cum scriptura in primo et tertio et quarto et quinto et sexto die expletis operibus singulorum dixerit: Et uidit Deus quia bonum est, in secundo die hoc omnino subtraxit; nobis intelligentiam derelinquens non esse bonum duplicem numerum, quia ab unione diuidat, et praefiguret foedera nuptiarum. Unde in arca Noe omnia animalia quaecumque bina ingrediuntur in munda sunt. Impar numerus est munda* (PL 23, col. 46C).

337. C. MAHNES-DEREMBLE, *op. cit.* (voir n. 327), p. 370.

de Noé par le diable pourrait expliquer en outre l'absence de celle-ci au fol. 12v de la Paraphrase d'Aelfric, dans l'épisode de la bénédiction et de l'alliance avec Dieu qui suit la sortie de l'arche [fig. 174].

En étroite relation avec la thématique précédente, il est intéressant de relever deux occurrences de l' "Ange de la mort", c'est à dire Sammaël, en étroite connexion avec l'entrée dans l'arche: " Noé n'entra à l'intérieur de l'arche que quand les eaux l'y poussèrent. - Juste avant d'y pénétrer, Noé aperçut l'Ange de la mort-. Dès qu'il l'aperçut, il entra dans l'arche et s'y cacha. "Le Mauvais", c'est l'Ange de la mort, Noé l'aperçut et se déroba devant lui, ce qu'expriment les mots "devant les eaux du déluge"³³⁸. Une évocation de la création d'Adam et de l'assemblée des anges qui y présida est mentionnée dans le passage suivant: " Et moi, voici que je vais amener un déluge, je me rallie ainsi aux paroles des anges qui disaient: Qu'est-ce que l'homme pour que tu en fasses mention? Cette assemblée ne fut réconciliée que par la venue de Noé, juste dans sa génération."³³⁹.

c. Module 11 b-c et module 12 a-b: ébrasement méridional du portail Saint-Étienne

Les deux modules lapidaires, sur l'ébrasement sud du portail de Saint-Étienne, sont entièrement modernes. Ils représentent les noyés du déluge, hommes et animaux, projetés pêle-mêle dans les flots [fig. 112-113]. Ils reprennent assez fidèlement l'iconographie de l'écoinçon central et des deux demi-écoinçons originaux conservés dans la crypte de la cathédrale, confirmant le respect des restaurateurs envers le programme original fortement mutilé et leur lecture attentive des éléments subsistants. Dans ces trois fragments, les cadavres sont étroitement mêlés aux flots mais une certaine progression narrative peut toutefois être relevée. Dans ce qui pourrait être la première scène, on voit apparaître des éléments végétaux qui subsistent sur la pointe inférieure de l'écoinçon, en préambule à l'élimination complète, selon le verset génésiaque, de " toute substance qui était à la surface du sol". Il faut sans doute- bien que l'absence de frise ne nous permette pas d'étayer cette supposition- rattacher à cette séquence les écoinçons qui ornent l'ébrasement gauche du portail de Saint-Ursin, où figure une ultime illustration de ces noyés, en préambule à la sortie de l'arche. Un parallèle avec le vitrail du déambulatoire de Chartres cité plus haut s'impose. On trouve en effet pas moins de sept médaillons, 21 à 27, qui illustrent les corps emportés dans la crue puis la décrue du déluge [fig. 175].

La longue séquence consacrée aux conséquences du déluge n'est pas inhabituelle au XIIIe siècle. La comparaison avec le vitrail de Noé dans la nef de la cathédrale Notre-Dame de Chartres est à cet égard révélatrice. Cette multiplication des cadavres que nous retrouvons dans ces deux exemples pourrait correspondre à la mise en image d'une volonté

338. *Zohar* I, 69a.

339. *Midrash Bereshit Rabbah*, 8, 39 et 31, 12; *Talmud de Babylone*, traité Sanhédrin 38b en référence au Ps 8, 5; Rashi sur Gn 6, 17; *Tanhuma Bereshit*, 4, 11; Philon d'Alexandrie, *De Mundo Opificio*, 24.

eschatologique omniprésente dans les recensions midrashiques et chez les exégètes juifs et chrétiens du XIII^e siècle. Dans le contexte du Jugement dernier qui est celui du soubassement de Bourges, elle souligne la supériorité du Jugement futur et la venue des temps messianiques sur le premier déluge, en instaurant une relation directe entre ces deux évènements: "Le déluge dura quarante jours sur la terre (Gn 7, 17), ensuite ils furent peu à peu effacés du monde: ils furent effacés de la terre (Gn 7, 23). "Rabbi Siméon lui dit à propos du verset- ils seront effacés de la terre-, cependant les hommes se relèveront pour le Jugement comme il est écrit: beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour la vie perpétuelle, les autres pour être objet d'ignominie et d'horreur perpétuelle"³⁴⁰.

d. Module 13 c : ébrasement droit du portail Saint-Étienne

Le serpent-dragon qui orne ce demi-écoinçon met en relief des disjonctions narratives au sein du récit. Il se rattache, tant par sa frise que par son iconographie, au cycle de la Chute qui se déroule sur l'ébrasement septentrional du portail du Jugement [fig. 116].

e. Module 14 a-c: face antérieure du contrefort

Les épisodes décrits sur ce module sont entièrement l'oeuvre des restaurateurs du XIX^e siècle. Contrairement aux écoinçons illustrant les noyés, il n'existe pour ce module lapidaire aucun fragment pour infirmer ou confirmer l'iconographie présente. Cette scène correspond néanmoins à la progression logique du récit canonique et adopte une iconographie courante, peut-être élaborée sur la base d'éléments subsistants, aujourd'hui disparus. Une ultime illustration des noyés du déluge précède l'épisode du lâcher de la colombe qui lui-même sert de préambule à la sortie de l'arche qui sera illustrée sur les écoinçons suivants qui sont originaux. Les conséquences de la décrue sont représentées sur le demi-écoinçon qui clôt le module par le biais d'une abondante végétation.

340. *Zohar* I, 68b.

E. Ébrasements du portail de Saint Ursin

a. Module 15 a: ébrasement gauche du portail Saint-Ursin

L'impact des restaurateurs est encore perceptible sur le demi-écoinçon suivant, placé sur l'ébrasement septentrional du portail Saint-Ursin. Les noyés du déluge ont en effet été retaillés, afin de redonner un certain relief à une scène fortement arasée. Deux cadavres sont précipités pêle-mêle dans les flots. La frise qui surmonte cette ultime évocation des noyés semble se rattacher à la scène suivante, et cela malgré une profonde césure qui affecte l'arcature au milieu de son rampant gauche. La position de la césure, ainsi que la continuité de la frise qui surmonte l'ensemble du module, portent à croire qu'il pourrait s'agir là d'une rupture accidentelle de la maçonnerie, et non pas d'une rupture due à un remaniement arbitraire [fig. 119-121]. En effet, les autres césures relevées dans le soubassement sont généralement placées à la pointe de l'arc ou épousent la jonction verticale entre deux modules.

b. Module 16 b-c : ébrasement gauche du portail Saint-Ursin

L'épisode de la sortie de l'arche est illustré à Bourges sous une forme atypique: l'arche, abandonnée par ses occupants, présente deux registres de baies vides, divisés verticalement en deux parties par une ouverture en plein-cintre qui monte de fond. La figure humaine qui émerge de l'embarcation par la porte latérale élève son bras en direction de la flèche de l'arc [fig. 124-125]. Deux autres membres de la famille de Noé, tous adultes, placés symétriquement sur le demi-écoinçon suivant, lui tendent à leur tour le bras. Un passage extrait des sources juives pourrait être mis en relation avec cette scène particulière: dans le Midrach Bereshit Rabbah- la même idée est reprise dans les Pirqé de rabbi Eliézer- Noé, le dernier à être resté dans l'arche, refusa de la quitter et attendit l'autorisation de Dieu, surmontant ainsi la dernière épreuve du déluge. L'embarcation est assimilée dans ce paragraphe à une prison³⁴¹. Cette scène est étroitement liée à la présence simultanée des trois fils de Noé sur l'écoinçon suivant: ce sont là les trois fils de Noé à partir desquels se dispersera toute la terre (Gn 9, 19); les hommes de la génération du déluge firent le mal par leurs mauvaises actions: il en met d'autres à leur place, les fils de Noé"³⁴².

341. "Fais sortir de prison mon âme, renvoie à Noé qui resta prisonnier douze mois dans l'arche": *Midrash Genesis Rabbah*, 34 et 36, 2; *Pirqé de Rabbi Eliézer*, chap. 23. La même notion d'arche comme lieu d'emprisonnement se rencontre dans les poèmes liturgiques hébraïques: chez José ben José, dans le *Azkir geburoth eloah*, vers 75, cité par A. MURTONEN, *Materials for a non-Masoretic Hebrew Grammar, Liturgical Textes and Psalms Fragments*, Helsinki, 1958, p. 110, ainsi que dans une homélie du IIe siècle de Rabbi Zadok, sur le Ps 142, 8, cité dans A. MIRSKY, "On the Sources of the Anglo-Saxon Genesis and Exodus", dans *English Studies*, 1967, p. 390-391.

342. *Midrash Bereshit Rabbah*, 36, 2.

c. Module 17 a-b : ébrasement gauche du portail Saint-Ursin

Une fissure verticale importante, liée à un changement de décor dans de la frise ornementale, introduit la suite de la narration. Comme la frise est composée de jeunes grappes feuillues, placées au centre de pampres, on peut supposer qu'il est question ici d'épisodes en relation étroite avec la plantation de la vigne [fig. 125-126]. Il est stipulé en effet dans les versets de la Genèse qu'elle fut l'une des premières activités de Noé à sa sortie de l'arche, *Coepitque Noe vir agricola exercere terram, et plantavit vineam*. Il est intéressant de relever que la séquence: sortie de l'arche et plantation de la vigne suivent directement l'ordre des versets de Gn 9, 18-20, alors qu'une autre séquence précédente, en Gn 8, 18-20, mentionne la construction d'un autel à Yaweh, qui suit immédiatement la sortie de l'arche, et qui précède l'épisode de l'alliance. C'est cette séquence que l'on trouve au fol. 8v, 9r de la Bible de Holkham, British Library Ms Add 47680 [fig. 198-199]. En consultant le répertoire des sources juives, on peut apporter quelques éclaircissements concernant la présence sur les écoinçons berruyers de deux personnages dont le premier, le genou appuyé sur le rampant de l'arc, tient un bâton, alors que le second sonde la terre à l'aide d'un bâton fourchu de sourcier pointé en direction d'un filet stylisé qui pourrait symboliser une racine ou un filet d'eau. De nombreuses allusions concernant l'importance de l'eau sont relatées dans les sources haggadiques, par exemple dans le Midrash Bereshit Rabbah: "Homme du sol, car Noé donna un visage à la terre, et grâce à lui, le sol fut humidifié"³⁴³. Cette association vitale entre l'eau et la vigne se trouve en Ez 17, 5-9: "Elle était plantée dans une bonne terre auprès d'eaux abondantes, de manière à produire des branches et à porter du fruit, pour devenir une vigne magnifique". La première interprétation de cette scène pourrait donc être la quête d'une source, présente sous la forme d'un filet d'eau, afin de planter la vigne à proximité. Mais cette interprétation pourrait être nuancée, si l'on cherche à identifier l'origine de ce cep de vigne, assimilé à l'arbre du péché originel. Dans le Targum du pseudo-Jonathan, il est précisé que Noé "commença à être homme cultivant la terre, il trouva un cep de vigne que le fleuve avait entraîné du jardin d'Eden. Il le planta pour en avoir une vigne"³⁴⁴. L'Apocalypse de Baruch retrace à son tour les hésitations de Noé, effrayé à l'idée de replanter la vigne qui avait perdu Adam³⁴⁵. Si l'on privilégie cette thématique, on pourrait reconnaître dans la figure du jeune homme imberbe une illustration de la découverte du cep de vigne, ou de la transmission de ce cep, sous forme de bâton, identique à celui représenté sur le module qui orne la face antérieure du contrefort, à l'extrémité méridionale de la façade. Selon le *Midrash Bereshit Rabbah*, Noé lui-même aurait préalablement emmagasiné des "sarments de vigne pour les planter, des boutures de

343. *Midrash Bereshit Rabbah*, 36, 3; *Zohar* I, 70b. L'importance de l'eau comme "symbole de la Loi" est également présente au chap. 3, 15-19 et 6, 4 de l'*Ecrit de Damas*: "Dieu s'est souvenu de l'alliance des patriarches,...ils creusèrent un puits aux eaux abondantes. Le puits, c'est la Loi...et le bâton (le législateur), c'est le chercheur de la Loi, comme Isaïe l'a dit: il a fabriqué un outil pour son oeuvre...jusqu'à l'avènement du Maître de justice à la fin des jours". Ce verset, si l'on privilégie l'hypothèse de la recherche d'une source, peut être mis en étroite relation avec les deux scènes berruyères.

344. *Targum du Pseudo-Jonathan*, 9, 20.

345. Voir également *Talmud de Babylone*, traité Berakhot 40a; traité Sanhédrin 70a et *Zohar* I, 19a.

figuier et des rameaux d'olivier", qui sont les trois arbres reproduits dans la scène du péché originel sur l'ébrasement gauche du portail du Jugement. L'écoinçon central pourrait à son tour illustrer la replantation du cep de vigne à proximité d'une source repérée à l'aide du bâton de sourcier.

Une autre hypothèse, qui trouve également sa confirmation dans les sources juives, repose sur la présence dans le sol, non plus d'un filet d'eau, mais d'une racine: " L'autre dit: elle était dans la terre (avant le déluge) et Noé la trouva, la déracina et la replanta à présent"³⁴⁶. Cette racine est étroitement liée à l'épisode du péché originel par le biais du paragraphe suivant: "Quand l'homme et la femme faillirent, s'attachant à l'arbre qui porte la mort à sa racine."³⁴⁷. La vigne est nous l'avons vu, souvent assimilée dans la tradition juive à l'arbre de la connaissance. Cette association se retrouve dans l'Apocalypse de Baruch et dans l'Apocalypse d'Abraham, 3, 25 qui établissent de plus un parallélisme typologique entre le vin de la vigne, le péché originel, l'ivresse de Noé et le vin de l'eucharistie. Dans le même contexte, on trouve des références explicites à la malédiction qui frappa la terre par la faute d'Adam, puis à sa rédemption grâce à la venue de Noé. Une ultime parenthèse nous permettra de mettre en relation cet épisode avec celui de l'amoindrissement de la lune, de la faute d'Adam et de la domination du serpent que nous avons évoqués plus haut. Avec l'avènement de Noé, la terre échappa à la malédiction, mais la lune continua à rester amoindrie³⁴⁸.

d. Module 18 b-c: ébrasement droit du portail de Saint-Ursin

Ce module fragmentaire, situé au début de l'ébrasement méridional du portail Saint-Ursin, illustre l'épisode des vendanges, laconiquement cité en Gn 9, 20. Au bas de cet écoinçon, on peut lire le nom d'un sculpteur gravé en onciales: Aiguillon de Droves [fig. 128-129]³⁴⁹. Avant de poursuivre notre analyse iconographique, il convient préalablement d'introduire quelques remarques relatives à la situation viticole en France aux XIIe et XIIIe siècles, ceci afin de mettre en évidence le rôle important joué dans ce domaine par la communauté juive. Durant ces deux siècles, la viticulture fut l'une des activités agricoles où la communauté juive mena une notable politique d'expansion. On trouve en effet dans les *Responsa* rabbiniques, notamment celles de Rashi (Resp. n.159) un certain nombre d'allusions aux efforts conduits par cette communauté pour obtenir un vin extrait selon leur loi. L'extraction du vin dans la liturgie juive, ainsi que sa conservation, intéressent directement notre propos puisqu'elles semblent déterminer la succession des scènes qui

346. Zohar I, 73a.

347. Zohar I, 52a.

348. Zohar I, 70b: "Avant même la faute d'Adam, le Saint, bénit soit-il, avait déjà amoindri la lune et fait dormir le serpent.

349. *Dictionnaire des sculpteurs français du Moyen-Âge*, Paris, 1992, p. 222. Il n'existe pas en Berry de localité portant le nom de Droves ou Droues. A. Buhot de Kersers tisse un lien généalogique entre un Aiguillon, seigneur de Malitorne en 1380, et le sculpteur de Bourges: *Histoire et statistique*, op. cit., vol. 3, 1883, p. 130.

ornent cet ébrasement. Les prescriptions du Talmud exigeaient la préparation d'un vin rituel par les juifs. Nous nous proposons de mettre en parallèle ces observations avec le processus d'extraction et de conservation du vin destiné à l'eucharistie. On peut retenir dans cette description les vendanges de plants de vigne plantés librement, sans supports; la cueillette à l'aide d'une petite serpe, ou d'un coutelas, par les fils de Noé; l'utilisation de hottes pour vider les paniers, et enfin la présence d'un tonneau afin d'extraire le jus des grappes en les foulant aux pieds³⁵⁰.

e. Module 19 a-c: ébrasement droit du portail de Saint-Ursin

Une large rupture colmatée sépare ce module du précédent, sans que soit pourtant rompue l'unité thématique. Le cycle des vendanges se poursuit avec la mise du vin en fût, représenté sous la forme d'un tonneau couché sur deux plots de bois. L'épisode de l'ivresse de Noé, narré en Gn 9, 21-23, lui sert de suite logique: elle se déroule dans la vigne même, en présence de deux des fils du patriarche, vraisemblablement Sem et Japhet. Ils cachent la nudité de leur père, couché à même le sol, à l'aide de sa propre tunique [fig. 132]. Ils s'avancent en se tenant par l'épaule, ce qui semble indiquer qu'ils ont les yeux clos. Le dernier écoinçon du module met en scène deux autres personnages qui évoluent en se tenant par la main [fig. 134]. Ils font probablement référence à un épisode relaté dans les sources juives, en particulier dans les recensions midrashiques, selon lesquelles ce serait le fils de Cham, Canaan, qui aurait vu Noé dénudé et qui aurait été en avertir son père: " Rabbi Néhémia dit: c'est Canaan qui a vu Noé nu et l'a raconté, la malédiction a donc frappé celui qui l'avait maudit"³⁵¹. On aurait ainsi l'explication de la présence de quatre protagonistes dans une narration qui n'en compte généralement que trois. Le premier personnage de l'écoinçon qui clôt le module ayant été fortement restauré, il est difficile d'y reconnaître indubitablement le type juvénile caractérisant Canaan, bien qu'il semble de taille inférieure par rapport au personnage qui le suit. Toutefois, le code gestuel semble confirmer cette hypothèse: le plus petit des deux protagonistes tire à lui de son bras gauche replié le personnage qui le suit, et désigne de sa main droite la scène de l'ivresse vers laquelle ils se dirigent. Cinq personnages sont également présents au fol. 3 v de la Genèse de Vienne [fig. 176]. Le quatrième personnage de petite taille qui tient la main de son père n'intervient toutefois, contrairement à Bourges, mais en accord avec les sources rabbiniques, que dans l'épisode de la malédiction qui fait suite à l'ivresse du patriarche. Les sources juives relèvent en effet l'impossibilité de maudire celui qui a été béni par Dieu lors de l'Alliance

350. Une lettre d'Innocent III du 17 janvier 1208 mentionne ce rituel liturgique: *Aliud quoque presumunt non minus istis detestabile Christianis, quod vindemiarum tempore uvas calcat Judeus lineis caligis calceatus, et puriori mero juxta ritum Judeorum extracto, pro beneplacito suo retinent ex eodem, residuum, quasi foedatum ab ipsis, reliquentes fidelibus Christianis: ex quo interdum sanguinis Christi conficitur sacramentum..* S. GRAYZEL, op. cit. (voir n. 103), vol. I, p. 126. Voir également le Synode de 1200 de Odon de Sully (1197-1208), IDEM., vol. I, p. 301.

351. *Midrash Bereshit Rabbah*, 36, 7. *Les Pirqé de Rabbi Eliézer* relatent que c'est Canaan lui-même qui castra son grand-père: op. cit., chap. 23. Une large part des sources rabbiniques tend à faire de Canaan le véritable pécheur: *Talmud de Babylone*, Sanhédrin, 70a; *Tanhuma Bereshit*, Noah, 21, 25a; *Midrash Ha-Gadol*, Gn 9, 25, p. 190.

immédiatement postérieure au déluge, et justifient ainsi la malédiction de Canaan en lieu et place de son père Cham: "Ham looked Canaan is cursed. Rabbi Judah said: the curse does not coexist with a blessing (9:1), God blessed Noah and his children"³⁵². Bourges aura ainsi suivi "à la lettre" le commentaire du Midrash Bereshit Rabbah, 36, 7, qui souligne que c'est Canaan qui a vu Noé et qui l'a rapporté à son père. L'absence de l'épisode de la malédiction de Noé à Bourges est peut-être volontaire, en allusion à la miséricorde de Dieu qui s'étend à toute la création³⁵³.

f. Module 20 a-c: face antérieure du contrefort

Ce module lapidaire, tout à fait homogène, est placé sur la face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin. Il sert de conclusion au récit. Le sacrifice de Noé et l'Alliance avec Dieu, matérialisée par un arc dans les nuées, occupent les deux versants de la première arcature [fig. 136-137]. Noé, représenté seul, à gauche, immole un bœuf qui repose sur l'autel: il appuie son couteau contre la gorge de l'animal, conformément aux préceptes énoncés dans le rouleau du Temple 14, 9-18, où il est spécifié que le bouc d'expiation doit être sacrifié le premier et à part³⁵⁴. Le Créateur répond à ce sacrifice en établissant une alliance qui se concrétise par un arc-en-ciel. Dans la scène suivante, Noé est représenté profondément incliné vers la terre, creusant des sillons à l'aide d'une petite houe. A. Boinet et à sa suite T. Bayard ont cru reconnaître ici la culture du blé³⁵⁵. Toutefois, une observation attentive de la végétation qui croît le long de la courbure de l'arc, dans laquelle on peut identifier de petites pousses qui s'épanouissent en sarments de vigne, permet d'infirmer cette hypothèse. De plus, ces petites pousses sont représentées dans leur pleine maturité sur l'écoinçon suivant, confirmant ainsi l'unité thématique du module. Dans ce dernier demi-écoinçon, Noé, assis dans la vigne, boit à la coupe, une jarre pansue posée à ses pieds.

La distorsion narrative, évidente, avec les épisodes qui précèdent et qui courent le long de l'ébrasement droit du portail Saint-Ursin, nous incite à dresser un répertoire, une liste séquentielle des épisodes du cycle de Noé, fondée sur les différentes versions bibliques:

352. *Midrash Tanhuma Bereshit*, éd. S. BUBER, 2, 21. André de Saint-Victor, tout en citant l'interprétation juive, avance une autre explication relative à la malédiction de Canaan, en lieu et place de son père Cham: *Patre peccante filio maledicit, ut huius peccati poenam non solum in eum, qui peccavit, sed et in posteritatem eius transitoriam demonstraret. Vel quia praecipua patrum gaudia de filiis sunt, ideo maledicit filio non patri, ut...-ita propter illatam maledictionem tristitia sit illi filius suus. ..Hebraei putant illum Chanaan non solum uerenda aui sui uidisse et derisisse, sed et abscidisse et eo tantam maledictionem merito incurrisse.* CCCM LIII, 1986, p. 59.

353. Voir également *Midrash Bereshit Rabbah*, 36, 7, sur Gn 9, 25; *Talmud de Babylone*, traité Sanhédrin 70a; *Midrash Ha-Gadol*, Gn 9, 25, p. 190.

354. Les différentes raisons de ce sacrifice sont développées dans L. GINZBERG, *op. cit.* (voir n. 274), Vol. 5, p. 186, note 49, qui cite entre autres le *Zohar* I, 29a; voir également à ce sujet *Tanhuma Noach* 1, éd. BUBER, 17.

355. A. BOINET, *op. cit.* (voir n. 189), p. 100.

grecque, masorétique et latines (*Vetus Latina* et Vulgate). On trouve la succession narrative suivante:

1. Ordre de construire l'arche.
2. Entrée dans l'arche.
3. Déluge.
4. Sortie de l'arche.
5. Edification d'un autel (holocauste).
6. Bénédiction de Noé et de ses fils.
7. Alliance avec Dieu (arc-en-ciel)
8. Plantation de la vigne.
9. Ivresse de Noé.
10. Dérision de Cham, et parallèlement Sem et Japhet qui masquent la nudité de leur père
11. Malédiction de Cham.

Seul le texte des Jubilés propose une trame narrative différente, en corrélation avec l'apparent désordre séquentiel des écoinçons de Bourges. Dans ce texte, les scènes s'articulent de la façon suivante:

1. Ordre de construire l'arche (5, 20-32).
2. Entrée dans l'arche.
3. Déluge.
4. Sortie de l'arche.
5. Construction d'un autel sur la montagne (expiation pour la terre).
6. Alliance avec Dieu.
7. Plantation de la vigne, en 7, 1-2: "Noé planta une vigne près de la montagne sur laquelle s'était posée l'arche, appelée Loubar, l'une des montagnes de l'Ararat. Elle produisit du fruit la quatrième année. Noé en garda le fruit et le ramassa cette année, le septième mois. Il en fit du vin, le mit dans un récipient et le garda jusqu'à la cinquième année, le premier jour de l'année, au début du premier mois".
8. Holocauste pour le Seigneur, en 7, 3: "Un bélier.. et un jeune bouc servant à l'expiation pour lui-même et pour ses fils".
9. En Jub. 7, 6: "Il fit fête et but de ce vin", scène qui est suivie de l'ivresse de Noé.
10. Dérision de Cham, Sem et Japhet cachant la nudité de leur père.
11. Malédiction de Canaan.

Nous avons donc dans le texte des Jubilés une double occurrence d'holocauste. La première suit immédiatement la sortie de l'arche, sacrifice expiatoire pour la terre afin de la dégager de sa malédiction: "Au moment où la terre fut maudite par la faute d'Adam..., mais depuis

le jour où Noé offrit un sacrifice, il apaisa le Saint, béni soit-il, qui permit à la terre de sortir de l'emprise du serpent, de sortir de l'impureté"³⁵⁶. La seconde occurrence d'holocauste succède à la plantation de la vigne et à l'épisode des vendanges; il est offert par Noé, pour lui-même et pour ses fils. La bénédiction du Créateur, sous la forme d'un arc-en-ciel dans les nuées, sanctionne ce sacrifice³⁵⁷. Le découpage particulier des séquences du livre des Jubilés se rencontre en partie également chez Philon d'Alexandrie³⁵⁸.

Le procédé de conservation du vin et de son fruit, afin d'en assurer la purification, pourrait être illustré à Bourges sur le demi-écoinçon qui suit Noé foulant aux pieds le raisin. Le tonneau couché symbolise le processus de sanctification et de purification du breuvage. Mais un autre processus de récolte est illustré dans la dernière scène du cycle: Noé est représenté sous le pied de vigne qu'il a planté et boit à la coupe le jus fraîchement extrait. Selon Philon d'Alexandrie, cet acte est accompli sur le lieu même du sacrifice offert à Dieu³⁵⁹. À Bourges, les deux scènes qui relatent la plantation de la vigne et des vendanges sont étroitement liées à cet unique holocauste. La succession du cycle des vendanges, qui précède le sacrifice de Noé, et l'épisode de Noé buvant à la coupe trouve une explication dans le contexte de la liturgie du Temple et se teinte ainsi d'une nuance eschatologique. Un passage du Talmud de Babylone, traité Sanhédrin, stipule encore que "le vin que les justes boiront a été conservé depuis les six jours de la création". Le raisin est ici à nouveau assimilé au fruit de l'arbre de vie, réservé aux seuls élus: Noé, "qui commença à être cultivateur de la terre" (Gn 9, 20), est assimilé à Adam, le premier homme modelé de la terre. L'acte de boire à la coupe pourrait donc être, dans ce contexte, une allégorie de la venue des temps messianiques, de l'immortalité qu'il draine et qui se teinte d'une tout autre acception selon qu'il est intégré à une liturgie chrétienne ou juive, comme cela semble être le cas à Bourges³⁶⁰.

Il nous semble important de relever l'importance des images liées au vin et à la vigne dans des ouvrages liturgiques juifs enluminés. La représentation de la vigne et de son fruit occupe même une pleine page au fol. 1r de la Haggada conservée au British Museum, Ms Or. 2737³⁶¹. On trouve en effet dans les Haggadot, livres contenant et illustrant le rituel du soir de la Pâque juive, des nombreuses allusions à la vigne et à son fruit, au vin, "fruit de la vigne", comme il est désigné dans le texte du *qiddush*, récité au cours du Seder. Ce rituel du

356. Zohar I, 70b.

357. Pour les interprétations midrashiques, voir *Midrash Bereshit Rabbah*, 35, 3, comme symbole de justice divine. Une interprétation radicalement opposée, en relation avec le chap. 9 de la Genèse, est proposée par Origène, in *Psalmos* 3, 3, PG 12, 1339. Pour l'arc-en-ciel comme médiation entre le ciel et la terre, voir AUGUSTIN, *Locutiones in Hept.*, 29, CCL 33, p. 384, et *Enarrationes in Psalmos*, CCL 39, p. 879-80.

358. paragraphe 117 du *De Plantatione*: éd. R. ARNALDEZ.

359. Dans les *Pirké de Rabbi Eliézer*, chap. 24, *op. cit.* (voir n. 3), le cep de vigne est planté dès la sortie de l'arche: "c'est pourquoi la vigne bourgeonna et fit mûrir le raisin le jour même où elle fut plantée".

360. Voir également: *Apocalypse d'Abraham*, 32, 5; une référence à la Cène, qui s'inscrit dans la série biblique des festins eschatologiques ne doit toutefois pas être totalement exclue. Nous anticipons sur le chapitre VI C consacré à l'étude des Bibles moralisées: la Bible moralisée française de Vienne -ÖNB 2554 Vf présente au fol. 3v une image exceptionnelle de la Crucifixion en figure allégorique de l'ivresse de Noé.

361. M. METZGER, *La Haggadah enluminée*, Leiden, 1973, p. 409, cite un autre exemple, au fol. 31r du manuscrit de Sarajevo, placé après la deuxième coupe de Seder.

Seder mentionne l'élévation de quatre coupes de vin, auxquelles vient s'ajouter plus tardivement une cinquième³⁶². Nous voudrions rapprocher l'image de Noé buvant à la coupe de l'écoîçon berruyer des illustrations d'un moment particulièrement significatif de cette liturgie, le *Lefikhakh*, l'élévation de la coupe de vin, qui se situe peu de temps après la présentation du *maror* et juste avant le chant du *Hallel*³⁶³. Tout comme à Bourges on voit un homme isolé, assis, élevant une coupe indifféremment de la main gauche ou droite, contrairement aux préceptes liturgiques, et qui tient son autre coude replié. Les illustrations du *Lefikhakh* sont parfois accompagnées d'un bélier, animal du sacrifice pascal qui figure également dans ce même rituel³⁶⁴ [fig. 177]. Nous pourrions donc avoir sur le module lapidaire de Bourges, en conclusion du cycle, une allusion à des composantes du rituel de la Pâque juive avec le sacrifice de l'agneau et l'élévation de la coupe de vin³⁶⁵.

La logique séquentielle n'est pas respectée, tout comme à Bourges, dans les médaillons du vitrail du collatéral nord de la cathédrale de Chartres. On trouve en effet l'arc d'alliance placé dans les nuées en conclusion du cycle, à l'apogée de la lancette, ceci afin "d'achever l'Histoire par son issue euphorique", comme l'affirme C. Manhes-Deremble. Cet auteur affirme en outre qu'aucune erreur d'assemblage ne peut être mise en cause³⁶⁶ [fig. 178]. Cette "erreur" narrative qui serait pourtant si facilement rectifiée en permutant les deux carrés sur pointes qui représentent respectivement la malédiction de Cham et l'Alliance avec Dieu, qui suivrait alors la sortie de l'arche. Mais la logique du récit ne serait toutefois pas respectée sans une semblable inversion des médaillons trilobés qui flanquent ces deux scènes. La plantation de la vigne, épisode consécutif à la sortie de l'arche et étroitement lié à l'alliance avec Dieu prendrait ainsi la place du groupe sous-jacent des quatre personnages qui s'éloignent vers la gauche, selon la direction que Noé indique à Cham. Le groupe de quatre personnages agenouillés et joignant les mains qui leurs sont symétriquement, et probablement typologiquement, opposés, pourrait signifier la descendance de Sem et Japhet. L'absence de l'épisode de l'ivresse de Noé est également remarquable. Cette ivresse est évoquée par le seul intermédiaire de Noé buvant à la coupe, dans le demi-médailillon flanquant par la droite la malédiction de Cham, alors que quatre panneaux sont dédiés à la plantation de la vigne, à sa culture et enfin à ses vendanges³⁶⁷. Deux seules manipulations de médaillons géométriquement interchangeable permettraient ainsi de rendre au cycle narratif de Chartres une nouvelle cohérence et de l'adapter au cursus narratif biblique. Pour

362. Les premières élévations accompagnent le texte du *quiddush*, les autres ont lieu au moment de louer la miséricorde divine.

363. Cette élévation de la coupe de vin intervient à différents moments de cette liturgie. Deux élévations sont abondamment illustrées, en particulier lors du *Qiddush* et du *Lefikhakh*: Londres, Brit. Mus. Ms Add. 14761, 3ème quart du XIVe siècle. À ce sujet: M. METZGER, *La Haggadah enluminée*, op. cit. (voir n. 361), p. 209

364. Cod. De Rossi 653, Bibliothèque de Parme: M. METZGER, *Ibid.*, pl. 48, fig. 276, p. 213.

365. Le *Zohar*, VI, 174-182, fait de l'élévation de la coupe de vin l'acte suprême, en établissant un lien étroit avec l'arbre de vie. Voir également E. GOODENOUGH, vol. 6, p. 123 et p. 136-141. À propos des passages midrashiques: *Pirké de Rabbi Eliézer*, chap. 20; *Talmud de Babylone*, traité Shabbath 150b; Traité Berakhot, 42a-43a et 50a-52a; traité Pesahim 100b; 110a.

366. C. MANHES-DEREMBLE, op. cit. (voir n. 327), p. 168.

367. Est-ce par hasard que le vitrail de saint Lubin, vitrail qui fait suite à celui de Noé et qui est l'oeuvre du même maître, fait une place aussi importante à tout ce qui touche au vin, à ceux qui le servent et à ceux qui le boivent. Sur ce vitrail, voir C. MANHES-DEREMBLE, dans *La fonction des saints*, Rome coll. E.F.R., vol. 149, 1991, p. 295-319.

en savoir plus et vérifier le bien-fondé de notre restitution, on attendra toutefois la publication de ce vitrail dans l'un des volumes du *Corpus Vitrearum* consacrés à la vitrerie de Notre-Dame de Chartres.

F. Résurgences juives dans le tympan du Jugement dernier

Comme nous avons tenté de le démontrer dans les pages qui précèdent, les sources juives utilisées à Bourges sont le fruit d'une volonté délibérée, d'une recherche savante. Il faut donc aller au-delà d'un répertoire de ces sources juives, identifiées de manière ponctuelle et sporadique, pour déterminer les raisons qui ont motivé leur choix et leur utilisation dans un contexte éminemment chrétien. Ce propos dépasse largement le contexte iconographique vétero-testamentaire qui était le nôtre jusqu'à présent et qui se limitait à l'étude du seul soubassement. C'est en effet dans l'iconographie de l'ensemble de la façade occidentale que nous irons chercher la confirmation de nos hypothèses. Si les épisodes de la Genèse tendent à proscrire toute volonté de stigmatisation des fautes au profit de leur admonition, comme le prouve l'utilisation de Gn 4, 6-7 au lieu des habituels reproches et de la malédiction de Gn 4, 9-12, le Jugement dernier s'inscrit dans un même dessein.

a. Jugement dernier, registre médian: cortège des élus

Deux indices iconographiques, présents dans le tympan du Jugement dernier, pourraient en effet venir confirmer l'utilisation de sources juives à Bourges et en éclairer le sens. Nous avons déjà mis en relief dans un précédent article l'importance inhabituelle concédée à la figure du patriarche Abraham, assis sous un dais au registre médian du tympan, qui personnifie à lui seul le paradis, et la présence supposée dans le cortège des élus de symboles liturgiques liés à la Fête des Tabernacles ou *Sukkot*, le lulab et l'ethrog (*citrus medica cedra*) [fig. 66]³⁶⁸. Le lulab serait une allusion à l'arbre de vie, et son fruit, l'ethrog, le symbole de la foi avec laquelle on se présente devant le Christ-Juge. Ce dernier est assimilé au fruit défendu du péché originel³⁶⁹. Ces deux symboles sont intimement liés au contexte eschatologique et cette solennité juive est ainsi décrite dans la *Glossa Ordinaria*: *Solemnitatem quoque in exitu anni, quando congregatis frugibus, id est virtutum fructibus, ad finem vitae et introitum regni coelestis pervenire contendimus*³⁷⁰.

Mais on peut aller plus loin: les deux protagonistes qui sont associés à ces symboles juifs sont deux enfants nus, soutenus par des anges. Le premier tient dans sa main droite ce qui

368. L. BRUGGER, "Le Sein d'Abraham et la Fête des Tabernacles", *Cahiers Archéologiques*, 45, 1997, p. 69-82.

369. Méthode d'Olympe, *Convivium decem virginum*, 9, 3, PG 18, col. 181-184.

370. PL 113, col. 263AB.

pourrait être assimilé au lulab ou cédrat rotondiforme, alors que le même objet est associé chez le second enfant qui clôt le cortège à un rameau garni de feuilles lancéolées et de fleurs à cinq pétales. La présence d'enfants nus au sein d'un cortège d'élus adultes -ils ne peuvent donc être assimilés à des âmes-, trouve une signification logique sinon plausible si l'on prend en considération la définition de *puer* dans divers recueils de *Distinctiones*. On y trouve en effet un certain nombre de définitions, parmi lesquelles l'identification précise, plusieurs fois réitérée, des enfants avec le peuple juif: *Puer populus iudaicus, ut in Evangelio*, définition qui précède les explications suivantes: *Per pueros quilibet innocentes* et *Per pueros celestis patrie cives. Per pueros iudei, ut in libro Regum*³⁷¹. Raban Maur, dans les *Allegoriae* propose une définition équivalente: *Puer, populus Judaicus, ut in Evangelio: "Est puer unus hic", id est, populus Judaicus sensu puerili*³⁷². Une confirmation de cette assimilation des juifs à des enfants, sauvés à la fin des temps comme annoncé dans les Ecritures, se trouve dans l'Office de l'Épiphanie de la *Summa de Officiis Ecclesie* de Guy d'Orchelles, magister à Paris, mort entre 1225-1233. Ce sermon sur l'Épiphanie est conçu comme un appel à la foi, *ille est invitatorius ad fidem* : les mages signifient les Gentils qui, *non invitati veniunt ad fidem*. Le passage qui nous intéresse se trouve après l'évocation de diverses conversions de *Gentiles, qui, ad fidem venerunt vocati per apostolos*, et se poursuit ainsi au fol. 149: *Item notandum quod in quibusdam ecclesiis pueri non intrant chorum antequam finitum sit invitatorium, quia Judaei tardi ad credendum qui per pueros significantur expectant adhuc cum asino. Cum autem plenitudo gentium intraverit, sicut legitur ad Romanos (11, 25), tunc et ipsi intrabunt, quia si fuerit numerus filiorum Israel sicut arena maris, reliquiae salvae fient*³⁷³.

C'est donc une allusion aux restes des fils d'Israël sauvés sous leur apparence "puerile" au moment de la plénitude des Nations, que nous croyons reconnaître à Bourges, au registre médian du tympan de Jugement dernier. Cette idée de leur conversion, basée sur Jean 3, 5, thème qui est débattu par Guillaume de Bourges dans l'*Epistula ad Hebreos*. Cette lettre d'exhortation est destinée à mettre un terme à l'errance des juifs en les convertissant à la vraie foi: *Acquiescite ergo consiliis meis, credite in Domino Ihesu Christo, ut det vobis "potestatem filios Dei fieri", "ut ait Iohannes, et propheta. ... Unde quod dictum est: Nisi quis renatus fuerit, sic intelligitur: qui contempserit renasci non potest introire in regnum Dei*³⁷⁴.

371. PL 112, col. 103; Pseudo-Raban Maur; G. DAHAN, *op. cit.*(voir n. 101), 1990, p. 370.

372. PL 112, col. 1031

373. "The *Summa de Officiis Ecclesiae* of Guy d'Orchelles", éd. V. L. KENNEDY, dans *Medieval Studies* 1, 1939, p. 33-62, en particulier p. 42, d'après le Ms lat. 17501 de la B. N. F: " Il faut noter que, dans certaines églises, les enfants n'entrent pas dans le chœur avant que ne soit achevé l'invitatoire, parce que les juifs, qui sont signifiés par les enfants, attendent encore avec un âne. Quand la plénitude des Nations sera entrée, comme on le lit dans l'Épître aux Romains, alors eux-mêmes entreront, parce que si le nombre des fils d'Israël a été comme le sable de la mer, leurs restes seront sauvés".

374. Ed. G. DAHAN, *op. cit.*(voir n. 101), p. 252. À cette idée de "renaissance", on peut ajouter l'interprétation juive, reprise par André de Saint-Victor, à propos de l'état d'innocence des protoplastes avant le péché originel: *Asserit eos Hebreus instar puerorum nuditatem suam non advertisse et ideo non erubuisse*, fol. 95a du MS. Laud. Lat. 105, cité par B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle-Ages*, Oxford, 1952, p. 160.

La nécessité d'une sauvegarde des juifs et de leur conversion finale afin que puissent s'accomplir les prédictions eschatologiques est une constante dans les textes exégétiques chrétiens et les bulles papales. On la retrouve notamment dans la missive papale déjà mentionnée dans l'introduction historique, datée du 5 septembre, envoyée par Grégoire IX à l'archevêque de Bordeaux, aux évêques de Saintes, Angoulême et Poitiers lors des persécutions dont les juifs furent victimes en 1236: *iidem cum aliis cruce signatis adversus Judeos eosdem impia consilia cogitantes nec attendes, quod quasi ex archivis ipsorum Christiane fidei testimonia prodierunt, et propheta testante, si fuerint velut arena maris, ipsorum tandem reliquie salve fient, quoniam non repellat in sempiternum Dominus plebem suam*³⁷⁵. C'est donc à notre sens sous la forme d'enfants nus que le concepteur du programme de Bourges a choisi de représenter les juifs admis à accéder, par la grâce de leur conversion et de leur baptême, au Royaume des cieux.

b. Registre supérieur du portail du Jugement: petite scène narrative sous les pieds du Christ-juge

Une autre preuve de l'influence, non des sources juives, mais du contexte plus général des controverses judéo-chrétiennes du début du XIII^e siècle dans le programme iconographique de ce tympan dédié au Jugement dernier, se cache dans le petit relief de vingt centimètres de hauteur, presque illisible du parvis, inséré sous les pieds du Christ-Juge [fig. 179-180-181]. Une scène narrative à cet endroit est exceptionnelle, sinon unique, au XIII^e siècle. Il arrive en effet que l'on trouve sous les pieds du Christ-Juge une Babylone déchu, comme dans l'ancienne cathédrale de Thérouanne, une Jérusalem céleste, comme à Notre-Dame de Paris, image reconstituée par Viollet-le-Duc, ou encore à Leòn³⁷⁶. Ailleurs, un *suppedaneum* ou un segment de ciel occupent l'espace vacant. Il en va autrement à Bourges, où on aperçoit, à gauche, sous le trône divin, un personnage en proskynèse, apparemment tonsuré, vêtu d'une tunique retenue à mi-corps par une ceinture de corde. Il est étendu derrière un amas de feuillage qui se situe sous la plante du pied droit du Christ. Devant cet amas végétal se dresse un personnage en tunique courte tourné vers la droite et s'adressant visiblement à la figure agenouillée devant lui et appuyée sur ses avant-bras. Il est coiffé de ce qui semble être une calotte, un bonnet rond qui lui couvre le haut du crâne. Sous le pied gauche du Christ, caché derrière un rameau de chêne s'élève un animal démoniaque, dont on discerne la queue et l'une des pattes antérieures. Le personnage qui l'accompagne semble lui être lié, puisqu'il pose sa jambe gauche près, voire sur la queue du monstre, queue qui semble se poursuivre en direction du personnage en proskynèse. Les restaurations de Caudron, en cet endroit peu accessible, n'ont pas été très importantes. Elles ont d'ailleurs en grande partie disparu, ne laissant guère en place que des armatures métalliques aujourd'hui dépourvues de leur mastic.

375. S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), vol. I, p. 226.

376. Y. CHRISTE, "Jérusalem ou Babylone? Le bon choix de Viollet-le-Duc", *Cahiers Archéologiques*, 45, 1997, p. 83-88.

Diverses interprétations ont été avancées, par A. Boinet tout d'abord, qui décrit ainsi cette scène: "dans l'arbre de droite se trouve une sorte de dragon; près de l'autre, est étendu à terre un personnage qui se redresse légèrement, vêtu d'une tunique assez longue et coiffé d'une calotte; au milieu, un autre, debout, avec une tunique plus courte, semble s'avancer vers ce dernier. Que signifie cette scène: le baron de Girardot y voyait la Tentation et le premier péché, l'homme étendu à gauche étant pour lui une femme. Cette interprétation est impossible à admettre par le seul fait que les deux personnages sont habillés. De plus, le dragon tentateur serait trop éloigné d'Adam et Eve. Mais nous avouons par contre que nous n'avons trouvé aucune explication satisfaisante."³⁷⁷ T. Bayard, pour sa part, propose d'interpréter cette scène énigmatique de manière allégorique, tout comme celle qui orne la face antérieure du soubassement du contrefort gauche du portail du Jugement, où elle reconnaît un homme aux dragons³⁷⁸. Elle propose une interprétation de la victoire de l'esprit du bien, qu'incarne le Christ-Juge, sur le mal, incarné par le dragon dont la tête apparaît sous la plante de son pied gauche, sans expliquer autrement la présence des deux autres personnages. Elle rapproche cette représentation de l'Épître aux Corinthiens, I, 15, 25: *Oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus eius*.

Nous allons tenter à notre tour d'apporter des éléments de réponse qui permettraient d'une part de justifier la présence de toutes les composantes de cette scène et d'autre part de la réinsérer dans le contexte historico-religieux qui est celui de la cathédrale au moment de la réalisation de ce portail, contexte historique et religieux dont les répercussions sur le programme iconographique de la façade ont été déjà soulignées. Ce relief réunit, à notre sens, tous les indices iconographiques et historiques qui permettent de le relier à un moment précis et peu illustré de la légende du moine Théophile, légende par la suite intégrée aux *Miracles de Notre-Dame*. Ce récit met en scène un vidame d'Adana en Cilicie qui, destitué de sa charge après avoir refusé par humilité de succéder à l'archevêque défunt, fit un pacte avec le diable par l'intermédiaire d'un juif, ceci afin de recouvrir tout ou partie des prérogatives perdues. À la suite d'un repentir sincère, Théophile obtint le pardon de la Vierge, qui détruisit le pacte liant Théophile au diable.

L'épisode de la rencontre de Théophile avec le juif, son intercesseur auprès du diable, n'est pas toujours présent, tant dans les sources littéraires, en particulier dans les hymnes mariales, que dans les cycles illustrant cette légende. Nous nous proposons donc de détailler les diverses occurrences de cet épisode, d'en analyser les nuances dans un premier temps dans les sources littéraires des XIe-XIIIe siècles, et dans un second temps dans les vitraux et les enluminures du début du XIIIe siècle.

Dans la version de Paul de Naples, qui traduit cette légende en latin, on trouve la description suivante: *Erat denique in eadem ciuitate Hebraeus quidam nefandissimus, et*

377. A. BOINET, *op. cit.*(voir n. 189), p. 67.

378. T. BAYARD, *op. cit.*(voir n. 131), p. 14

*omnino diabolicae artis operator, qui iam multos, infidelitatis argumentis, in foueae perditionis immererat barathrum*³⁷⁹, description qui sera reprise communément par les auteurs postérieurs, notamment par Fulbert de Chartres. Dans un sermon sur la Nativité, extrait des *Sermones ad populum*, cet exégète nuance néanmoins la légende, en insistant sur la renonciation de Théophile, qui abjura sa foi. Pour désigner l'interlocuteur juif, il passe de *hebraeus quidam* à *quemdam Judaeum maleficum: Is ergo Theophilus, ...contulit sese ad quemdam Judaeum maleficum, ejus consilium et auxilium petens. Hoc mediatore, locutus cum diabolo Christianitatem abnegavit*³⁸⁰. Si le rôle de l'intermédiaire est systématiquement dévolu à un juif, sa volonté d'amener Théophile à renier sa foi chrétienne est peu à peu mis en exergue, par exemple chez Geoffroy de Vendôme, dans le sermon *In omni festivitate B. Mariae Matris Domini: Christianus etenim quidam, Theophilus nomine, sicut veraciter legitur...et seductus a quodam judaeo, quod Christum Dominum et ejus sanctissimam Matrem negaverat, christianae fidei renuntians*³⁸¹. C'est également en ces termes et avec la même volonté néfaste que l'intermédiaire juif est mentionné chez Honorius Autgustoduncensis, qui souligne en outre le caractère supplicatoire de la demande: *Unde Judaei magi auxilium implorat, et ut sibi in hoc negocio subveniat magnopere exorat. Qui perfidus perditum cum carta ad diabolum mittit, adjutorium ejus efficax promittit*³⁸². Nous citerons encore, avant Gautier de Coincy, l'*Historia Theophili metrica*, attribuée à Marbode qui décrit qu'un hébreu, investi des pouvoirs du démon, affirma à Théophile: "mon roi est Satan"³⁸³. Cette idée est reprise chez Guibert de Nogent qui dépeint un juif "qui s'y connaissait en maléfices" et qui servit d'intermédiaire entre un moine et Satan³⁸⁴. Si Gautier de Coincy, moine puis grand prieur de Saint-Médard de Soissons où il meurt en 1236, n'apporte pas de changements appréciables concernant la figure de l'intermédiaire juif, il décrit pourtant l'acte supplicatoire de Théophile en des termes qui pourraient justifier la position de proskynèse que ce dernier adopte à Bourges: *Cilz gius ert si decevables, Et tant savoir barat et guille, Que des plus sages de la vile, Avoit torné a sa créance....Par son conseil aloit mainte ame El feu d'enfer et en la flame, Theophile As piez li chiet isnelement*³⁸⁵. Cet auteur dote cette légende d'éléments périphériques nouveaux, en introduisant une critique du clergé contemporain et en insistant sur la supplication de Théophile auprès de l'intermédiaire juif.

Avant d'aborder, pour conforter notre hypothèse, l'étude de scènes illustrant la rencontre entre le vidame et le juif, il faut encore relever les relations étroites qu'entretient la figure de

379. *De Theophilo poenitente*, dans *Acta Sanctorum*, février, vol. 1, Anvers, 1658, p. 483-487.

380. *PL* 141, col. 323.

381. *PL* 157, col. 266. Voir également au sujet de la légende de Théophile: A. PONCELET, "Initia miraculorum B.V. Mariae", dans *Analecta Bollandiana* 21, 1902, p. 246-260, n. 74 ; - K. PLENZAT, *Die Theophiluslegende in den Dichtung des Mittelalters*, Berlin 1926 ; - G. DAHAN, "Salatin, du miracle de Théophile par Rutebeuf", *Le Moyen-Age*, 83, 1977, p. 445-468.

382. *PL* 172, col. 993.

383. *PL* 171, 1594-1595.

384. *De vita sua*, éd. E.R.LABANDE, III, Paris, 1981, p. 202.

385. Gautier de Coincy, *Le Miracle de Theophile ou Comment Theophile vint à la pénitence*, éd. A. GARNIER, Paris, 1998, vers vers 176; "Ce juif était si trompeur, Il possédait tant de fourberies et de tromperies qu'il avait converti à sa croyance des plus sages de la ville:..Avec ses conseils, bien des âmes allaient au feu et aux flammes de l'enfer".

Théophile avec d'autres pénitentes célèbres, en particulier Marie l'Égyptienne. Cette association est déjà présente dans la traduction latine de Paul de Naples: *magnum virileque certamen venerabilis Mariae Aegyptiacae*. On retrouve cette figure de pénitente à Bourges dans les écoinçons de la porte du Jugement dernier où, nous l'avons vu, la figure de Marie-l'Égyptienne s'avance vers le centre du tympan faisant face à Marie-Madeleine [fig. 62-63].

La scène de l'entrevue avec l'entremetteur juif se rencontre dans un certain nombre de vitraux du début du XIII^e siècle, notamment, si l'on adopte un ordre chronologique, à Notre-Dame de Laon, vers 1210-15, baie 1 [fig. 182]³⁸⁶, au Mans, dans la quatrième lancette de la chapelle de la Vierge, vers 1235, baie 110³⁸⁷. Il est intéressant de noter que la cinquième lancette de cette chapelle, très restaurée, reproduit un autre miracle de Notre-Dame, celui de l'enfant juif de Bourges qui avait communiqué en compagnie de chrétiens et qui avait pour cela été brûlé dans le four par son père, d'où il fut retiré sain et sauf par sa mère, grâce au manteau protecteur dont l'avait miraculeusement entouré la Vierge³⁸⁸. C'est également dans la chapelle axiale dédiée à la Vierge de Saint-Etienne d'Auxerre, vers 1235, que l'on rencontre cette légende³⁸⁹. Si le médaillon 5 de la baie 63 illustre le juif et Théophile sous des arcades, le médaillon 6 met en scène les trois protagonistes, le juif intermédiaire, le démon et Théophile réunis au sein d'un même médaillon. Le vitrail du chœur, côté sud, de cathédrale de Troyes opère une association originale entre la légende de Théophile et les épisodes du péché originel. On y trouve la rencontre entre Théophile et le juif, cette fois sous les traits d'un usurier, la destruction d'un édifice par des diables et le songe de Théophile, au cours duquel la Vierge lui rapporte le contrat qui le liait au démon. Dans la rose, Adam et Eve sont figurés devant l'arbre de la connaissance et subissent les reproches de Dieu consécutifs au péché³⁹⁰. On mentionnera encore, pour le milieu du XIII^e siècle, l'église de Saint-Julien-du-Sault, baie 4 et les deux lancettes du vitrail de Théophile de la cathédrale de Beauvais. Dans ce dernier exemple, la tête du juif a malheureusement été très restaurée et ne constitue donc plus un point de comparaison fiable³⁹¹. Le dernier exemple est légèrement plus tardif, se trouve dans la chapelle Saint-Jean de la cathédrale de Clermont-Ferrand, vers 1275³⁹².

386. *Corpus Vitrearum Medii Aevi*, France, recensement des vitraux de la France 1, Paris, région parisienne, Picardie, et Nord-Pas-de-Calais, Paris, 1978, p. 163 ; -F. DEUCHLER, *Der Ingeborgpsalter*, Berlin, 1967, p. 149-60 ; - L. GRODECKI, "Le Psautier de la reine Ingeburge et ses problèmes", *Revue de l'art*, 5, 1969, p. 73-78 ; - IDEM, *L'Europe gothique*, catalogue d'exposition, Musée du Louvre, 1968, p. 115-116.

387. E. HUCHER, *Calques et vitraux peints de la cathédrale du Mans*, Paris, 1864 ; - L. GRODECKI, "Les vitraux de la cathédrale du Mans", *Congrès archéologiques de France*, 119, 1961, p. 80, n. 3

388. Gautier de Coincy, éd. KOENIG, vol. 2, Genève/Paris, 1961.

389. L'abbé BONNEAU, "Descriptions des verrières de la cathédrale d'Auxerre", *Bulletin de la société des sciences historiques et naturelles de l'Yonne*, 39, 1885, p. 332-323 ; - V. CHIEFFO-RAGUIN, *The Stained Glass in the Thirteenth Century Burgundi*, Princeton, 1982, p. 168-170.

390. A. MARSAT, *Les vitraux de la cathédrale de Troyes*, Paris, 1992. L'auteur assigne ces vitraux aux années 1240-1245, dans la phase de reconstruction des parties hautes détruites par un ouragan. Il relève en outre les fleurs de lys placées en alternance avec les trois tours en or des armes de Castille, évoquant saint Louis et Blanche de Castille.

391. Ph. BONNET-LABORDERIE, *Un vitrail du XIII^e siècle, le miracle de Théophile*, Paris, 1990.

392. H. RANQUET, *Les vitraux de la cathédrale de Clermont-Ferrand*, Clermont-Ferrand, 1932.

Nous avons également retenu quelques exemples conservés dans des manuscrits pour illustrer cet épisode. Le premier se trouve dans un manuscrit du début du XIII^e de la Staatsbibliothek de München, Clm 1740: aux fols 17v-19v, treize épisodes de cette légende sont illustrés³⁹³. L'image de Théophile et de l'intercesseur juif se situe dans la partie supérieure du fol. 19v. La rencontre se déroule, en accord avec les descriptions littéraires, à l'extérieur de la ville. Les trois protagonistes du récit sont présents: Théophile, l'intercesseur juif doté d'un chapeau pointu et, derrière lui, une émanation diabolique, symbolisant les connexions étroites qu'entretient le juif avec Satan. Cette image s'accompagne de la légende suivante:

*Despectoque deo se subdidit ipse iudeo
Perficiens pactum quod ei per demonis actum
Gratia donetur ut in officio repararetur*

La scène suivante montre le juif introduisant Théophile dans le repaire de l'Antéchrist. Celui-ci trône au milieu de sa cohorte démoniaque:

*Fallaci cura se demon in arce figura
Transtulit angelica deus ut pro sede superna
Augmentando chorum quasi turba foret superiorum
hinc blasphemando Christum Mariamque negando
Huic est oblatuque Theophilus reparatus*

L'exemple suivant est extrait d'une Apocalypse anglaise glosée conservée à Londres, Lambeth Palace Library, MS 209, fols 46r, datée du deuxième tiers du XIII^e siècle [fig. 183]³⁹⁴. L'assemblée est fort nombreuse, en dérogation des sources littéraires qui, pour la plupart, isolent les deux protagonistes, Théophile et l'entremetteur juif. Ce dernier est accompagné de deux acolytes arborant le même chapeau pointu et d'un démon. Deux des juifs portent une bourse. Cette scène particulière pourrait faire allusion au Shabbat juif. L'engagement chirographique est illustré dans la scène sous-jacente³⁹⁵. A l'inverse, dans le Psautier d'Ingeburge, fol. 35vo, la rencontre de Théophile avec le diable se déroule, en accord avec les sources littéraires, dans un endroit éloigné de la ville, symbolisé par un arbre, où Théophile se rend seul. Il s'agenouille alors devant le diable, debout devant lui, qui tient de sa main droite le pacte.

393. J. DAMRICH, "Ein Künstler dreiblatt des XIII Jahrhunderts aus Kloster Scheyern", *Studien zur deutschen Kunstgeschichte*, 52, Strasbourg, 1904, pls IV-VI ; - A. BOECKLER, *Deutsche Buchmalerei vorgotischer Zeit, Königstein in Taunus*, 1952, p. 80.

394. G. HENDERSON, "Studies in English Manuscripts Illuminations", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 31, 1968, p. 129-145; N. MORGAN, *Early Gothic Manuscripts II, 1250-1285*, London, 1988, fig. 139

395. Pour une illustration des Miracles de Notre-Dame, voir également Paris, B.N.F., MS 1613, fols 1r-3v, Gautier de Coincy; Besançon, Bibliothèque Municipale, MS 551, fols 6r-18v, Gautier de Coincy, 2^e moitié XIII^e.

Nous proposons donc, en conclusion, d'interpréter cette scène énigmatique comme une image de Théophile, victime du prosélytisme juif, "converti" par un juif et mis en contact avec le diable après avoir renié la foi chrétienne et ses deux figures principales, le Christ et la Vierge. La collocation de cette scène, sous les pieds du Christ-Juge, trouverait ainsi une explication logique. En effet, si le contexte général qui sert de base à la conception du programme iconographique des portails fait une large place à la culture juive, c'est dans une orientation bien précise, celle de convertir les juifs en utilisant à cette fin leurs propres "autorités" rabbiniques. Mais l'illustration de cet épisode précis de la légende du moine Théophile, sous les pieds du Christ-Juge, révèle en même temps que les concepteurs du programme étaient aussi sensibles aux dangers que représentait le judaïsme et à l'attrait qu'il pouvait exercer sur les chrétiens, dont les conversions sont, à cette période de grands échanges, documentées³⁹⁶.

396. Il est difficile d'évaluer le nombre des conversions au judaïsme. En 1278, Rabbi Isaac Males de Toulouse fut brûlé par ordre du tribunal d'Inquisition, sous l'accusation de prosélytisme: voir à ce sujet I. LEVY, *Les juifs et l'Inquisition*, Paris, 1881, p. 7. Diverses mesures furent mises en oeuvre afin d'empêcher les rapprochements entre juifs et chrétiens, notamment en ce qui concerne les disputations portant sur des thèmes religieux, lors du concile du Latran de 1215, mais également lors des conciles locaux: S. GRAYZEL, *op. cit.*(voir n. 103), vol. I, nos III; V, VI; VII; X; XII; XVII; XXIV; XXXII; XXXVII.

VI

LE SOUBASSEMENT AU REGARD DE LA TRADITION ICONOGRAPHIQUE CHRÉTIENNE ET JUIVE

A. Le cycle de Bourges au regard des recensions paléochrétienne et byzantine de la Genèse

Un chapitre entier consacré à l'étude des recensions vétérotestamentaires, telles qu'elles ont été définies par K. Weitzmann, peut paraître vain et sans fondements. Toute tentative d'établir une filiation entre un monument des premières décennies du XIIIe siècle et un archétype de plusieurs siècles antérieur serait déraisonnable et ne constitue pas l'objectif de notre démonstration. L'intérêt de ces trois recensions réside dans le fait qu'elles présentent toutes trois ponctuellement des illustrations contaminées de sources juives, des attestations nombreuses étant répertoriées dans les monuments affiliés à la Genèse de Vienne, à la Genèse Cotton et aux Octateuques³⁹⁷. Nous nous proposons donc de présenter les sources juives telles qu'elles apparaissent dans les différents monuments liés à telle ou telle recension, et d'en tirer différentes conclusions visant à mettre en évidence la très grande originalité du cycle du soubassement berruyer dans le choix des sources haggadiques, talmudiques et targumiques. La présence sporadique de sources juives dans les différentes recensions soulève le problème épineux d'une possible dérivation à partir d'un archétype illustré hébraïque. Toutefois, les emprunts aux sources hébraïques divergent au sein des monuments affiliés à une même recension. Si l'on prend le cas de la recension Cotton, on peut relier la Paraphrase de Caedmon au Livre des Jubilés, mais également, comme la Genèse de Millstatt, les frontispices carolingiens et la Paraphrase d'Aelfric, à la version grecque de la *Vita Adae et Evae*³⁹⁸. La Paraphrase d'Aelfric recèle en outre des traits iconographiques inspirés des *Antiquités Judaïques* de Flavius Josèphe qui sont absents dans les autres monuments de cette même recension, par exemple au fol. 2r la présence de six anges entourant la mandorle du créateur au premier jour, lors de l'épisode de la chute des anges rebelles³⁹⁹. Cette disparité des sources juives au sein des monuments d'une même recension s'expliquerait donc partiellement par un recours plus ou moins direct à des

397. K. WEITZMANN et H. KESSLER, *The Cotton Genesis*, Princeton, 1986, p. 36-37.

398. H. KESSLER, *The Illustrated Bibles from Tours. Studies in Manuscripts Illumination*, Princeton, 1977, p. 28 et suiv.

399. C. R. DODWELL et P. CLEMOES, *Old English Hexateuch*, Copenhagen, 1974, p. 21.

sources scripturaires haggadiques diversifiées, et non par un recours à un archétype illustré commun⁴⁰⁰.

a. La recension Cotton

L'étude des trois recensions iconographiques définies par K. Weitzmann, celle dite de "la Genèse Cotton"⁴⁰¹, celle des "Octateuques"⁴⁰² et celle de la "Genèse de Vienne"⁴⁰³, recensions auxquelles se rattachent divers monuments, est incontournable dans le contexte de l'étude des sources juives. Bien que ce système de trois, voire de quatre recensions puisse être mis en cause, à juste titre en ce qui concerne la recension dite des "Octateuques", par J. Lowden, il n'en reste pas moins utile du fait de la très vaste documentation répertoriée, analysée et cataloguée⁴⁰⁴. Nous allons donc très succinctement relever les traits iconographiques propres à chaque recension et aux monuments qui en dérivent, en commençant par la recension Cotton, du nom du manuscrit, partiellement détruit, conservé à

400. Consulter entre autres K. WEITZMANN, "Die Illustration der Septuaginta", *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, 3-4, 1952-1953, p. 96-120 ; - H. STRAUSS, "Jüdische Quellen frühchristlichen Kunst", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 63, 1973, p. 323-324. Sur les possibles dérivations de la Genèse Cotton à partir d'un archétype juif, voir K. WEITZMANN, "The Question of the Influence of Jewish Pictorial Sources on Old Testament Illustration", dans *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, éd. H. L. KESSLER, Chicago, 1971 ; - J. GUTMANN, *No Graven Image*, New-York, 1971, p. 11 et suiv. ; - H. KESSLER, "Traces of an Illustrated Pentateuch", *Journal of Jewish Art*, 8, 1981, p. 17 et suiv.

401. La Genèse de Cotton telle qu'elle nous est parvenue est conservée à Londres, au British Museum, Cotton, Otho B VI, datée de la fin du Vème siècle. Elle fut partiellement détruite par le feu en 1731. Les éléments intrinsèques à cette recension se retrouvent entre autre dans la Paraphrase d'Aelfric, Londres, British Museum, cod. Cotton Claudius B. IV, daté du XIème siècle; l'Hortus Deliciarum, entre 1168 et 1178; la Genèse de Millstatt, Klagenfurt, Kärötner Landesarchiv, cod. 6/19, daté entre les années 1180 et 1206; les mosaïques de Saint-Marc de Venise ; la Bible de Rovigo, Biblioteca dell'Academia dei Concordi, cod. 212, de la fin du XIVème siècle; l'Histoire Universelle, Vienne, Oester. Nat. Bibl., cod. 2578, daté du XIVème siècle; la Bible de Velislav, Prague, Bibliothèque de l'Université, cod. XXIII C. 124, daté du deuxième quart du XIVème siècle; la Genèse Egerton, Londres, British Museum, Cod. Egerton 1894, de la seconde moitié du XIVème siècle. Pour les cycles monumentaux romains du Vème siècle comme vecteurs de propagation de l'iconographie de la Genèse de Cotton, voir K. WEITZMANN et H. KESSLER,, *op. cit.*(voir n. 397), p. 27.

402. Pour une bibliographie complète sur ce sujet, voir l'ouvrage récent et complet de K. WEITZMANN et M. BERNABÒ, *The Byzantine Octateuchs*, Princeton 1999, 2 vols. Le volume de texte contient une bibliographie exhaustive sur les octateuques suivants: Florence, Bibliothèque Laurentienne, Plut. V, 38, daté du XIème siècle; Rome, Bibliothèque Vaticane, Cod. gr. 747, daté du XIème siècle; Istanbul, Bibliothèque du Sérail, cod. 8, daté du XIIème siècle; Smyrne, Evang. School, cod. A. I, daté du XIIème siècle (détruit en 1923); Rome, Bibliothèque Vaticane, cod. gr. 746, daté du XIIème siècle; Mont Athos, couvent de Vatopédi, cod. 602, daté du XIIIème siècle. Cette "recension" des Octateuques trouve des échos dans des manuscrits tels que les *Sacra Parallela*, le psautier grec 1927 conservé à la Bibliothèque Vaticane, le Paris grec 510.

403. La Genèse de Vienne, conservée à Vienne, Österreichische Nat. Bibliothek, cod. theol. grec 31, du début du VIème siècle, conçu à Antioche pour les uns, à Constantinople pour les autres: H. FILLITZ, "Die Wiener Genesis. Résumé der Diskussion", dans *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters, Akten zum VII Internationalen Kongress für Mittelalterforschung*, 1958, Graz, Köln 1962, p. 44-46. Pour le facsimilé: O. MAZAL, *Wiener Genesis, Faksimile-Ausgabe des Codex theol. gr. 31*, Frankfurt am Main, 1980.

404. Pour l'identification d'une quatrième recension, voir A. M. VILEISIS, *The Genesis Cycle of Santa Maria Antiqua*, Princeton University, Ph. D. 1979. Pour une efficace remise en cause du système des recensions de K. Weitzmann, voir J. LOWDEN, *The Octateuchs. A Study in Byzantine Manuscript Illustration*, Pennsylvania, 1992, pour qui l'archétype des Octateuques n'est pas antérieur au XIe siècle et exclut ainsi la possibilité d'une ascendance paléochrétienne.

la British Library, MS. Cotton Otho B VI. Les monuments qui lui sont apparentés sont divisés en trois groupes: dans le premier groupe, qui semble recopier le manuscrit lui-même, on peut citer les mosaïques de l'atrium de Saint-Marc⁴⁰⁵, l'Histoire Universelle de Vienne ainsi qu'un autre manuscrit, également conservé à Vienne, le cod. theol. gr. 7⁴⁰⁶. Le second groupe apparenté intègre les frontispices des Bibles tourangelles⁴⁰⁷, l'antependium de Salerne⁴⁰⁸ et la Genèse de Millstatt, illustrée entre 1180 et 1200⁴⁰⁹. Les monuments du troisième groupe ne peuvent plus être considérés comme des reflets du même archétype, mais réunissent néanmoins un certain nombre de traits iconographiques pertinents. Il s'agit de la paraphrase de Caedmon⁴¹⁰, de la paraphrase d'Aelfric⁴¹¹, de la Genèse Egerton, manuscrit du troisième quart du XIV^e siècle accompagné d'une version de l'*Historia Scholastica* de Pierre Comestor⁴¹², de l'*Hortus Deliciarum*⁴¹³ et de deux Bibles du XIV^e siècle, la Bible Vélislav et la Bible de Rovigo⁴¹⁴.

On dénombre dans le cycle de la Genèse de l'atrium de Saint-Marc quelques irrégularités qui pourraient remonter à des sources extra-bibliques: en premier lieu la création d'Adam en illustration de Gn 2, 7, la présence d'Eve lors de l'admonition divine, la tentation qui se déroule en deux temps, un dialogue entre Eve et le serpent servant de préambule à l'épisode de la Tentation dans lequel Eve tend à Adam, en l'absence du serpent, le fruit défendu. On retrouve cette bipartition, également présente à Bourges, dans les monuments de la recension Cotton, dans l'Histoire Universelle, fol. 3v, la Genèse de Millstatt, fol. 10r, l'ivoire de Salerne, les peintures de la nef de l'abbatiale de Saint-Savin et la Bible de Grandval, fol. 5v. En poursuivant la narration biblique, on aborde la scène de l'expulsion du paradis: dans la paraphrase d'Aelfric, les chérubins sont placés à l'extérieur du jardin paradisiaque. Un chérubin, isolé, est également représenté dans la Bible de Saint-Paul-hors-les-Murs où il intervient à la fois dans l'expulsion proprement dite, mais également dans l'épisode des labeurs des protoplastes. Le cycle de Caïn et Abel présente des divergences au sein même de

405. J. J. TIKKANEN, "Die Genesismosaiken von S. Marco in Venedig und ihr Verhältnis zu den Miniaturen der Cotton Bibel", *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, vol. 17, 1891, p. 207-357.

406. Histoire Universelle, Vienne; Nationalbibliothek, cod. 2576.

407. W. KÖHLER, *Die Karolingischen Miniaturen, I, Die Schule von Tours*, Berlin, 1933, qui démontre l'impact de la Genèse Cotton sur les Bibles tourangelles, celle de Vivien, B.N.F. lat 1, la Bible de Grandval, British Library, Add. 10546, et sur la Bible de Saint-Paul-hors-les-murs à Rome. Il propose en conclusion une dépendance de ces monuments à partir d'un archétype illustré plus ancien. Voir également H. KESSLER, "The Genesis frontispieces: Hic homo formatur: The Genesis frontispieces of the Carolingian Bibles", *Art Bulletin*, 53, 1971, p. 143-146, qui propose d'ajouter aux exemples précités la Bible de Bamberg. Voir également, du même auteur, "The Grandval Bible: An Unnoticed Scene in the Grandval Bible", *Cahiers Archéologiques*, 17, 1967, p. 114-119.

408. I. BECCA, *Gli avorii di Salerno*, Rome, 1996.

409. Klagenfurt, Kärtner Landesarchiv, cod. 6/19.

410. Oxford, Bodleian Library, cod. Junius 11; pour une bibliographie plus complète, voir note 246.

411. Londres, British Library, cod. Cotton Claudius B. IV.

412. Londres, British Library, cod. Cotton Otho B. VI. G. HENDERSON, "Late Antique influences in some English mediaeval illustrations of Genesis", dans *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, vol. 25, 1962, p. 177-178; 187-189 et 196-197.

413. G. CAMES, *Allégories et symboles dans l'Hortus Deliciarum*, Leyde, 1971, p. 125.

414. Bible de Velislav, Bibliothèque Universitaire de Prague, cod. XXIII, C.124; pour la Bible de Rovigo, Biblioteca dell'Accademia dei Concordi, cod. 212.

cette recension: dans les mosaïques de Saint-Marc, Abel tient l'agneau sur ses épaules en allusion au bon pasteur, les mains non voilées, alors que Caïn élève une gerbe en direction d'un autel en flammes. L'autel, éteint, est toujours présent au centre de la composition dans la Genèse de Millsatt: Caïn et Abel élèvent leurs offrandes les mains voilées, tout comme dans l'ivoire de Salerne où l'autel a toutefois disparu. Les reproches de Dieu à Caïn qui précèdent le meurtre, l'épisode du meurtre de Caïn par Lamech, dont la première attestation patristique se trouve chez Jérôme, sont également présents dans divers monuments de cette recension.

L'entrée dans l'arche des mosaïques vénitiennes établit une distinction entre les animaux purs et les animaux impurs, selon les versets du chapitre 11 du Lévitique qui précise que les oiseaux purs entrent par groupe de sept alors que les oiseaux impurs entreront par deux, en allusion également au sacrifice qui suivra la sortie de l'arche au cours duquel le septième animal de chaque espèce pure sera immolé⁴¹⁵. Cette règle n'est pas suivie dans la Genèse de Millstatt, fol. 21r, qui adopte une iconographie atypique dans la mesure où les animaux entrent dans l'arche non par couples, mais de manière isolée, caractéristique de ce que nous retrouverons dans les Octateuques et qui est également présente à Bourges et à Tudela [fig. 106 et 184]. Nous signalerons encore la présence des géants, les Nephilims, dans la Paraphrase d'Aelfric, aux fol. 12v et 13r, dans la Bible de Velislav, fol. 9r, en préambule du cycle de Noé et dans les fresques de Saint-Savin où ils sont accrochés à l'arche. Nous signalerons enfin la position erronée dans les mosaïques de Saint-Marc du sacrifice de Noé, dissocié de l'arc-en-ciel placé dans les nuées en signe d'alliance qui accompagne la sortie de l'arche⁴¹⁶. Il nous faut ouvrir une brève parenthèse relative au développement séquentiel de la recension Cotton des épisodes du cycle de Noé: la position de la narration du sacrifice de Noé, la présence de l'arc, signe de l'Alliance dans les nuées, la plantation de la vigne, les vendanges, l'ivresse du patriarche et la malédiction de Cham [fig. 185-186]. Dans les mosaïques de Saint-Marc, l'arc dans les nuées encadre la scène de la sortie de l'arche et englobe donc ses huit occupants, sans qu'il soit fait mention du sacrifice expiatoire repoussé dans la scène suivante. Noé, seul devant l'autel en feu, s'apprête à sacrifier une colombe. Dans l'ivoire de Salerne tout comme dans la paraphrase d'Aelfric, la bénédiction de Dieu s'adresse à sept personnes seulement, en l'absence d'une femme, peut-être celle de Noé, détournée par le diable. La Genèse de Millstatt propose une trame légèrement divergente: la scène de l'offrande de Noé est opposée à celle du sacrifice proprement dit. L'arc d'alliance placé dans les nuées est donc souvent associé à une autre scène, par exemple dans les mosaïques de Saint-Marc, dans la Genèse Egerton, fol. 4r, où la femme de Noé est surmontée du *titulus* Phurpura, dans Bible de Velislav, fol. 10r et enfin dans la

415. L'interprétation de ce verset est très controversée: voir à ce sujet les interprétations de la *Glossa Ordinaria*, suivie par Hugues de Saint-Victor, qui optent pour sept animaux de chaque espèce, contrairement à André de Saint-Victor: *Nos vero qui litteram exponere non distorquere vel destruere studemus, hanc litteram sic exponimus: ex omnibus animantibus mundis tolles VII et VII masculos et feminas; i. e. tolles VII masculos et tolles VII feminas...Sed et Hebrei dicunt de omnibus mundis animantibus XIV in archam introducta fuisse.*

416. *Midrash Bereshit Rabbah*, 36, 3. Le manuscrit de la Genèse Cotton accorde une très large place à la sortie de l'arche, en illustration de Gn 9, 20-21, qui mentionne la vigne plantée par Noé.

paraphrase d'Aelfric, fol. 16v. Seule la Bible de Rovigo montre Dieu établissant son alliance avec Noé en présence de toute sa famille.

Quant aux épisodes des vendanges et de l'ivresse, ils présentent une iconographie assez disparate: Noé est souvent représenté buvant directement à la coupe le vin recueilli en pressant une grappe dans la vigne même, comme à Saint-Marc, épisode qui précède directement l'ivresse du patriarche à l'intérieur d'un édifice, et la malédiction de Cham, ce qu'on voit également à Saint-Savin où Noé vendange d'abord ses raisins. Dans la Genèse de Millstatt, fol. 23r, Noé maudit en revanche le fils de Cham, Canaan. Dans l'Histoire Universelle, il presse le vin dans un calice mais ne le boit pas et dans l'ivoire de Salerne, Noé mange les grappes cueillies directement sur une treille, en accord parfait avec le texte des Pirqé. L'*Hortus Deliciarum* présente quant à lui une séquence bipartite: dans la première scène Noé coupe une grappe sur un pied de vigne et dans l'épisode suivant, il est représenté en train de boire à la coupe, en présence d'un tonneau⁴¹⁷. La description des vendanges, laconiquement citée dans la Bible, est largement développée dans les midrashim juifs dont ces images pourraient s'inspirer⁴¹⁸.

Les frontispices des Bibles carolingiennes de Tours recèlent des éléments iconographiques d'origine juive qui divergent de ceux des mosaïques où les anges sont associés aux jours. Au folio 5v de la Bible de Grandval deux anges bénissants assistent à la création de l'homme, paumes ouvertes. On retrouve un ange sous une forme presque identique au fol. 3v de la Bible de Millstatt, au moment de la création, mais également au fol. 6r lors de son animation et au fol. 9v lors de la Création d'Eve à partir de la côte d'Adam⁴¹⁹ [fig. 161-163]. H. Menhardt met cette présence angélique en relation avec une représentation similaire dans la recension des Octateuques⁴²⁰. Cet ange aux mains ouvertes est également présent au fol. 10r du ms Lat. 1 de la B.N.F, Bible de Vivien.

b. La recension des Octateuques byzantins

L'analogie iconographique entre deux monuments de recensions différentes nous amène à étudier le groupe des Octateuques byzantins, groupe qui comprend des manuscrits qui

417. Le tonneau se retrouve dans la scène des vendanges de l'ivoire de Salerne.

418. *Midrash Bereshit Rabbah*, 33, 8; *Midrash Tanhuma*, Gn 48, éd. éd. S. Buber; *Pirké de Rabbi Eliézer*, chap. 24; *Jubilés*, 5, 28 et 7, 1.

419. On retrouve ces anges, dans la plupart des cas en attitude d'orants, dans la Bible de Grandval (2) et dans la Bible de Vivien (1) alors qu'ils sont totalement absent dans la Bible de Saint-Paul-hors-les-murs.

420. H. MENHARDT, "Die Bilder der Millstätter Genesis und ihre Verwandten", dans *Beiträge op. cit.* (voir n. 296) p. 248. Cet ange qui survole la création de l'homme est également présent sur les portes en bronze de Saint-Michel de Hildesheim. Pour les anges comme assistants dans les recensions, voir H. KESSLER, "Tours", p. 29. Les anges de la Genèse de Millstatt, notamment ceux qui interviennent dans le cycle de l'Hexaéméron et de la Chute sont souvent représentés sans ailes, comme dans la scène de l'expulsion.

s'inscrivent dans un arc temporel oscillant entre le XI^e et le XIII^e siècle. Nous nous concentrerons plus particulièrement sur quatre d'entre eux, le Cod. gr. 747, le cod. gr. 746, respectivement datés des XI^e et XII^e siècles, qui sont conservés à la Bibliothèque Vaticane, le cod. G. I. 8 de la Bibliothèque du Sérail, conservé à Istanbul, daté lui aussi du XII^e siècle et enfin le manuscrit de Smyrne, conservé à l'Ecole évangélique d'Izmir et détruit lors de la guerre gréco-turque, cod. A. I, daté du XI^e siècle⁴²¹. Les "effets" de cette recension se retrouvent en particulier dans les *Sacra Parallela*, dans le Psautier Vatican grec 1927 et dans le Paris-grec 510, conservé à la B.N.F⁴²².

Une des plus claires attestations des sources juives dans le cycle de la Chute se trouve au fol. 37v du ms Vat. gr 746, illustrant en deux épisodes distincts la Tentation d'Eve par le serpent, puis la Tentation d'Adam par Eve. Dans la première image, Eve, à gauche de l'arbre est tentée par un serpent juché sur le dos d'un chameau dont il épouse étroitement les courbes, selon une tradition rabbinique répercutée par les Pirqé de Rabbi Eliézer, chap. 13, en commentaire de Gn 3, 1: "son apparence était à peu près celle du chameau et il (Satan), monta sur lui et le chevaucha"⁴²³ [fig. 187]. Seule la présence d'écailles sur le serpent permet de différencier les deux animaux. Cette association est encore plus perceptible au fol. 43v de l'Octateuque du Sérail, qui reprend la même iconographie [fig. 188]. Ce serpent est ensuite absent de la tentation d'Adam par Eve, mais il réapparaît sous les pieds des protoplastes dans la scène des reproches formulés par Dieu à leur rencontre alors qu'ils masquent leur nudité à l'aide de branches feuillues. Il est ensuite totalement absent de l'expulsion du paradis. La colonne de feu envoyée par Dieu pour consumer l'offrande agréée dans le sacrifice de Caïn et d'Abel, au fol. 25v du cod. Vat. gr. 747, s'inscrit également dans le répertoire des sources juives présentes dans les Octateuques⁴²⁴,

421. K. WEITZMANN, "The Octateuch of Seraglio and the History of Picture Recension", dans *Actes du X^e Congrès International d'Etudes Byzantines à Istanbul*, Istanbul, 1957, p. 183-186 ; - D. C. HESSELING, *Miniatures de l'Octateuque grec de Smyrne, Manuscrit de l'Ecole Evangélique de Smyrne*, Leiden, 1909 ; - J. LOWDEN, "The production of Vatopédi Octateuch", dans *XVI. Internationaler Byzantinisten-Kongress, Akten*, vol. 2, p. 197-201. Il ne subsiste du cod. 602 du Mont-Athos, couvent de Vatopédi, du XIII^e siècle, que les Livres illustrés à partir du Lévitique. Voir encore T. OUSPENSKY, *L'Octateuque de la Bibliothèque du Sérail à Constantinople*, Sofia, 1907.

422. Pour les *Sacra Parallela*, voir K. WEITZMANN, *The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923. Studies in Manuscript Illumination*, 8, Princeton, 1979. Nous avons relevé, dans un précédent article, la connotation eschatologique du meurtre d'Abel par Caïn tel qu'il est relaté dans le Targum du Pseudo-Jonathan, meurtre perpétré à l'aide d'une pierre enfoncée dans son front: L. BRUGGER, "La voix du sang d'Abel comme réalité eschatologique du salut", *Arte Cristiana*, 42, 1994, p. 87-100.

423. G. KRETSCHMAR, "Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Kunst in der Antike", dans *Abraham unser Vater, Festschrift für Otto Michel*, Leiden, 1969, p. 295-319. Voir également C. O. NORDSTRÖM, "Elementi ebraici nell'arte cristiana", dans *Gli ebrei nell'alto medioevo*, settimane 26, Spoleto, 1978. Spolète, 1980, p. 967-986; A. De' MAFFEI, "Eva e il serpente, overrossia la problematica della derivazione, o non, delle miniature vetero-testamentarie cristiane da presunti prototipi ebraici", *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, 17-19, 1980-1982, p. 13-35.

424. Cette colonne de feu, attestée dans la tradition haggadique, se retrouve chez des auteurs chrétiens. P. PRIGENT, *Le judaïsme et l'image*, Tübingen, 1990, p. 301 cite les *Pachomia* traduits par Jérôme et la traduction faite par Mutianus des 34 Homélie de Chrysostome sur l'Epître aux Hébreux, Homélie 22, PG, 63, col. 373.

tout comme l'instrument du fratricide, une pierre, que l'on retrouve également au fol. 355r des *Sacra Parallela*⁴²⁵ [fig. 189].

Cinq géants guerriers sont représentés au folio 50r, en préambule du cycle de Noé. Les cheveux longs, ils sont armés d'épées, de lances et de boucliers, une tunique découvrant leurs jambes et leurs pieds dénudés⁴²⁶ [fig. 171]. La présence des Néphilims dans la recension des Octateuques recoupe les illustrations du même thème dans la paraphrase d'Aelfric, dans les Bibles de Velislav et de Rovigo mentionnées plus haut dans la série des monuments de la recension Cotton. Le cycle dédié à Noé débute, dans le Vat. gr 746, au fol. 52r par l'ordre donné à Noé en présence de ses trois fils par le truchement d'une chirophanie, selon l'usage des Octateuques. Au fol. 53v, à gauche de l'image, Noé dirige ses trois fils occupés à construire l'arche, alors qu'à droite, on assiste à l'entrée des animaux et des volatiles, isolés et non par couple, dans l'embarcation, embarcation dans laquelle ont déjà pris place Noé et les sept membres de sa famille. Dans l'épisode du Déluge, au fol. 54r, les noyés, auxquels se joignent des quadrupèdes et des volatiles, sont jetés pêle-mêle dans les flots. L'épisode du corbeau envoyé par Noé et qui se pose sur un cadavre suit cette évocation qui elle-même précède le lâcher de la colombe du fol. 55 et la sortie de l'arche. Une curieuse scène devance le sacrifice de Noé: ce dernier, aidé de ses trois fils, est occupé à démonter l'arche, peut-être pour en extraire du combustible pour l'autel. Tous les membres de la famille de Noé sont associés à l'immolation de trois quadrupèdes déjà placés sur l'autel. Les trois fils de Noé sont flanqués par une allégorie des quatre saisons inscrite dans un disque autour duquel sont attachés deux petits personnages, l'un entièrement noir et le second blanc. L'arc de l'alliance est dissocié de la scène du sacrifice expiatoire. Il intervient dans le folio suivant, 57v, placé dans les nuées symbolisées par le soleil, la lune et les étoiles. Cet arc surmonte curieusement, comme dans les monuments de la recension Cotton, seulement sept des huit membres qui composent habituellement la famille du patriarche [fig. 190-191-192]. L'épisode des vendanges est illustré au fol. 58r. Deux jeunes garçons qui se donnent le bras foulent aux pieds le raisin dans une vasque quadrangulaire tandis qu'un troisième recueille ou verse le liquide dans un petit tonneau. Cinq grandes jarres flanquent cette vasque⁴²⁷. Noé, à gauche de la représentation, est représenté en train de boire à la coupe. L'ivresse qui en est la conséquence prend place dans la partie opposée, toujours en extérieur. Deux de ses fils masquent sa nudité à l'aide d'une tunique, alors que la malédiction de Cham prend place au folio suivant. Les trois protagonistes, Cham, Sem et Japhet, sont accompagnés par un quatrième personnage, de petite taille. Il s'agit sans aucun

425. K. WEITZMANN, *op. cit.* (voir n. 422). On retrouve une iconographie similaire dans une plaque en ivoire: C. GOLDSCHMIDT et K. WEITZMANN, *Byzantinische Elfenbeine*, vol. I, pl. 48, 67a, 68a.

426. Cette image correspond très précisément à un passage de la version éthiopienne du *Livre d'Enoch* (69.6), éd. STONE, 1994, p. 398-403: "Gadreel (en remplacement d'Azazel), this is the one who showed all the deadly blows to the sons of men, and he led astray (seduced) Eve, and he showed the weapons of death to the children of men, the shield and the breastplate and the sword for slaughter".

427. En renforcement des liens pressentis entre les Octateuques et une documentation paléochrétienne, on ne peut manquer de relever les étroites analogies entre l'épisode des vendanges de l'Octateuque Vat. gr. 747 et une image équivalente tardo-antique: voir E. GOODENOUGH, *Greco-roman symbols*, vol. 12, fig. 225.

doute possible de Canaan, fils de Cham, sur lequel s'abat la malédiction de Noé, bien qu'il n'ait pas, conformément aux légendes juives, participé à la scène de l'ivresse.

c. La Genèse de Vienne

Le cycle de la Chute illustré dans ce manuscrit, daté du VI^e siècle, présente des caractéristiques inédites, notamment dans la scène de l'expulsion du Paradis, qui ont été rapprochées des sources juives. La présence de la roue de feu, au fol. 1v pourrait être une illustration de la *Shekina*, lumière divine, qui est placée dans la littérature targumique en Gn 3, 23 entre les deux chérubins⁴²⁸. En outre, sur ce même folio, les deux protoplastes sont chassés du paradis accompagnés par une figure de taille légèrement supérieure, identifiée à la Torah par certains auteurs, à la Sagesse divine par d'autres⁴²⁹ [fig. 193]. Les noyés du déluge, fol. 2r, jetés pêle-mêle dans les flots, entourent l'arche hermétiquement close. Cette scène est la première du cycle consacré à Noé. Contrairement aux mosaïques de Saint-Marc, c'est l'épisode du sacrifice sur l'autel qui est directement associé à la sortie de l'arche, sur le folio suivant, arche dont les animaux sortent par paires. Noé est représenté affalé sur une table de pierre en train de trancher la gorge d'un bélier d'où s'échappe un filet de sang qui est recueilli dans une coupe dorée, selon un rituel d'immolation qui s'apparente étroitement à celui illustré à Bourges. Dans ce cas également, Noé officie seul. Derrière lui, les pattes liées, sont figurés dans le folio viennois deux autres quadrupèdes, peut-être un boeuf et un bélier, et un volatile. Sur le versant opposé, un autel aux ouvertures en plein cintre laisse échapper des flammes destinées à l'holocauste [fig. 194]. L'arc dans les nuées, signe de l'alliance établie entre Dieu, Noé et ses trois fils à l'exclusion de leurs femmes, se trouve sur le recto du feuillet suivant et fait donc face aux épisodes précités [fig. 195]. Cet arc n'est toutefois pas, comme nous l'avons déjà vu, directement associé au moment du sacrifice. La plantation de la vigne n'est pas illustrée et la narration placée au bas du folio 3v doit se lire selon un sens de lecture droite-gauche. Noé, qui fait face à ses trois fils, est placé sous un pied de vigne. Derrière Sem, Cham et Japhet se trouve un personnage de petite taille, vêtu d'une tunique blanche qui tient la main d'un des trois adultes [fig. 176]. Il s'agit, comme

428. Targum du Pseudo-Jonathan 3, 23 ; - K. SCHUBERT, "Wiener Genesis: Die illustrationen in der Wiener Genesis im Lichte der rabbinischen Tradition", *Kairos*, 25, 1983, p. 1-17. Voir également au sujet des sources juives: K. et U. SCHUBERT, "Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies in der Katakomben der Via Latina im Lichte der Jüdischen Tradition", *Kairos*, 16, 1974, p. 14-18 ; - E. REVEL, "La Genèse de Vienne: Contribution des textes rabbiniques à l'étude de la Genèse de Vienne", *Byzantion*, 42, 1972-1973, p. 115-130 ; - IDEM, "Contribution des textes rabbiniques à l'étude de la Genèse de Vienne", *Byzantion*, 42, 1972-1973, p. 598-601 et vol. 43, 1973, p. 504-505 ; - R. STICHEL, "Ausserkanonische Elemente in byzantinischen Illustrationen des Alten Testaments", *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 69, 1974, p. 159-181 ; - H. GERSTINGER, *Die Wiener Genesis*, Vienne, 1931. En ce qui concerne l'origine probable de ce manuscrit, Syrie ou Antioche, voir respectivement J et O. PÄCHT, "An Unknown Cycle of Illustrations of the Life of Joseph", *Cahiers Archéologiques*, 7, 1954, p. 35-49 et K. WEITZMANN, *The Cotton Genesis*, op. cit. (voir n. 397), p. 127.

429. Pour la Torah: O. MAZAL, *Wiener Genesis*, op. cit. (voir n. 403), vol. 1, p. 131 ; - K. SCHUBERT, op. cit. (voir n. 428), p. 2. Pour une interprétation de cette figure comme Sagesse divine, voir H. GERSTINGER, s.v. Buchmalerei, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 2, col. 771.

dans le Vat. gr 746, de Canaan, fils de Cham, qui sera maudit à la place de son père qui lui tient la main. Cham, qui a reçu la bénédiction de Dieu, ne peut donc, selon la tradition rabbinique que nous avons évoquée plus haut, être maudit⁴³⁰.

d. Le cas du Pentateuque d'Ashburnham

La place de ce manuscrit au sein des recensions est un peu particulière. Il est généralement traité à part dans les études consacrées à l'étude des sources juives dans les manuscrits et nous ne faillirons pas à cette règle⁴³¹. La présence de sources juives dans ce manuscrit est attestée dans le cycle de la chute, dans la représentation de la hutte de feuillages qui illustre, selon J. Gutmann, la pénitence d'Adam et Eve, suivie d'un double jeûne⁴³². D'autres sources juives sont décelables dans le cycle de Cain et Abel, dans l'évocation de l'irritation causée par l'intrusion d'un animal du troupeau d'Abel sur les terres labourées par son frère, d'une part, et dans l'évocation du meurtre d'autre part⁴³³. Le fol. 9r est entièrement consacré au déluge: l'arche, hermétiquement close, flotte sur les eaux où émergent çà et là des cadavres d'animaux et d'hommes de différentes tailles. Certains auteurs ont rapproché les deux personnages de grande taille des géants évoqués en Gn 6, 4, race issue de l'alliance des Fils de Dieu avec les filles des hommes⁴³⁴ [fig. 196]. La séquence des épisodes qui

430. L'absence de Canaan dans la scène de l'ivresse est remarquable: il ne s'agit donc pas ici d'une illustration du verset 36, 7 du *Midrash Bereshit Rabbah*, qui relate que c'est le fils de Cham qui aurait découvert la nudité de son grand-père, comme cela semble être le cas à Bourges: voir supra.

431. Voir par exemple P. PRIGENT, *op. cit.* (voir n. 424), p. 265-281. Pour l'étude du manuscrit, voir en particulier O. von GEBEHARDT, *The Ashburnham Pentateuch: The Miniatures of the Ashburnham Pentateuch*, London, 1883 ; - B. NARKISS, "Ashburnham Pentateuch: Toward a further Study of the Ashburnham Pentateuch (Pentateuque de Tours)", *Cahiers Archéologiques*, 19, 1969, p. 45-60 ; - IDEM, "Representational Art: The Jewish Realm: Representational Art", éd. K. WEITZMANN, *Age of Spirituality*, p. 366-371. Sur le lieu d'origine du Pentateuque, voir principalement O. von GEBEHARDT, *op. cit.* (supra), p. 9 ; - B. NARKISS, "Reconstruction of some of the original quires of the Ashburnham Pentateuch", *Cahiers Archéologiques*, 22, 1972, p. 21 ; - A. SPRINGLER, *Die Genesisbilder in der Kunst des frühen Mittelalters mit besonderer Rücksicht auf den Ashburnham Pentateuch*, Leipzig, 1884, p. 70 ; - J. STRZYGOWSKI, *Orient oder Rom? Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, Leipzig, 1901, p. 32-39 ; - F. RICKERT, *Ashburnham Pentateuch*, Bonn, 1987, p. 18-19, qui minimise l'impact des influences juives sur ce manuscrit.

432. J. GUTMANN, "The Ashburnham Pentateuch: The Jewish Origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures", *Jewish Quarterly Review*, 44, 1953, p. 64. Pour une réfutation de cette argumentation, voir P. PRIGENT, *op. cit.* (voir n. 431), p. 274.

433. H. L. HEMPEL, "Jüdische Traditionen in frühmittelalterlichen Miniaturen", *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters. Akten zum VII Internationalen Kongress für Frühmittelalterforschung*, 1958, p. 56. Voir en particulier *Midrash Tanhuma Bereshit* 13 ; - *Midrash Bereshit Rabbah*, 22, 7 ; - *Pirké de Rabbi Eliézer*, chap. 22 ; - *I Enoch*, 15-16 ; - *Jubilés*, chap. 5 ; ce motif est également connu par Augustin, *De civ. Dei*, 15, 23.

434. B.N.F., nouv. acq. lat. 2334. J. GUTMANN, "The Jewish Origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures", *op. cit.* (voir n. 432), p. 55 et suiv. ; H. L. HEMPEL, "Zur Probleme der Anfänge der A-T. illustration", dans *No Graven Images. Studies in Art and the Hebrew Bible*, New-York, 1971, p. 81-113 ; - IDEM, "Jüdische Traditionen in frühmittelalterlichen Miniaturen", *op. cit.* (voir n. 433), p. 347-361 ; - K. SCHUBERT, "Die Miniaturen des Ashburnham Pentateuch im Lichte der Rabbinischen Tradition", *Kairos*, 18, 1976, p. 191-212. Pour une correspondance de cette iconographie avec les Beatus, voir W. NEUSS, *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Buchmalerei*, Bonn, 1922, p. 59 et suiv. Pour les rapprochements avec les homélies de Grégoire de Nazianze, B.N.F., Paris grec 510, fol. 360r, voir H. L. OMONT,

suivent le déluge est, une fois encore, un bon exemple de disjonction narrative: l'arche est posée sur la terre ferme [fig. 197], le toit ouvert. Alors que les huit membres de la famille de Noé sont encore à l'intérieur, les animaux sont déjà sur la terre ferme. Des épisodes antécédents, tels que l'envoi dédoublé du corbeau et celui, unique, de la colombe, se déroulent encore à travers les trois fenêtres ouvertes de l'arche. A gauche de la composition, dans la partie inférieure, prend place le sacrifice de Noé accompagné par l'ensemble de sa famille. Trois coupes dorées posées sur l'autel, en direction desquelles Noé esquisse un geste de bénédiction, remplacent le traditionnel holocauste. Il n'est pas fait mention de l'alliance, symbolisée par un arc-en-ciel, établie entre Dieu et Noé.

B. Les illustrations des Bibles et des Haggadot Hebraïques

Les premières Bibles hébraïques conservées ne remontent pas en-deçà du XIII^e siècle, tout comme les autres illustrations bibliques présentes dans les *Haggadot*, manuscrits juifs renfermant le rituel cultuel de la Pâque juive. Ces Haggadot, qui contiennent, en plus du rituel pascal, des citations bibliques et des commentaires de rabbins de l'École talmudique, sont accompagnées d'images qui illustrent les préparatifs de la Pâque mais également d'images bibliques⁴³⁵. Un répertoire iconographique de ces *Haggadot* a été dressé par M. Metzger qui mentionne pour les scènes relatives aux dix premiers chapitres de la Genèse les manuscrits suivants⁴³⁶:

Hexaéméron: Haggada de Sarajevo, fol. Iv, 2r (Sarajevo, Musée national).

Création d'Adam: Ms Or. 2884, fol. 1v (Londres, British Library)

Adam nommant les animaux: Ms Add. 27210, fol. 2v (Londres, Brit. Lib.); Ms Or. 2884, fol. Iv (Londres, Brit. Lib.)

Le septième jour: Haggadah de Sarajevo, fol. 2r; Cod. Or. 28 de Darmstadt, fol. 9r

Création d'Eve: Ms Add. 27210, fol. 2v; Ms Or. 2884, fol. 2r; Hag. de Sarajevo, fol. 3v

Serpent qui parle à Eve: Ms Or. 2884, fol. 2r

Facsimilés des plus anciens manuscrits grecs en onciale et en minuscule de la Bibliothèque Nationale du IV^e au XIII^e siècle, Paris, 1882, planche LI.

435. Le problème d'un archétype juif antique comme source lointaine de ces illustrations séfarades et ashkenazes a été posé, en particulier par O. PÄCHT, "Ephraïmillustration, Haggadah und Wiener Genesis", dans *Festschrift für Karl M. Swoboda*, Vienne, 1959, p. 213-221: cet auteur tisse des connexions iconographiques pour les scènes du cycle de Joseph entre un prototype remontant à la haute antiquité et la Haggadah de Sarajevo, fol. 16r et celle dite "catalane" du British Museum, Or. Ms. 2884, fol. 9v. Voir également au sujet de la reconstitution d'un prototype juif illustré K. SCHUBERT, "Das Problem der Entstehung einer Jüdischen Kunst im Lichte der literarischen Quellen des Judentums", *Kairos*, 16, 1974, p. 1-13.

436. M. METZGER, *La Haggada enluminée, Etude iconographique et stylistique des manuscrits enluminés et décorés de la Haggada du XIII^e au XVI^e siècle*, Leiden 1973, p. 234-5; voir également B. NARKISS, A. COHEN et A. TCHERIKOVER, *Catalogue des manuscrits conservés en Grande-Bretagne*, 4 vols. G. SED-RAJNA, *Index of jewish art*, 4 vol, 1976-1988; - J. GUTMAN, *Hebrew manuscript painting*, New-York 1978.

Chute de l'homme: Ms Add. 27210, fol. 2v; Ms Or. 2884, fol. 2r; Hag. de Sarajevo, fol. 3v; Nuremberg I, fol. 18v et 27v; Nuremberg II, fol. 30v⁴³⁷.

Adam et Eve chassés du paradis: Ms Add. 27210, fol. 2v; Hag. de Sarajevo, fol. 3v

Travaux d'Adam et Eve: Hag. de Sarajevo, fol. 3v

Sacrifice de Cain et Abel: Ms Add. 27210, fol. 2v; Ms Or. 2884, fol. 2r; Hag. de Sarajevo, fol. 4r

Meurtre d'Abel: Ms Add. 27210, fol. 2v; Ms Or. 2884, fol. 2r; Hag. de Sarajevo, fol. 4r

Construction de l'arche par Noé: Ms Or. 2884, fol. 2v; Hag. de Sarajevo, fol. 4r

L'arche flottant sur les eaux: Hag. de Sarajevo, fol. 5v

Sortie de l'arche: Ms Add. 27210, fol. 2v; Ms Or. 2884, fol. 2v; Hag. de Sarajevo, fol. 5v

Noé plantant la vigne: Ms Add. 27210, fol. 3r; Ms Or. 2884, fol. 3r

Ivresse de Noé: Ms Add. 27210, fol. 3r; Ms Or. 2884, fol. 3r; Hag. de Sarajevo, fol. 6r

Une brève description nous permettra de relever les occurrences, au demeurant extrêmement rares, de "sources juives" au sein des enluminures de ces Haggadot illustrant les dix premiers chapitres du Livre de la Genèse. Nous débuterons cet exercice paradoxal par l'Hexaéméron de la Haggadah de Sarajevo, où l'oeuvre des six jours est accomplie par des rayons lumineux. Ces rayons divergent toutefois d'une vignette à l'autre: rayonnants au-dessus des eaux, ils évoquent l'esprit de Dieu; ils sont absents au premier jour et curieusement ascendants au quatrième jour, assigné à la création des astres⁴³⁸. Le septième jour a été diversement interprété par les chercheurs: comme image inhabituelle de la figure divine d'une part, puis, plus justement, comme un personnage pieux observant le Shabat. La création d'Eve advenue sans intervention divine, le cycle de la Tentation et de la chute se développent sur une pleine page, scindée en deux registres, et ne présentant pas de détail particulier si ce n'est la présence, déjà attestée dans un contexte hébraïque, du serpent dans l'épisode de la honte et des labeurs [fig. 200]. Les offrandes de Caïn et Abel suivies du fratricide occupent la partie supérieure du folio suivant, mais la superposition des offrandes rend la lecture difficile. Abel, les mains voilées, semble tenir un agneau ou un petit bélier alors que Caïn semble élever une coupe. L'ordre de construire l'arche qu'intime Noé à ses trois fils est illustré dans la partie inférieure de ce même folio. L'épisode du déluge illustre l'arche close, une colombe portant un rameau feuillu posée sur la fenêtre ouverte, puis par Noé sortant de l'arche, portant un petit bélier destiné à être immolé [fig. 201]. L'ivresse du patriarche, nu, reposant à côté du cep de vigne, est illustrée dans la partie supérieure du folio suivant. Sem et Japhet, qui portent la tunique, avancent à reculons alors que Cham désigne encore du doigt son père [fig. 202].

437. Jérusalem, Schocken Library, 1ère moitié du XVe siècle.

438. C. ROTH, *The Sarajevo Haggadah*, Beograd, Jugoslavija, 1963. Cette Haggadah, originaire d'Espagne, est la seule qui illustre une aussi vaste séquence du Pentateuque, au total 69 figures réparties sur 34 folios. Les feuillets intermédiaires sont restés blancs, tout comme par exemple les Bibles moralisées et le Psautier de saint Louis.

Les enluminures consacrées à la Genèse occupent des pleines pages, elles-mêmes divisées en quatre compartiments, dans la Haggada d'Or conservée à la British Library datée des années 1320, d'origine sépharade⁴³⁹. Adam nommant les animaux sert de préambule à la narration biblique: assis à gauche de la représentation, il désigne du doigt les animaux, quadrupèdes, serpents et volatiles qui se trouvent devant lui. Si nous avons pu penser, dans un premier temps que l'ange qui pointe son doigt en direction de la scène de la tentation, qui suit immédiatement la création d'Eve, pouvait être assimilé à l'Ange de la mort, une étude attentive du rôle de cet ange issu des nuées dans l'ensemble des illustrations génésiaques nous a convaincu du contraire. En effet, cet ange s'apparente étroitement aux autres figures angéliques destinées à substituer la figure divine. On retrouve par exemple un ange similaire, si ce n'est l'absence d'étoile et la terminaison des ailes, noires et non rouges, dans les reproches consécutifs au meurtre d'Abel par Cain et dans le sacrifice d'Isaac où sa présence est justifiée par les versets bibliques. Les offrandes de Caïn et Abel suivent immédiatement l'illustration de la Chute des protoplastes. Abel, les mains voilées, présente un bélier devant un autel en flammes, flammes qui semblent curieusement venir consumer la gerbe présentée par Cain qui se détourne. Ce trait iconographique particulier se retrouve à la fois chez Pierre le Vénérable, *Cain vero ipse sacrificium suum consumere igne debebat* et dans le *Sefer Hayashar*, traduit de l'hébreu en latin à la fin du XIIe siècle⁴⁴⁰. Caïn est encore représenté à gauche, appuyé sur le manche de la hache, instrument du meurtre, les restes sanguinolents de son frère encore à ses pieds. Il élève la tête vers l'ange qui, issu des nuées, pointe le doigt en direction du fratricide. La sortie de l'arche est illustrée dans la vignette suivante: quatre personnages, dont la femme de Noé, sont déjà à l'extérieur, accompagnés d'une série d'animaux parmi lesquels la vache rouge, l'âne et le bélier déjà présents dans la scène d'Adam nommant les animaux. Noé est penché vers la porte en plein cintre de l'arche afin d'en extraire deux agneaux, peut-être ceux destinés à être immolés. Une colombe tenant en son bec un rameau est posée sur le toit de l'arche. La scène de l'ivresse suit immédiatement la sortie de l'arche: Noé coupe des grappes de raisin à maturation avec un coutelas, avant de les déposer dans le panier posé à ses pieds. L'ivresse du patriarche est représentée à gauche, sans qu'il soit fait allusion à l'épisode de Noé buvant à la coupe. Deux de ses fils, Sem et Japhet, en l'absence de Cham, recouvrent leur père[fig. 202].

La Haggadah dite "catalane" nous permettra de conclure le bref survol des illustrations bibliques des Haggadot, avant d'aborder celles des Bibles proprement dites, dont les premières semblent toutefois être des transfuges, puisque ces vignettes ne sont pas textuellement citées dans le rituel de la Pâque. La Haggada catalane est conservée au British Museum, ms Or. 2884. La narration débute au fol. 1vo par la création d'Adam, exemple

439. Add. Ms. 27210, fol. 2v, b.B. NARKISS, *The Golden Haggadah*, London 1997. Cet auteur, cherchant à mettre en évidence l'influence chrétienne sur les illustrations de cette Haggada, l'a rapprochée de la Bible conservée à la Morgan Pierpont Library, ms 638, fol. IV, sans pour autant apporter d'éléments déterminants.

440. J. GENOT-BISMUTH, *Sefer Hayashar*, Centre de recherches sur la culture rabbinique, t. I et II, Paris, 1986.

unique dans les Haggadot: le protoplaste est flanqué de part et d'autre par trois anges. Trois d'entre eux semblent avoir un contact corporel direct avec Adam: le premier, à gauche, agenouillé, lui tient à la fois le bras et la main droite. L'ange qui le surmonte semble diriger un objet longiligne, ou des rayons en direction de sa bouche [fig. 166]. Le troisième enfin, à droite de la représentation, pose sa main gauche sur la tête du protoplaste. Derrière cet ange, repoussée contre le cadre de l'image, se trouve une quatrième figure aptère. L'inscription qui surmonte cette représentation biblique cite le verset de Gn 2, 7, relatif à l'insufflation divine. Mais cette image semble aller au-delà de l'évocation d'une "simple" insufflation: U. Schubert la relie à la tripartition anthropologique de l'Antiquité grecque qui relate la formation de l'homme à partir de la poussière recueillie des quatre coins du monde, l'acte d'animation et enfin seulement l'insufflation du souffle divin, don de vie⁴⁴¹. L'attouchement du bras d'Adam par le premier ange correspondrait à la formation, celui au niveau de la tête à l'acte d'animation, et enfin le geste de l'ange de droite à l'insufflation du souffle divin. Le quatrième personnage aptère, serait, toujours selon cet auteur, une illustration de l'âme sous les traits d'une psyché ailée, dont on aurait ici oublié les ailes, formule usuelle de l'art hellénistique, que le peintre n'aurait pas compris. Nous voudrions proposer d'assimiler plutôt cette figure à Sammaël, ange déchu lors de la création de l'homme à laquelle il s'opposa. De plus, la présence de six anges ne semble pas être due uniquement à un souci de symétrie compositionnelle, mais plutôt faire référence à cette hebdomade céleste, que l'on retrouve dans d'autres exemples, hebdomade que consulta Dieu lors de la création de l'homme mais également de la femme⁴⁴². La présence d'anges comme "exécutants" des ordres divins est un trait, nous l'avons vu, éminemment hébraïque, par exemple dans le Midrash Bereshit Rabbah, en 8, 3 et dans le Targum du pseudo-Jonathan en Gn 1, 26, tradition juive présente dans les sources exégétiques chrétiennes au XIIe siècle⁴⁴³.

Tout comme dans les deux Haggadot précédentes, la création d'Eve, la scène du péché originel et de la honte sont regroupées dans un même compartiment, au fol. 2v. Eve, les bras écartés, émerge sans assistance du flanc d'Adam endormi. L'épisode de la tentation se déroule toutefois, contrairement aux exemples précités, en deux phases: Eve tentée par le serpent d'une part et Eve donnant ce fruit à Adam qui l'accepte d'autre part. La construction de l'arche par un groupe de six charpentiers, sous les directives de Noé placé à gauche de la composition, occupe le fol. 2v. Le déluge n'est pas illustré. La sortie de l'arche suit immédiatement l'épisode de sa construction: Noé en proskynèse et sa femme sont placés à gauche de l'arche, en pendant de leurs trois fils à droite. Le patriarche assiste deux agneaux, selon un schéma identique à celui de la Haggadah d'Or [fig. 205]. Il n'y a aucune autre allusion au sacrifice et à l'alliance avec Dieu, absente également des autres

441. U. SCHUBERT, "Die Erschaffung Adams in einer spanischen Haggadah Handschrift des 14. Jahrhunderts (Br. Libr. Or. 2884) und ihre spätantike jüdische Bildervorlage", dans *Kairos*, vol. 18, 1976, p. 213-217, *op. cit.* (voir n. 296) ; - IDEM, "Eine Jüdische Vorlage für die Darstellung der Erschaffung des Menschen in der Sogenannten Cotton-Genesis Rezension?" dans *Atti del IX Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana*, Rome, 1978, vol. I, p. 433-449.

442. U. SCHUBERT, *op. cit.* (voir n. 441), p. 439, cite l'exemple d'un sarcophage du IVe siècle dans lequel la représentation tripartite de la création d'Eve est opérée simultanément par trois personnages.

443. voir *infra*, chap. IX c.

Haggadot, si l'on excepte Noé portant un agneau à la sortie de l'arche de Sarajevo. Même si l'on relève que dans ces trois exemples, ce sont des brebis ou des agneaux que Noé assiste, ces indices ne peuvent toutefois être incontestablement liés à l'épisode du sacrifice. L'ivresse qui suit, au fol. 3r, présente le seul exemple de Noé buvant à la coupe tenue à deux mains, après avoir recueilli avec un coutelas les grappes de vin directement sur un grand pied de vigne, qu'il dépose dans un panier ou un seau. L'ivresse proprement dite se déroule à gauche de la composition: Noé, nu, est couché sous un édifice. Deux de ses fils, Sem et Japhet, le regard détourné, le recouvrent d'un manteau [fig. 206].

Si nous abordons à présent l'étude des Bibles hébraïques, nous nous trouvons confrontés à un même phénomène. Une des plus anciennes Bibles hébraïques enluminées, originaire du nord de la France ne remonte pas en-deçà des années 1277-1278⁴⁴⁴. Nous nous limiterons donc, les miniatures illustrant l'Ancien Testament étant dans la plupart des cas regroupées sur des pleines-pages, à mentionner l'exemple de la Bible conservée à la Schoken Library de Jérusalem, composée de 46 médaillons. On ne décèle toutefois, comme dans d'autres manuscrits consultés, aucun motif d'origine haggadique dans les cinq premiers médaillons qui illustrent le péché originel, l'expulsion du paradis, le meurtre de Cain, l'arche de Noé voguant sur les eaux du déluge et enfin la plantation de la vigne⁴⁴⁵.

On peut noter, en conclusion de ce chapitre, que pour les scènes conservées qui relatent les dix premiers chapitres du Livre de la Genèse, on ne rencontre que peu d'allusions à des légendes juives, qu'elles soit extraites du Midrash ou du Talmud. Il faut toutefois faire une place à part dans ce contexte à la création d'Adam par l'hebdomade céleste de la Haggadah catalane, qui se réfère à l'interprétation juive du pluriel utilisé dans le verset biblique de Gn 1, 26, interprétation divergente au centre de la controverse judéo-chrétienne, les chrétiens lui opposant le dogme trinitaire. Nous y voyons également une allusion très précise à la chute de Sammaël, ange devenu aptère, allusion qui nous semble être confirmée par le nombre des anges présents.

C. Les Bibles moralisées

Au XIII^e siècle, les *tituli* ont pratiquement disparu. Si l'on s'en tient à la seule sculpture monumentale, le gothique est un désert épigraphique. Le vitrail n'est guère plus riche et ce n'est que dans certains manuscrits illustrés que des *tituli*, développés sous forme de légendes, accompagnent parfois les images. Dans cette catégorie de monuments, les Bibles moralisées occupent une place privilégiée, puisque presque toute la Bible s'y trouve illustrée

444. British Museum, Ms Add. 11639. Voir J. LEVEEN, *The Hebrew Bible in Art*, New-York, 1939, p.72.

445. British Museum, Add 11639, fol. 520b, qui illustre Adam à droite, Eve à gauche de l'arbre de la connaissance autour duquel s'enroule un serpent à tête d'enfant; le Ms Casanatense n. 283, où ce même serpent arbore une tête de femme. À ce sujet: R. GOTTHEIL, *Jewish Quarterly Review*, 17, 1905, p. 652. Voir encore München, Bayerische Staatsbibliothek, Cod. Hebr. 5.

deux fois, sous une forme littérale et tropologique. De plus, son élaboration sous les auspices royaux est à peu près contemporaine de l'élaboration du cycle du soubassement de Bourges. La singularité du cycle de Noé à Bourges, cycle contemporain, à quelques années près, des diverses recensions des Bibles moralisées exigeait que nous menions cette enquête, même si d'emblée nous n'avions guère espoir d'en dégager des rapprochements déterminants, ne serait-ce qu'en raison de leur approche diamétralement opposée du problème juif, qui accuse un caractère apparemment antisémite dans ces dernières⁴⁴⁶. Cette vérification était nécessaire et nous aura permis de rendre plus évidente encore l'extrême originalité, l'isolement du cycle du soubassement de la cathédrale Saint-Étienne.

Ces couples de médaillons, 2712, soit 5424 images pour une Bible moralisée complète en trois volumes, sont à chaque fois accompagnés d'un résumé ou d'une paraphrase biblique très libre et de gloses explicatives de longueur variable⁴⁴⁷. Pour qui s'intéresse aux relations entre texte et image, la Bible moralisée devrait donc être un terrain d'étude idéal puisque ces manuscrits, en raison de leurs particularités, ont exercé une influence certaine sur l'art de leur temps, en particulier dans les domaines de la vitrerie et de la sculpture monumentale, toujours dans un contexte royal. Ces médaillons offrent donc un large éventail iconographique, accompagné d'"explications" littérales ou allégoriques, contemporain au cycle du soubassement de Saint-Étienne de Bourges⁴⁴⁸. A. de Laborde a heureusement publié dans son intégralité la Bible en trois volumes dispersée⁴⁴⁹. Quant à la version française de Vienne, ÖNB cod. 2554, la plus courte et la plus ancienne des quatre, elle a fait l'objet d'une publication en facsimilé, accompagnée d'un volume de commentaire de R. Hausserr⁴⁵⁰.

446. Sur la question de la représentation des juifs dans les Bibles moralisées, voir en dernier lieu S. G. LIPTON, *Jews in the Commentary Text and Illustrations of the Early Thirteenth-Century Bibles moralisées*, Ph. D. diss. Yale University, 1991.

447. Voir, pour le cycle de la Genèse, de l'Hexaéméron au cycle de Noé, voir : "Quelques images de la Genèse, de l'Exode et du Lévitique dans la Bible moralisée française de Naples", en collaboration avec Y. CHRISTE, dans *Mélanges en l'honneur de Piotr SKUBISZEWSKI*, (Civilisation médiévale, 6), Poitiers, 1999, p. 49-61.

448. Malheureusement, deux des quatre Bibles Moralisées du premier tiers du XIII^e siècle sont toujours inédites: l'exemplaire latin de la Bibliothèque Nationale d'Autriche à Vienne, ÖNB, cod. 1179, dont Alexandre de Laborde n'a reproduit que quelques-uns des 246 folios conservés; et la Bible du Trésor de la cathédrale de Tolède, soeur jumelle pour ce qui concerne les images, de la Bible en trois volumes dispersée entre Oxford, Bodleian Library, MS Bodl. 270b, Paris BNF, ms lat. 11 560, et Londres, British Library, MS Harley 1526-1527. La Bible française de Paris, d'origine napolitaine, BNF, ms fr. 9561, est également inédite. On peut toutefois s'en faire une idée précise grâce aux images "marginales" des Heures de Rohan. Bien que tardive, cette Bible de Naples reflète vers 1350/1370, peut-être plus tôt, un monument clé de la rédaction A, si l'on s'en tient à la répartition de R. HAUSSERR.

449. Pour la bibliographie relative aux Bibles moralisées, voir supra n. 182.

450. Une nouvelle édition réduite du codex 2554 a été publiée en 1996, avec un nouveau commentaire de G. B. GUEST. Précédemment, ce même manuscrit avait été réétudié par H. W. STORCK, qui par la suite a lui-même publié un riche commentaire en accompagnement de l'édition en facsimilé du dernier cahier - soit huit folios- de la Bible de Tolède aujourd'hui conservé à New-York, Pierpont Morgan Library, MS M. 240. On peut y ajouter l'étude de J. Lowden, à paraître, qui propose de nouvelles voies d'investigations en relation avec ce type de manuscrits royaux, les plus riches qu'ait jamais produits le moyen-âge: J. LOWDEN, *The Making of the Bibles moralisées*, à paraître en juillet 2000.

a. Le cycle de Noé

Le cycle de Noé, avec son commentaire allégorique figuré, est réparti sur cinq paires de médaillons dans les Bibles moralisées en un seul volume, et étendu à sept dans celles en trois volumes. Dans la Bible Moralisée française de Naples, BNF, ms fr. 9561, fol.12vo-14ro, il est réduit à quatre couples de médaillons, l'ivresse de Noé et la malédiction de Cham ayant été regroupées au fol. 14ro. Comme nous le verrons, ce manuscrit napolitain est le reflet tardif d'une Bible de type A du milieu du XIII^e siècle où l'on saisit çà et là ce que l'on pourrait appeler des "affleurements" des Bibles B. Sur ce point, notre analyse ponctuelle recoupe celle de R. Haussherr. Les gloses françaises sont toutefois identiques dans la plupart des cas à celles de la Bible française de Vienne.

Dans tous les manuscrits des Bibles moralisées de type A, l'ordre de construire l'arche est absent; il n'est pas non plus fait mention de sa construction. Le premier épisode de la série met en scène l'arche flottant déjà sur les eaux, avec ses deux étages de cabines, celle du pont inférieur étant occupée par Noé, sa femme, ses fils et ses belles-filles. Seule l'arche de l'exemplaire latin, avec sa proue de drakkar se terminant en tête de dragon, possède trois étages de cabines, conformément au texte biblique (Gn 6, 16) [fig. 207]. Cette image est interprétée allégoriquement comme la salvation du Christ, de sa Mère et des saints dans l'Eglise: *Quod Noe salvavit se in archa precepto domini et filios suos et familias eorum significat christum qui salvavit se cum matre et cum omnibus suis sequacibus in ecclesia*⁴⁵¹. La transcription allégorique est différente dans l'exemplaire français de Vienne et l'exemplaire latin. Le Christ debout sous un dais est entouré de la Vierge et de trois autres disciples dans la version latine, mais d'un évêque et de moines dans la version française. Dans la Bible de Naples, la moralisation est à nouveau différente. Le Christ se tient devant un autel, comme un prêtre en train d'officier; il est suivi de quatre personnages, debout ou agenouillés, dont une femme. Trois d'entre eux, dont la femme, sont nimbés. Dans la glose française placée au-dessous, la mention de la mère du Christ, absente de l'image, a été expunctuée.

L'envoi du corbeau et des trois colombes (Gn 8, 6) est le sujet du second médaillon littéral. Le corbeau qui ne reviendra pas s'est déjà posé sur un cuissot de cheval qu'il déchire de son bec. Le commentaire allégorique de cet épisode est de tonalité tropologique et ecclésiastique: Noé incarne la figure du prélat qui envoie ses disciples porter au loin la bonne parole. Quant aux quatre oiseaux, ils symbolisent quatre types de moines que l'on a envoyé prêcher dans le monde. Les premiers, comme la colombe qui n'est pas revenue, sont ceux qui ont péri hors du cloître; les deuxièmes, comme la colombe qui n'avaient trouvé un endroit sec où se poser, sont ceux qui déçus par le monde sont retournés dans leur cloître; les troisièmes, à l'image du corbeau attaché à sa charogne, sont ceux qui sont restés

451. ÖNB 1179, fol. 6

prisonniers des plaisirs de ce monde. Quant aux quatrièmes, à la manière de la colombe qui a ramené le rameau d'olivier, ce sont ceux qui ont ramené dans leur cloître la lumière des âmes: *Per Noe prelatum quemcumque intellige mittentem discipulos suos ad predicandum. Per quatuor aves emissas quatuor genera monachorum ad predicandum emissorum accipe. Primi, ut columba, extra claustrum moriuntur. Secundi, ut secunda columba lutosi de seculo redeunt. Tertii, ut corvi, (caducis) insident. Quarti, ut columba, ramum lucem portant animarum.* La glose française des Bibles de Vienne et de Paris insiste sur les mauvais moines, qui tel le corbeau accroché au cadavre, sont asservis aux biens de ce monde, au point d'en oublier la parole de Dieu. L'illustration à signification tropologique plutôt que typologique les montre en train de boire, une bourse à la main. Dans la version française de Vienne, le mauvais moine est attablé, une coupe à la main, et reçoit une bourse d'un laïc. Dans ce même manuscrit, derrière trois moines qui conversent entre eux, un autre, à gauche, vient d'expirer. Son âme nue s'élève dans le ciel. Dans la version latine, le prélat est encore un évêque qui s'adresse à deux moines. Comme dans la version française, le premier tient une palme, le rameau d'olivier, dans sa main. Derrière l'évêque se trouvent un moine et un laïc, l'un et l'autre dotés d'une bourse. Le moine porte en outre une coupe à sa bouche. Le moine mourant a été omis dans la Bible de Naples et remplacé par une figure de moine ailé (sic) sortant à mi-corps de l'édicule au-devant duquel un autre moine, comme dans la version française, exerce sa prédication. Derrière lui, comme dans la version latine, on retrouve le laïc corrompé et le moine glouton.

La sortie de l'arche occupe le troisième médaillon littéral. Dans l'exemplaire latin, Noé et les siens en descendent seuls par une passerelle, visages et mains tendus vers la droite, les yeux tournés vers un buste divin [fig. 208]. Les animaux ne figurent plus dans l'arche. L'image est semblable dans l'exemplaire français de Vienne, mais ici les oiseaux s'envolent en tous sens dans le ciel. Alors que devant Noé et sa femme se dresse l'autel du sacrifice, des animaux sont encore entassés dans l'arche. Quant au buste divin de la version latine, il est remplacé au même endroit par un buste d'ange. Dans la Bible napolitaine de Paris, une chirophanie a remplacé le buste divin ou angélique des deux Bibles de Vienne. Noé n'est suivi que de sa femme et de l'un de ses fils. L'arche, comme dans la Bible latine, est vidée de toute créature, mais trois moutons paissent déjà aux pieds du patriarche. L'autel est surmonté d'un objet conique qui flotte dans l'espace⁴⁵². Dans ces trois manuscrits, la sortie de l'arche symbolise ceux qui, ayant foi en Dieu, sont préservés de tout péril à la fois sur terre et en mer. Après avoir été sauvés, ils rendent grâce à Dieu: *Post liberationem redeunt gracias domino.* Dans la Bible de Naples, le simple buste de Dieu des deux exemplaires de Vienne a été remplacé par la figure en pied du Christ.

Noé sous la treille est le sujet du quatrième médaillon littéral. Bien que le texte biblique placé en regard mentionne qu'après avoir bu de son vin il s'enivra, la Bible latine de Vienne ne montre que Noé palpant les ceps de sa vigne couverte de grappes à maturité, sans

425. fol. 13vo.

évoquer celui où le patriarche boit à la coupe, épisode également absent du vitrail de Chartres. Dans la version française, il boit à la coupe, ce qu'on voit aussi dans la Bible de Naples, fol. 14 ro.

La glose latine de Vienne insiste sur l'état d'ébriété de Noé en figure de la passion du Christ, mais l'image qui lui fait face n'a retenu que la figure du Christ debout devant un groupe de juifs. Sur la tête du premier d'entre eux qu'il a saisi par la main, il élève un objet triangulaire, une sorte de corne à onctions, qui ne s'apparente pas au chapeau conique des juifs. A leurs pieds pousse en biais un rameau feuillu: *Hoc quod Noe plantavit vineam de qua inebriatus fuit significat quod dominus plantavit judeos quorum vite inebriatus fuit in passione sua*. Nous avons déjà abordé cette étroite association entre la vigne et les juifs dans la littérature exégétique, association qui trouve ici une confirmation dans l'iconographie. On ajoutera à cela le groupe très particulier qui figure sous les pieds du Christ-Juge du portail principal de Notre-Dame d'Amiens, que nous avons déjà mentionné. À l'*Ecclesia*, assise à gauche, la tête refaite, est opposée à droite la Synagogue, la tête détournée, les yeux bandés. Entre ses jambes s'élève le tronc mince d'un arbre, malheureusement tronqué en son sommet, l'équivalent du cep de vigne dans son acception chrétienne, que le Christ a planté, qu'il a "arrosé", et qui fut la cause de sa mort.

La glose française s'exprime de la même manière, mais en face, dans le médaillon allégorique, le Christ dont on a bandé les yeux est conspué par quatre juifs. La Bible de Naples a retenu au-dessus d'une glose identique un chrétien qui voile la nudité du Christ dépouillé de ses vêtements par les juifs. Cette dérision du Christ à qui l'on fait boire une coupe de vinaigre sert ici d'allégorie typologique aussi bien à Noé buvant son vin qu'à l'épisode de l'ivresse où deux de ses fils voilent sa nudité, alors que le troisième s'en gausse.

C'est précisément ce dernier épisode que contient le cinquième médaillon du cycle de Noé dans les deux Bibles de Vienne. En illustration allégorique de cet épisode, l'exemplaire français reproduit une crucifixion; l'exemplaire latin, le Christ dont le vêtement est arraché par un juif, alors que derrière lui un chrétien tente de le vêtir en le recouvrant d'un manteau [fig. 208]. On reconnaît ici, dans la version latine, une image très proche de celle de la Bible de Naples. On ajoutera toutefois que dans la Bible française de Naples, à côté de figures qui se voilent la face, un personnage anonyme tente de recouvrir la nudité du Fils de Dieu d'un pan de son manteau, en face d'un juif qui lui arrache sa tunique et d'un second qui lui tend au bout d'une perche la coupe de vinaigre. Signalons aussitôt, par anticipation, que dans les Bibles en trois volumes, Noé buvant son vin est associé à un Christ aux outrages; l'ivresse à une Crucifixion. On remarquera ainsi que les Bibles moralisées attribuent aux juifs des actes impies perpétrés non par eux, mais par les soldats romains de Pilate.

La glose latine de Vienne est assez semblable à sa variante française: *Quod Noe ab uno filio deridetur et ab aliis tegitur significat iesum in passione a iudaico populo derisum et a*

cristianis onoratum ; Ce que li uns del freres le descour e li autre recourirent senefie les geus qui descourirent la honte iesuchrist e li crestien le recourirent. La glose française insiste davantage que la glose latine sur l'opposition entre les chrétiens et les juifs qui dénudent le Christ ou au contraire recouvrent sa nudité. C'est donc l'image allégorique de la version latine qui traduit le mieux la glose française.

On distinguera dans cette première version du cycle de Noé une première partie à tonalité morale et ecclésiale d'une seconde de caractère typologique, donc christologique, où l'opposition entre juifs et chrétiens est très fortement soulignée. Ceci tient à la nature volontairement "antisémite" des Bibles moralisées, dans l'image plus encore que dans les gloses.

Les Bibles jumelles en trois volumes, Oxford-Paris-Londres et Tolède, prolongent et accentuent cette orientation:

Le premier médaillon du fol. 9 illustre l'ordre de construire l'arche [fig. 209]. Derrière le patriarche armé d'une hache, deux charpentiers achèvent la construction du navire qui cette fois-ci possède trois ponts de cabines et une vraie porte latérale. Le commentaire est à dominante ecclésiale, ce que traduit assez bien l'image allégorique. Dans un édifice en partie crénelé, la cité céleste, le Christ en figure de Noé se tourne vers l'Ecclesia, figure de l'arche. Au-dessous, sous deux arcades, un moine en prières fait face à un congénère plongé dans la lecture d'un livre. À droite, un autre moine dépose un manteau sur un pauvre en chemise agenouillé devant lui. Dans la version d'Oxford, à peine modifiée par rapport à son modèle, un cistercien en blanc est opposé à un bénédictin noir non réformé: *Noe significat christum, archa ecclesiam; ligna levigata et imputribilia sanctos ab omni sorde mundatos et cum christo in perpetuum victuros. diverse mansiones diversos ordines vite significant. bitumen significat caritatem in omnibus firmam et veram in perpetuo observandam* (Tolède). À peu de chose près, la glose d'Oxford est identique. L'image aura donc réduit à la seule vie monastique les divers ordres de la société. *Caritas* est traduit par l'une des oeuvres de la charité: vêtir ceux qui sont nus.

La montée dans l'arche, sujet du second médaillon, débouche sur une image allégorique du Christ assis aux côtés de la Vierge et non plus de l'Ecclesia. Ils trônent ensemble sous une arcade trilobée, entourés de six apôtres. L'édifice dans lesquels ils siègent est l'Eglise: *noe significat christum, uxor eius beatam mariam; familia noe apostolos christi per sanctam ecclesiam a fluctibus huius seculi liberatos* (Tolède). Au mot près, la glose d'Oxford est identique. On notera dans l'image littérale que Noé et sa femme sont les derniers à monter dans l'arche où leurs enfants et les animaux ont déjà embarqué.

Le troisième médaillon littéral montre l'arche flottant sur les eaux, l'envoi du corbeau et le retour de la première colombe. Le corbeau qui n'est pas revenu dans l'arche est perché sur un pied humain dont il dévore la cheville. La glose adjacente est très longue, mais l'image

allégorique qui l'accompagne est d'une clarté limpide. Le corbeau retenu par la chair du cadavre est assimilé à un moine atablé avec une courtisane à qui il tend une bourse pour le prix de ses faveurs. Quant à la colombe, c'est un riche laïc en pénitent conduit par le Christ, en buste au-dessus de sa tête, vers un prêtre qui l'absout de ses péchés, de son attachement provisoire aux biens de ce monde. Deux types d'architectures distinguent le lieu du péché de celui de la repentance. À gauche, comme le stipule la glose, on voit une église, l'église céleste; à droite, une ville, la cité terrestre. La glose de Tolède, qui dépasse de sept lignes la bordure inférieure, est beaucoup plus longue que celle d'Oxford, identique mais écourtée, presque illisible en raison de l'accumulation des abréviations. Je ne reproduis que celle de Tolède: *Corvus significat prelatos qui post xl dies de archa egreditur: quia anima nigra peccatis postquam huius vite cursum consummavit ab ecclesia egreditur et non revertitur, quia in eternum ab unitate fidelium non reditura separatur. Quadraginta dies significant tempus penitentiae. Corvus igitur post xl dies emittitur, quando quis reprobus post iniunctam sibi penitentiam vel etiam per actam iterum peccans egreditur ab unitate bonorum. Non revertitur ad archam, quando persistens in peccato non redit per penitentiam.* C'est à cet endroit, au fol. 9vo, que s'arrête la glose d'Oxford. *Columba significat aliquem predestinatum qui aliquando peccare contingit et tunc ab archa, id est ecclesia egreditur. Sed redit quando per penitentiam revertitur et dominus manum auxilii et gratie ei porrigit et introducit in ecclesiam celestis ierusalem. Redit et nihil reportat. Hoc significat quod aliquis per confessionem rediens bonis operibus vacuus invenitur.* La fin de cette glose, curieusement absente de l'exemplaire d'Oxford, explique seule l'image de la pénitence du riche laïc dans l'un et l'autre manuscrit.

Sans que l'image adjacente s'en fasse l'écho, la glose transpose dans un registre eschatologique le départ définitif du corbeau. Ce temps de la pénitence, *tempus penitentiae*, les quarante jours après lesquels le corbeau est lâché, deviennent dans ce contexte les quarante années qui précéderont le Jugement, laps de temps durant lequel la terre déjà desséchée ne produira plus d'arc-en-ciel. En revanche, la colombe qui revient dépourvue totalement du produit des bonnes oeuvres est introduite par le Christ dans l'Eglise, c'est à dire la Jérusalem céleste, par son seul acte de pénitence.

Le retour de la seconde colombe et le départ de la troisième occupent le troisième médaillon littéral (fol. 10r) [fig. 210]. À la porte de l'arche ouverte sur son petit côté, près de sa proue, Noé élève ses mains en direction de l'oiseau qui revient au bercail avec son rameau d'olivier. Comme dans la voûte de Saint-Savin, la tête de dragon à la proue du navire est "vivante". Le monstre jette un regard gourmand sur le volatile: ici la colombe qui revient; à Saint-Savin, le corbeau qui s'éloigne. Le commentaire allégorique est à nouveau fort long. Dans la version d'Oxford, il s'est même substitué à la paraphrase biblique qui normalement aurait dû se trouver à cet endroit. Il ne s'agit pourtant ici que de la fin de la glose de Tolède du couple de médaillons précédents, ajoutée en repentir, amputée de trois lignes, et par conséquent placée au mauvais endroit.

La glose d'Oxford correspond cette fois à l'image du vol des deux dernières colombes. Elle complète celle qui aurait dû figurer au folio précédent. Nous ne reproduisons que celle de Tolède: *columba secundo emissa et semper rediens significat* (on reprend ici les propos relatifs à la première colombe) *quod quantumcumque peccat quis predestinatus tamen per penitentiam revertitur. Quod ramum olive reportat significat quod perfectam penitentiam agit et in operibus misericordie fructificat et pleno deo reconciliatur. Tertio exit et non revertitur et in hoc significat illum qui videns quod perfecte in seculo penitere non potest de facili, exiens mundum ad frugem melioris vite transit et ad seculum nunquam redit.* En dépit de ces explications alambiquées, surtout en ce qui concerne la dernière colombe, celle qui ne reviendra pas, la transcription allégorique illustrée est claire. La seconde colombe est un pénitent en caleçons que l'Ecclesia accueille à la porte de l'église, figure de l'arche. Quant à celle qui n'est pas revenue, qui est une figure de l'homme qui, sachant qu'il ne peut faire pénitence en ce monde, le quitte pour ne plus y revenir, c'est un moine, ou plutôt un ermite vivant au désert dans une grotte. On aura remarqué que la colombe qui n'est pas revenue n'est plus la figure des prédicateurs morts en mission, hors de leurs cloître, comme dans les Bibles A. C'est en revanche un moine, un anachorète qui a fui au désert, mort en quelque sorte pour le monde qui l'a définitivement abandonné. Dans la Bible latine de Vienne, la dernière colombe est pourtant dite "première": *est prima columba*, autre source de confusion pour le lecteur des Bibles moralisées.

La sortie de l'arche, sujet du cinquième médaillon littéral, est presque une reproduction de la même scène dans les Bibles A. Comme dans celle de Vienne en version latine, l'autel est absent. Le sens de la glose est également semblable: *Noe quem deus eripuit de tanto periculo significat omnes bonos christianos qui in firma fide perseverans (sic) quos deus ab omnibus periculis liberat propter fidei sue firmitatem* (Tolède)⁴⁵³. La transposition illustrée est fort intéressante. Ici, il n'est plus question que du péril de la mer. Le mat du drakkar est brisé, mais un évêque est là pour assurer son sauvetage avant qu'il ne s'échoue. Il a d'ailleurs saisi de sa main gauche la tête en forme de dragon qui orne sa proue. Ce n'est donc plus Dieu, en buste, qui intervient directement pour libérer les bons chrétiens du danger, mais un prélat. Dans la copie d'Oxford, on ne trouve plus de laïcs dans l'esquif, mais un moine et un clerc.

Noé buvant à la coupe, alors qu'en face de lui un jeune homme défonce ou sarcle le sol autour du pied de sa vigne, occupe le sixième médaillon littéral. Cette adjonction parasitaire d'un ouvrier agricole pourrait évoquer l'épisode de la plantation de la vigne, ceci sous une forme erratique. Comme dans les versions A, on est passé du sens moral et ecclésial au sens typologique habituel. Noé qui s'est enivré, c'est le Christ aux outrages, assis entre deux groupes de juifs, couronné d'épines, à qui l'on tend par dérision un roseau en guise de sceptre: *Noe qui plantavit vineam et bibit vinum et ex eo inebriatus est significat Iesum*

453. La glose est identique dans la version d'Oxford où *perseverans*, dans la version de Tolède, négligence d'un scribe écrivant sous la dictée, a été corrigé en *perseverant*.

Christum qui plantavit judeos et bibit penalitatem crucis quam ei intulyerunt (Tolède). La glose d'Oxford, un peu réduite, a supprimé *crucis* après *penalitem: et bibit penalitem eius*, sans doute pour mieux adapter la glose à son précédent figuré -l' image était en effet peinte avant que le texte ne soit écrit-, où il n'est pas question de croix ou de Crucifixion.

Le septième et dernier médaillon littéral sert de cadre à l'ivresse de Noé. Alors que Cham se rit de son père, ses deux frères le recouvrent d'un manteau. Une Crucifixion d'un genre particulier lui sert d'allégorie. À gauche, un juif arrache les vêtements du Christ, alors qu'un autre lui projette des crachats sur le visage. À droite, un dominicain tournant le dos au Christ s'adresse à un groupe de moines. Les Bibles du groupe B reproduisent donc ici, les allusions aux ordres mendiants en sus, une version allégorique assez proche de celle de l'exemplaire latin de Vienne. Ceci semble d'ailleurs être une règle plus générale: les Bibles en trois volumes, bien que reproduisant souvent les gloses de la Bible latine de Vienne, sont plus proches de la version illustrée française. La glose de Tolède s'apparente à une légende de l'image: *Cham qui patrem nudatum irrisit significat iudeos qui Christo quantum pudorem potuerunt intulerunt et eum in cruce maxime nudaverunt. Sed gentiles conversi ad fidem, avertentes se a malitia (eorum) "exponctué et tracé" judeorum operiunt improperium christi crucis gloriam predicantes*⁴⁵⁴.

Ce détour, qui nous éloigne du cycle berruyer, était néanmoins nécessaire car il nous a permis de relever dans ces Bibles, doublement illustrées et glosées, destinées au roi et à sa famille, une interprétation violemment antisémite de la geste de Noé. Or c'est une interprétation iconographique diamétralement opposée qui est développée à Bourges, dans un contexte qui pourrait être équivalent: l'insistance sur la prédication, sur le rôle de l'Eglise et du clergé, sur les implications eschatologiques de l'histoire de Noé. Cette différence de ton en ce qui concerne les juifs doit être soulignée, car c'est dans deux voies divergentes que se sont engagées les Bibles Moralisesées d'une part, le cycle du soubassement de la cathédrale de Bourges d'autre part. Autour de 1220-1230, ces deux ensembles se situent aux antipodes de l'exégèse vétero-testamentaire. L'une est systématiquement anti-juive, alors que l'autre accorde une grande importance à l' *hebraica veritas* et aux midrashin juifs.

b. Le cycle de la création et chute des protoplastes

La singularité du cycle de Bourges ressort également de la confrontation de quelques scènes de la création et de la chute de l'homme dans les Bibles moralisesées d'une part, sur les

454. Glose identique en Oxford, Bodl. Lib. MS Bodl. 270b.

ébrasements du portail du Jugement dernier d'autre part, comme autant de preuves tangibles de l'exacte situation des scènes au sein de la façade.

L'importance accordée à Bourges à la thématique végétale trouve un écho dans la représentation des arbres du paradis des Bibles moralisées, image habituellement exclue de la plupart des cycles illustrés du début de la Genèse. La plantation du verger, où Dieu mêle les bons arbres et les épines de la version A, annotation anormale avant l'épisode du péché, a été corrigée dans la version B en une illustration du paradis qu'arrose le fleuve qui se divise ensuite en quatre sources⁴⁵⁵. L'image des versions B est pourtant la même, à la seule différence qu'en face de Dieu légèrement penché vers la droite jaillit du sol couvert d'arbustes une masse d'eau divisée en quatre filets.

Dans la version A, les bons arbres sont les bons et leurs bonnes oeuvres. Ils sont couronnés dans la cité du paradis, une cité à enceinte crénelée, alors que les ronces sont les mauvais couronnés d'épines dans les délices de ce monde. La Bible française de Vienne juxtapose les deux groupes. Parmi les mauvais couronnés d'épines apparaît un juif. La Bible latine superpose en revanche ces deux groupes: dans la partie inférieure du médaillon, sous la barre crénelée qui limite la zone paradisiaque, les délices de ce monde sont figurés. La transposition figurée de la version B est de tonalité plus ecclésiale. L'Eglise, debout sous un dais, est entourée des quatre vertus cardinales, figures des quatre fleuves du paradis, comme déjà chez Ambroise de Milan dans son *De Paradiso*. Elles sont assises à ses côtés sous des arcades: *Quatuor capita fluvii paradisi significant quatuor maiores virtutes, scilicet prudentiam* (un phénix), *temperentiam* (un chameau), *fortitudinem* (un lion), *iustitiam* (une épée) *de quibus ecclesia adimpletur* (T, texte équivalent en Oxford où *adimpletur* est remplacé par *fecundatur*).

Dans les Bibles françaises et latines de Vienne, la création de l'homme au sixième jour est traduite par la naissance d'Eve, extraite du flanc d'Adam. Comme on le sait, cette anticipation de Gn 2, 21-22, en Gn 1, 26-27, est très fréquente. Il n'est pas sûr qu'elle soit attestée à Bourges, car au-dessus d'Adam endormi sur lequel se penche le créateur, les traces d'arrachement ne permettent pas de restituer le buste ou la tête de la femme. Généralement, cette image permet d'introduire sa traduction allégorique attendue, celle de la création de l'Ecclesia tirée du flanc du Christ expirant sur la croix: *Quod deus traxit evam de costa ade significat quod pater traxit de latere filii sanctam ecclesiam coronatam duodecim graciis* (ÖNB 1179, fol. 3vo, texte équivalent en ÖNB 2554). Dans la version latine de Vienne, Dieu saisit Eve de ses deux poignets et lui impose la main.

455. Cette présence d'épines au sein du verger rappelle le verset du *Periphyseon*, III, 24, PL 122, col.744, qui associe les épines à la subtile complexité des pensées divines, que l'homme doit cultiver. Mais elle pourrait également faire référence au contexte hérétique, à la présence du mal dès la création, selon une vision dualiste. Cependant plusieurs sources mentionnent la présence d'épines dès la création: c'est le cas de la glose ordinaire, col 74CD, qui cite Augustin et col. 95: *Spinæ antea erant, sed non ut laborem homini inferrent*. Ces deux hypothèses constituent l'ébauche d'une recherche que nous nous proposons d'effectuer.

Dans les Bibles en trois volumes, au fol. 5v, il est d'abord question de la seule création d'Adam, solution que l'on ne peut exclure à Bourges. Mais ici, en face de son créateur, Adam est assis au milieu des bêtes qui ont déjà été créés et sur lesquelles il exercera sa juridiction. L'interprétation allégorique est désormais purement ecclésiale: *Hoc significat quod illi qui habent similitudinem dei et sunt discretiores et sapientiores preesse debent aliis dignitate in ecclesia* (Tolède). *Bestie terre et homo facta (sic) sunt simul. Bestie sunt simplices, homo (sic) rationales et discreti, qui simul sunt in ecclesia. Rationales et discreti debent aliis precellere in ecclesia dignitate et dominio. Hoc dicitur fieri ad ymaginem et similitudinem dei, quia tales ymaginem preferunt dei quantum ad studia rationis; similitudinem quantum ad exercicia virtutis.* (Oxford). En face d'un évêque trônant autour d'un édicule, un prêtre, un diacre et un groupe de moines se tiennent respectueusement debout. Cette mise en évidence du prélat dans les Bibles moralisées pourrait éventuellement être rapprochée de la mise en exergue de la figure d'Ursin en prédicateur, en bon prélat prêchant la *devinitei*, au portail latéral sud.

La création d'Eve du second récit de la création introduit normalement dans les Bibles B, fol. 6r, celle de l'Ecclesia: *Hoc significat patrem qui filium suum dormire fecit in cruce et sanctam ecclesiam de latere suo traxit* (Tolède) [fig. 211]. *Somnus Ade mors christi, quam dominus dicitur immisisse quia patri placuit christum mori pro nobis, et de latere christi dormientis in cruce edificavit pater ecclesiam christi sponsam. Fluxerunt enim de latere Christi sanguis et aqua, quod sacramentum baptismi significatur* (Oxford).

Comme les Bibles en trois volumes, celle de Naples a dissocié les deux créations. En Gn 1, la création d'Adam est toutefois restée celle d'Eve, en dépit d'une image allégorique tout à fait comparable à celles des versions de Tolède et d'Oxford. En marge, on distingue toutefois l'Ecclesia sortant du flanc du Christ crucifié. La différence entre les deux variantes, l'évêque s'adressant à des moines des versions B, les différents ordres religieux en figures des divers animaux des versions A, est ambiguë, d'autant plus que la glose française de la Bible de Naples reproduit celle de la Bible française de Vienne. En liaison avec la seconde création d'Eve en Gn 2, au fol. 7vo, on ne retrouve plus l'image du Père auprès du Christ crucifié, mais la seule figure de l'Ecclesia accompagnée de trois fidèles agenouillés.

Dans les Bibles moralisées, la tentation et le péché sont confondus. Le serpent à tête humaine "déçoit" en même temps Adam et Eve qui, dans un même mouvement portent à leur bouche le fruit défendu. C'est du moins la version retenue dans Vienne français et latin: *Hic decepit serpens evam et adam per fructum quem dominus eis prohibuerat.* Les deux Bibles de Vienne traduisent cet épisode par une allégorie morale: deux couples du même sexe enlacés, entourés de démons. *Quod Adam et Eva fuerunt decepti preterientes mandatum domini instinctu diaboli significat illos qui pro voluptatibus corporum pretereunt mandatum domini et faciunt voluntatem diaboli et diabolus illaqueat eos per colla, per ora, per renes, per tybias et per pedes et intrudit (sic) eos in infernum..* Le péché, comme prélude

à la damnation infernale, est répété dans la Bible de Naples où seul un couple, un homme et une femme, sont enlacés par le cou et les reins par un démon cornu.

Sous une forme à peine différente, la même image est répétée dans les Bibles en trois volumes. Au-dessous du médaillon du péché, un couple est tiré en enfer par un démon qui a passé une corde autour du cou d'un homme tonsuré qu'attire à elle une courtisane. En face se trouve un idolâtre à qui un démon arrache la langue. Tant dans le manuscrit de Tolède que dans celui d'Oxford, rien dans la glose adjacente ne justifie cette addition. Dans les versions B, le rôle déterminant d'Eve dans le drame de la Chute est souligné. En écho du texte littéral, c'est la femme, la prostituée, l'alliée du démon qui fait basculer son amant en enfer. Cette idée est renforcée en face, car c'est dans la main d'une idole féminine que l'idolâtre saisit un objet rond, à l'image d'Eve proposant la pomme à Adam. Ce détail précis, et peut-être significatif, n'est lisible que dans l'exemplaire de Tolède [fig. 212]. La copie d'Oxford ne reproduit en effet qu'un idolâtre aux mains jointes, debout devant une statue qui pourrait être celle d'un simple démon [fig. 213]. C'est dans la version originale aussi que l'activité pernicieuse de la courtisane en figure d'Eve est le mieux exprimée. Les gloses correspondantes sont assez longues: *Adam et Eva qui per ammonitionem diaboli sunt decepti et transgressi sunt mandatum domini significat illos qui per concupiscentiam corporalem transgrediuntur mandatum domini et obediunt diabolice voluntati. tales remunerat diabolus et innectit per collum, per os, per renes, per pedes et tibiam et sic ligatos proicit in tenebras infernales* (Tolède), texte équivalent, à peine abrégé, en Oxford.

À Bourges, les ébrasements du portail du Jugement dernier et la tête des contreforts qui l'encadrent sont donc occupés par une séquence bien précise: celle de la création de l'homme/ de la femme et de sa chute, de l'apparition de Sammaël au meurtre accidentel de Caïn par Lamech, ces deux images faisant référence à des midrashim et à des textes apocryphes d'origine juive. Au-delà, les ébrasements des portails Saint-Étienne et Saint-Ursin servent de cadre au très long cycle de Noé. Cette disposition pourrait ne pas être accidentelle. Ainsi que nous venons de le voir, le cycle de la création de l'homme et de sa chute renvoie, dans les Bibles moralisées tout comme à Saint-Étienne de Bourges, presque systématiquement à la punition des impies en enfer; celui de Noé, en particulier dans ce qui a trait à l'arche, débouchant allégoriquement sur une exaltation de la prédication des bons prélats, thème qui a été mis en valeur dans le registre inférieur du tympan de Saint-Ursin. Tout comme à Bourges et dans les Bibles moralisées, c'est Noé en figure du bon prélat qui, par la construction de l'arche, prêche la pénitence, qui se trouve dans les voussures déjà citées du portail situé sur le flanc sud de la cathédrale Notre-Dame d'Amiens. Il n'est sans doute pas anodin que ce soit précisément dans les voussures de ce portail, dédié à saint Honoré, évêque et grand prédicateur, que prend place Noé construisant l'arche⁴⁵⁶.

456. Au sujet de Noé comme prédicateur, voir P. M. GUILLAUME, s.v. Noé, dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1981, p. 383-384. Voir également au sujet du portail Saint-Honoré A. KATZENELLENBOGEN, "Tympanum and Archivolts on the Portal of St Honoré at Amiens", dans *De Artibus Opuscula XL, Essays in Honor of E. Panofsky*, éd. M. MEISS, vol. 1, p. 280-283 et 286.

Nous ne pouvons toutefois pas clore ce chapitre consacré aux Bibles moralisées sans aborder quelques facettes de leur antijudaïsme et des renseignements d'ordre historique que l'on peut en extraire. Les échanges fréquents entre juifs et chrétiens ont suscité parfois de très vives réactions. Nous évoquerons la prise de position de Pierre de Blois évoquant l'inutilité de tels échanges dans le chapitre consacré à l'exégèse des XIIe et XIIIe siècles. B. Blumenkranz a, le premier, relevé un certain nombre d'allusions aux controverses judéo-chrétiennes dans les médaillons de la Bible moralisée d'Oxford-Paris-Londres, allusions absentes le plus souvent des moralisations⁴⁵⁷. Contrairement à Bourges où ils ne semblent pas être au nombre des damnés, les juifs sont très fréquemment seuls à pénétrer dans la gueule d'Enfer, alors que la glose adjacente ne mentionne que des *infideles*, fol. 46. Dans l'image destinée à illustrer le don que Dieu confère aux chrétiens, celui de la parole aisée et de la science pour vaincre les ennemis de la foi chrétienne, le miniaturiste a représenté, face à un moine prêchant, un groupe de juifs. Un même débat, cette fois arbitré par la Vierge ou l'*Ecclesia* se trouve au fol. 87. Mais les bons prélats se doivent aussi de réfuter les faux arguments des juifs, symbolisés au fol. 121b par un phylactère, allusion au rouleau de la Torah et un bouc accompagné du couteau du sacrifice.

Nous nous proposons encore d'étudier ces réactions telles qu'elles apparaissent dans deux autres exemples, probablement inédits: dans les feuillets conservés à Londres, de la Bible en trois volumes, la *Maiestas Domini* du fol. 120, en illustration de la louange sans repos d'Ap 4, 8, est commentée par un médaillon allégorique où l'on voit de part et d'autre du Christ debout sous une arcade, un livre ouvert dans la main, un prêtre élevant une hostie à gauche et deux juifs qui sacrifient des agneaux à droite [fig. 214]. La glose de Londres, adjacente au médaillon, a ajouté un commentaire absent dans la version jumelle de Tolède: après la phrase *illi qui docent fidem evangelii et tenent, debent in omnibus operibus suis Trinitatem amen dicere*, on trouve à Londres le commentaire suivant: *et a sacrificiis legis mosaice abstinere*. Cette adjonction parasitaire révèle de la part de son rédacteur, certains ont pensé à Guillaume d'Auvergne, une évidente irritation à l'égard de ces clercs qui recherchaient la compagnie des théologiens juifs. On retiendra néanmoins que la Bible moralisée en trois volumes, en dépit de cette adjonction perfide, est nettement moins antisémite que celle de Vienne dont l'exécution se situe dans les années 1220-1225, à l'extrême fin du règne de Philippe Auguste ou au début de celui de son fils Louis VIII.

Au fol. 238, dernier médaillon de la colonne de droite, l'Antéchrist qui trône en majesté sur la Bête, est flanqué de deux couples: à gauche, un vieillard avec une courtisane; à droite un clerc avec un juif qui semble lui servir de guide dans l'interprétation d'un texte. Les gloses, inscrites au bas de la page ne rendent compte que très approximativement de cette allégorie figurée: la femme est l'Antéchrist, *Femina significat Antichristum*, de même que ses fidèles qui mènent une délicieuse vie, *qui deliciose vivunt in hac vita*. La Bête est naturellement le

457. B. BLUMENKRANZ, *Le juif médiéval au regard de l'art chrétien*, Paris, 1966, p. 41-45.

diabole, *bestia significat diabolum*. Ainsi se trouve justifiée la présence du couple libidineux. En revanche, le couple adjacent, celui des deux intellectuels pervers, ne reçoit qu'une explication vague dans la mention des "sages ès sciences" de ce monde, *mundani in saeculari scientia sapientes*, ou, un peu plus loin, à propos de la coupe d'or de la Femme, dans une allusion au détournement du sens de l'Écriture: *Cyphus aureus, quem tenet, significat Scripturam, quam ad suum errorem favendum adducunt fraudulentè exponendo*. Comme on peut le constater, il n'est pas fait allusion dans ces gloses aux juifs. L'illustration allégorique est allée au-delà de sa glose. Ici, comme ailleurs, l'illustrateur s'en prend aux juifs, lesquels ne sont pourtant nommés que deux fois dans l'ensemble des gloses de l'Apocalypse, en Ap. 2, 9 et 6, 2. L'image de Vienne est toutefois fort intéressante car on y voit, en pendant du couple libidineux, un juif expliquant les Écritures à un clerc. Cette interprétation polémique n'a pas été retenue par la suite dans les Bibles de Tolède et d'Oxford-Paris-Londres. En face de l'Antéchrist assis sur la Bête, à droite, on ne voit qu'un groupe d'hérétiques écoutant son enseignement: *Poculum, scripturam hereticorum significat*.

Cet excursus nous aura permis de mettre en relief les affinités et les divergences qui rapprochent ou éloignent le cycle berruyer des médaillons des Bibles moralisées, et de mettre ainsi en lumière leur caractère didactique contrasté. Mais il nous aura également permis de consolider l'hypothèse d'une exacte collocation du cycle sur le soubassement. Le cycle de la chute placé en étroite relation avec le Jugement dernier évoque comme dans les Bibles moralisées la punition des impies en enfer. Quant au développement du cycle de Noé en figure du bon prélat il souligne le rôle de saint Étienne, fervent prédicateur et défenseur de l'unité des deux Alliances, et celui de saint Ursin, dont l'oeuvre de pastorale est illustrée au premier registre.

VII

GENÈSE ET JUGEMENT DERNIER

L'importance accordée au cycle de la Genèse sur la façade occidentale de Bourges est sans réel précédent dans l'art monumental, même s'il est fréquent aux XIII^e et XIV^e siècles que le début du premier livre de la Bible serve d'introduction au Jugement dernier, en général au soubassement d'un portail ou de la façade. À Saint-Étienne de Bourges, l'ampleur de cette séquence doit être soulignée, car elle couvrait vraisemblablement sur toute la longueur de la façade occidentale, du portail Saint-Guillaume au portail Saint-Ursin, illustrant les neuf premiers chapitres de la Genèse, de l'Hexaéméron au cycle de Noé⁴⁵⁸. Un bref survol des monuments gothiques où Genèse et Jugement dernier sont étroitement associés fera ressortir parfaitement la singularité du parti narratif développé sur le soubassement de Saint-Étienne de Bourges. Il nous permettra surtout d'étayer l'hypothèse d'un cycle vétero-testamentaire étendu à l'ensemble de la façade, à partir de l'extrémité septentrionale. En effet, même si certains des cycles retenus associent étroitement, selon un parallélisme typologique, des scènes extraites d'un répertoire vétero-testamentaire et d'autres extraites d'un répertoire néo-testamentaire, ils adoptent toujours une répartition rigoureusement symétrique.

A. Santa Maria la Major de Tudela

À Santa Maria de Tudela, au portail occidental daté du premier tiers du XIII^e siècle, un cycle de la Genèse orne les deux séries de huit chapiteaux qui surmontent les colonnes des ébrasements à ressauts, chaque chapiteau correspondant à la retombée des huit voussures qui encadrent un tympan consacré au Jugement dernier aujourd'hui disparu [fig. 215]⁴⁵⁹.

458. Des recherches plus approfondies concernant ce découpage biblique seraient nécessaires. Ceci permettrait de mieux cerner ce choix particulier, qui correspond à une exégèse connue dès Tertullien qui présente un premier commencement avec Adam, un second avec Noé et enfin un troisième, un recommencement final, avec l'avènement du Christ. La *Glossa Ordinaria* présente quant à elle la période de Adam à Noé comme le premier âge: *Homo enim cum primo nascitur in lucem, infantiam agit primam aetatem, quae tendit ab Adam usque ad Noe generationibus decem: diluvium quasi vespera hujus diei est, quia infantia nostra oblivionis diluvio deletur.* PL 113, col. 70D, 71A.

459. Pour Tudela: M. L. MELERO MONEO, *Escultura romànica y del primer gòtico de Tudela (Segunda mitad del siglo XII y primer cuarto del XIII)*, Tudela, 1997, en particulier p. 145-161. On peut ajouter également, pour l'Espagne, l'église Santiago

Ces chapiteaux développent une narration en deux séquences divergentes, des piedroits vers l'extérieur des portails: on trouve à gauche l'Hexaéméron qui s'étend sur cinq chapiteaux seulement, puis la création d'Eve, la Tentation ou le péché, et un épisode aujourd'hui disparu. Le premier jour est assimilé au *fiat lux* et à la seule création des anges, symbolisés par deux séraphins. Sur le second chapiteau, le Créateur est figuré deux fois, créant d'abord le firmament déjà doté des étoiles, de la lune et du soleil du quatrième jour, puis isolant la terre sèche des eaux supérieures et inférieures où déjà nagent les poissons du cinquième jour⁴⁶⁰. La création des végétaux, isolée sur le troisième chapiteau, est suivie sur le quatrième de celle des oiseaux et des quadrupèdes. On trouve ensuite, sur les deux chapiteaux qui ont subsisté, l'animation d'Adam et la création d'Eve en présence d'un ange, élément rare et significatif qui fait référence à des sources hébraïques et, par extension, à un des points de la controverse judéo-chrétienne concernant l'interprétation du pluriel du verset de Gn 1, 26⁴⁶¹. Le Logos-Créateur est toujours debout, barbu, la tête auréolée d'un nimbe crucifère.

Le choix des épisodes de cette première séquence a permis de situer l'expulsion du paradis à proximité immédiate de la porte de l'église, sur le premier chapiteau de l'ébrasement droit, selon un sens de lecture qui va de l'intérieur des ébrasements vers l'extérieur. Adam et Eve sont d'abord chassés par un ange, une feuille de figuier pour seul vêtement. Vêtus, ils sont ensuite représentés à leur labeur, Eve à sa quenouille, Adam défonçant le sol à la houe, surmonté par un ange issu des nuées qui les instruit. Suivent à droite l'offrande de Caïn et Abel, le meurtre d'Abel assommé par son frère d'un coup de mâchoire d'âne, détail d'origine anglo-saxonne, la présence de la voix du sang d'Abel, sous la forme d'un petit personnage nu, comme s'il s'agissait de son âme, s'élevant au-dessus de son cadavre⁴⁶². Suivent ensuite la malédiction de Caïn, sa mort accidentelle perpétrée par Lamech [fig. 216], l'entrée de Noé dans l'arche, accompagné d'animaux placés isolément et non par paires [fig. 217]. Le Christ en pied assiste à l'embarquement, esquissant un geste de bénédiction. Il est précédé de deux animaux peu conventionnels, qui s'apparentent à des griffons ou des chimères. Cette séquence génésiaque s'achève à l'extrémité extérieure de l'ébrasement méridional avec le sacrifice d'Abraham. Elle diffère donc de celle du soubassement de Bourges, puisqu'elle englobe dans son découpage la figure d'Abraham.

de Puente la Reina, où les cycles de la Création et de la Chute occupent la partie droite des voussures: R. CROZET, "Recherches sur la sculpture romane en Navarre et en Aragon", *Cahiers de civilisation médiévale*, 7, 1964, p. 330-332. Nous travaillons actuellement sur ce cycle dans le cadre d'un projet de trois ans financé par le Fonds national suisse de recherche scientifique, projet qui s'intitule "corpus des voussures du moyen-âge gothique".

460. On retrouve dans les mêmes années des superpositions analogues dans les médaillons de la Bible moralisée française de Vienne, ÖNB 2554, et probablement aussi dans le modèle de la Bible moralisée napolitaine de la B.N.F, ms 9561. Pour une étude plus approfondie de l'iconographie de ces médaillons, voir supra, chap.VI, B.

461. voir infra, chapitre VII B et chap. IX.

462. Pour les implications historiques de cette iconographie particulière, voir L. BRUGGER, "La voix du sang d'Abel comme réalité eschatologique du salut", *Arte Cristiana*, 42, 1994, p. 75-86.

B. Notre-Dame de Noyon

À la façade occidentale de la cathédrale Notre-Dame de Noyon, de quelques années postérieure à celle de Saint-Étienne de Bourges, le cycle de la Genèse se déroule sur le soubassement du portail du Jugement dernier, aujourd'hui disparu [fig. 19-20-21]. Il est inscrit dans deux fois quatre quadrilobes jointifs décorant le soubassement. L'ensemble de ces reliefs a été buché et arasé avec un soin méticuleux pendant la Révolution. Il en est d'ailleurs de même de la sculpture des tympans et des voussures. L'identification des scènes est ainsi malaisée, mais néanmoins sûre, surtout sur place, lorsque l'on peut bénéficier en fin de journée d'une lumière rasante. À gauche du portail central, en partant de l'extérieur vers l'intérieur des ébrasements- à l'inverse de Tudela - on reconnaît d'abord l'animation d'Adam, avec le Créateur debout, de profil, penché sur l'image de l'homme couché devant lui, puis la création d'Eve du flanc d'Adam assoupi. La création de l'homme et de la femme ont donc fait l'objet de deux représentations distinctes. La troisième scène était consacrée à l'introduction des protoplastes dans le paradis, à moins qu'il ne s'agisse de l'admonition divine. Dieu apparaît en effet en face de la silhouette des deux premiers représentants de l'humanité. Le péché originel concluait la séquence de l'ébrasement gauche, jouxtant les piedroits. À droite du portail central, la lecture se poursuit de l'intérieur vers l'extérieur des ébrasements: les premiers épisodes pourraient être, tout comme au soubassement de Saint-Étienne de Bourges et de Santa Maria la Major de Tudela, ceux de la honte après le péché et de l'expulsion du paradis, les protoplastes étant rejetés *ante fores ecclesiae*. On reconnaît ensuite les travaux d'Adam et Eve et enfin le sacrifice de Caïn et Abel. Le soubassement du portail latéral gauche était consacré pour sa part à l'évocation de scènes christologiques, on peut y reconnaître notamment le baptême du Christ. Le programme du soubassement du portail latéral droit se laisse plus difficilement circonscrire. Toutefois, les différents cycles qui composent le soubassement ne semblent pas entretenir une relation typologique.

C. Notre-Dame de Laon

Le parti de la façade occidentale de Notre-Dame de Laon où, au-dessus du portail sud consacré au Jugement, on trouve un cycle de l'Hexaéméron dans les voussures de la fenêtre haute, est ainsi comparable à celui du bras nord du transept de Notre-Dame de Reims. Le cycle de Notre-Dame de Laon se lit de gauche à droite [fig. 218]. Le Créateur est ici toujours assis. Il est d'abord représenté en train de méditer, de concevoir son oeuvre. Le premier jour, comme à Tudela, est résumé dans la seule création des chœurs angéliques, ici neuf petites têtes ordonnées dans un disque autour d'une dixième tête d'une taille légèrement supérieure. Selon le même schéma, le Créateur assis tenant un disque, on trouve ensuite la création du firmament, puis quatre claveaux modernes illustrant les troisième, quatrième, cinquième et sixième jours de la création. On peut penser que ces reliefs

reproduisent, du moins pour l'essentiel, les claveaux originaux déposés et remplacés sur l'ordre de Boeswildvald. Dans son célèbre dictionnaire s.v. Genèse, Viollet-le-Duc a reproduit indifféremment les claveaux originaux et les claveaux modernes⁴⁶³. À droite, la série des reliefs originaux reprend avec le repos au septième jour. Le Créateur, qui s'appuie sur un bâton en forme de tau, est assoupi, la tête affaissée. L'image du repos est ensuite commentée allégoriquement par une image de la Seconde Parousie, avec le Christ assis montrant ses plaies, en présence de deux ressuscités. Suit une image de la félicité des justes à l'aube du "huitième" jour. Ici, le Christ a pris sur ses genoux deux élus déjà couronnés qu'il entoure de ses bras. Cette même conception est développée dans les Bibles moralisées en un volume, Vienne ÖNB 2554 et 1179 et Paris, B.N.F, ms 9561, accompagnée de la glose suivante: il "accolé ses amis qant il a tot acompli"⁴⁶⁴.

D. Notre-Dame de Reims

La disposition est complètement différente à Reims, à la façade du bras nord du transept. Le cycle de la Genèse, confus et détaillé, a été reporté dans l'encadrement de la rose, la vitrerie de cette rose étant elle-même occupée par des scènes de la Genèse dont ne subsistent que quelques rares fragments originaux, par ailleurs très restaurés [fig. 219]. Le cycle rémois n'a pour sa part accordé aucune place à l'Hexaéméron. Celui-ci se trouvait en effet illustré dans la vitrerie de la rose, semble-t-il à son sommet. Le cycle sculpté se concentre donc sur la création de l'homme, sur sa chute, et sur la postérité d'Adam et Eve. L'encadrement de la rose comprend ainsi vingt-deux claveaux, onze à droite et onze à gauche, de part et d'autre des immenses figures en pied d'Adam et d'Eve, l'un et l'autre vêtus, aujourd'hui conservées *in situ* en l'état de copies. Le récit débute à l'est et se lit de bas en haut; il reprend à l'ouest où il se poursuit de bas en haut. Adam, les yeux clos, la tête légèrement penchée, est d'abord assis seul sur un monticule terreux. On le retrouve ensuite dans la même position, toujours assoupi, la tête tournée vers l'extérieur. Eve surgit de sa hanche gauche, toute droite, sous la forme d'une petite figure nue. Les troisième et quatrième claveaux illustrent, ou sont censés illustrer, l'admonition divine après l'introduction des deux protoplastes au paradis. Le créateur assis, un livre dans la main gauche, désigne du doigt Adam et Eve assis à ses pieds, l'un derrière l'autre, cachés par un rameau feuillu qu'ils désignent du doigt. Le rictus d'affliction qui déforme leur visage laisse toutefois supposer que ces deux claveaux ne sont pas à leur vraie place. Ils figuraient peut-être les reproches de Dieu après le péché. Au-dessus, Adam et Eve goûtent au fruit défendu; ils sont aussitôt expulsés nus du paradis par un ange qui les repousse vers l'extérieur de la rose. Adam en tunique courte défonçant le sol à la houe occupe le septième claveau, au-dessous d'Eve assise et travaillant à sa quenouille, jeune, dénudée jusqu'à la taille. Elle est

463. VIOLLET-LE DUC, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française*, Paris, 1875, t. 2, p. 5-8, fig. 7-15.

464. Glose de la version française de Vienne, ÖNB, codex 2554, fol. 1vo. À ce sujet, Y. CHRISTE, "Aux origines..", *op. cit.* (voir n. 172), 1991, p. 95.

surmontée de ses deux premiers fils, Abel en pasteur et Caïn en bûcheron en train d'abattre un arbre avec sa cognée. Sur le onzième et dernier claveau, le forgeron devant son enclume est très probablement Tubalcain, l'ancêtre des artisans du métal, l'arrière-arrière petit fils de Caïn.

À droite, l'identification des onze claveaux correspondants est plus malaisée: le récit reprend en bas avec les deux figures de Caïn et d'Abel offrant à Dieu une gerbe et un agneau. Sur le troisième claveau, Dieu, à nouveau assis, un livre à la main, agrée le sacrifice d'Abel placé juste au-dessous de lui. Le meurtre d'Abel occupe le quatrième claveau. Caïn brandit violemment son arme, apparemment un gourdin, et s'apprête à achever son frère déjà agenouillé devant lui. Au-dessus, un ange élève son âme dans ses deux mains voilées en direction d'une figure divine qui esquisse un geste de bénédiction, tout en tenant dans sa main gauche une petite sphère de la taille d'une pomme. Deux figures de "remplissage", deux prophètes tenant des phylactères et coiffés d'un bonnet juif, occupent les septième et huitième claveaux. Ils sont suivis par trois artisans, d'abord un homme en caleçon avec un fléau, en train de battre du blé, ensuite un boulanger ou un orfèvre devant un petit four sphérique, et enfin un potier plutôt qu'un second boulanger. Ce dernier personnage, qui fait donc face à Tubalcain, dépose sur un banc deux grosses galettes rondes. Il a les manches retroussées, les pieds nus -ce qui sied mal à un boulanger- et porte un long et lourd tablier. Ces dernières occupations ne sont pas mentionnées dans la liste des divers métiers et occupations exercés par les descendants de Caïn. Toutes ces sculptures ont été déposées et remplacées par des copies⁴⁶⁵.

E. Saint-Étienne d'Auxerre

Trois cycles, à première vue très disparates, tapissent les soubassements des trois portails occidentaux de la cathédrale d'Auxerre: au portail nord, le plus récent, la création du monde, le péché et la chute des protoplastes s'inscrivent dans des quadrilobes [fig. 220-221]. Les panneaux supérieurs sont surmontés à gauche par une archivolt en plein cintre, à droite par des frontons aigus dans lesquels se loge un trèfle. Le cycle génésiaque se développe sur deux registres, de droite à gauche. Il débute avec la création d'Adam, se poursuit avec la création d'Eve, l'admonition divine, le péché originel et la honte des protoplastes. Tout comme à Bourges, la scène de l'expulsion se trouve à droite de la porte, selon un sens de lecture qui va de l'intérieur de l'ébrasement droit vers l'extérieur, narration qui s'achève avec l'histoire de Noé, placé en conclusion du récit, après les offrandes de Caïn et Abel, le meurtre d'Abel, la malédiction de Caïn et finalement sa mort

465. Nous avons disposé pour étudier les originaux des photographies originales de l'Université de Marburg datant de la deuxième guerre mondiale ainsi que d'un lot de photographies de détails prises avant la dépose aimablement mis à disposition par le professeur P. Kurmann. Pour de plus amples informations, nous renvoyons à sa monographie, *La Façade de la cathédrale de Reims*, Lausanne, 1987, vol. II, fig. 566-578.

accidentelle provoquée par Lamech⁴⁶⁶. L'arche de Noé, scindée en deux par le montant qui sépare les panneaux, occupe deux compartiments: celui de gauche montre les animaux et les volatiles répartis sur deux niveaux, celui de droite les cinq occupants de l'arche. Celle-ci flotte déjà sur les eaux du déluge. Au portail central, portail destiné à recevoir un Jugement dernier réalisé postérieurement, se développe au nord un cycle très détaillé consacré à Joseph, qui fait pendant aux épisodes de la parabole de l'enfant prodigue. Au portail sud enfin, le soubassement est consacré à l'évocation de l'histoire de David et de Bethsabée en allégorie des sept arts libéraux entourant la Philosophie.

F. Notre-Dame de Rouen

A la cathédrale de Rouen, au portail des Libraires daté des années 1281-1290, c'est encore un cycle du début de la Genèse qui court au sommet des piliers biais servant de support aux statues des ébrasements [fig. 222-223]. Ce portail, peut-être inachevé, est consacré au Jugement dernier⁴⁶⁷. On trouve d'abord, à partir de la gauche et toujours selon le même schéma le Créateur assis, barbu, de profil, avec un disque tenu à deux mains où est inscrite de manière sommaire l'oeuvre des six jours. Le même motif est répété cinq fois, avant que n'intervienne une modification exceptionnelle liée à la création de l'homme au sixième jour. Ici, le créateur est vu de face, assis entre deux figures en pied. Sur le disque qui repose sur ses genoux, Adam se repose, assoupi à l'ombre d'un arbre. La création de l'homme est très singulière. Dieu, assis cette fois de face, avec sur son disque l'image d'Adam endormi, est entouré de deux personnages nimbés, barbues, sans ailes, debout de part et d'autre de son trône. Il ne s'agit donc pas d'une Trinité, mais peut-être simplement de deux anges barbues et dépourvus d'ailes assistant à la création de l'homme, selon une typologie attestée dès l'époque paléochrétienne. On retrouve le schéma des cinq premiers jours pour la création d'Eve. À l'intérieur du médaillon, Adam est endormi, et Eve sortant de son flanc, tirée par la main droite de Dieu. En huitième position est figuré le repos du septième jour. Le créateur est assis, rigoureusement de face. De la main droite, il esquisse un geste de bénédiction et élève de la gauche le disque du monde. Le cycle se poursuit avec l'introduction d'Adam et Eve au paradis. Dieu a saisi Adam par le poignet et l'entraîne derrière lui alors qu'Eve les bras croisés sur sa poitrine, élève son regard vers le ciel. La scène du péché est immédiatement consécutive à cet épisode, sans que soit illustrée l'admonition divine. Après les reproches, en onzième position, les protoplastes sont expulsés nus du paradis par l'entremise d'un ange qui brandit une épée. On retrouve ensuite la scène de la remise des tuniques de peau, liée à celle des instruments du travail. Dans le quadrilobe suivant, Eve est à sa quenouille, assise devant Adam bêchant. En

466. Pour ces reliefs, voir U. QUEDNAU, *op. cit.* (voir n. 127), p. 46-60 ; - F. NORDSTRÖM, *The Auxerre Reliefs*, Uppsala, 1974, et le compte-rendu de cet ouvrage par P. KURMANN, dans *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 41, 1978, p. 165-172.

467. Pour une description détaillée, voir H. KROHM, "Die Skulptur der Querhausfassaden an der Kathedrale von Rouen", *Aachener Kunstblätter*, 40, 1971, p. 40-153 ; voir également L. LEFRANÇOIS-PILLON, "Nouvelles études sur les portails du transept de la cathédrale de Rouen", *Revue de l'Art Chrétien*, 63, 1913, p. 283.

quinzième position est insérée la naissance de Caïn. Eve, étendue sur un lit, donne le sein à son fils, alors qu'à droite, au pied du lit, Adam tourne une bouillie dans un bol. Cette image familière précède une autre scène de genre, Eve au bain, à mi-corps dans un cuveau, avec un enfant dans ses bras. Une servante y verse l'eau qu'elle a puisé dans une chaudière. Les travaux de Caïn et de son épouse répètent sur le médaillon suivant ceux d'Adam et Eve. Alors que Caïn bêche le sol, sa femme file sa quenouille. Abel en pasteur, assis parmi ses moutons en face de sa femme qui elle aussi file, une branche feuillue dans sa main droite, occupe le dix-huitième médaillon. Le dix-neuvième est consacré à une image des premières semailles suivie, dans le médaillon suivant par une représentation des premières moissons. Le cycle s'achève sur l'offrande de Cain et d'Abel et le fratricide. Nous avons donc à Rouen au soubassement du portail des Libraires une séquence assez longue de vingt-deux épisodes illustrant les quatre premiers chapitres de la Genèse, de la Création du monde au meurtre d'Abel. L'oeuvre des six jours est traitée sans raccourcis. À chaque jour correspond un médaillon, le septième étant consacré au repos du septième jour. La création d'Eve, sur le même schéma que celui du quadrilobe de l'Hexaéméron, est dissociée de celle d'Adam. Sur ce point, l'ordre du récit biblique a été respecté. Comme à Santa Maria la Major de Tudela, Notre-Dame de Noyon et Bourges, l'expulsion du paradis, à proximité immédiate de la porte, sur la face latérale du premier pilier de l'ébrasement gauche, est en même temps une expulsion hors de l'église. Elle inaugure à cet endroit, au portail principal, les vicissitudes de l'homme après la chute et son temps de rédemption hors de l'Eglise⁴⁶⁸.

G. Saint-André de Wells

On se contentera d'un rapide survol du décor extrêmement complexe de la façade occidentale de la cathédrale Saint-André de Wells. Le Jugement dernier, qui pour l'essentiel date du XIV^e siècle, occupe le pignon et la galerie d'arcatures courant à sa base. C'est là que s'inscrit une résurrection des morts qui se prolonge sur toute la longueur de la façade. Le Christ montrant ses plaies trône entre deux séraphins. Il domine les douze apôtres, debout sous des arcades trilobées, tenant pour la plupart les instruments de leur martyre. Au-dessous, sous une autre arcature, se dressent les neuf choeurs angéliques, aujourd'hui très mutilés. Le cycle de la Genèse, à droite du portail central, en association avec un cycle christologique qui se développe à gauche, se loge à l'intérieur de profonds quadrilobes formant un bandeau continu sous la corniche du premier étage de la façade [fig. 224-225]⁴⁶⁹. Ceux-ci sont insérés aussi bien dans le mur de façade que sur les contreforts, plus précisément à l'angle de ceux-ci.

468. Le cycle du portail nord de Rouen, daté de l'extrême fin du XIII^e siècle, présente d'étroites analogies avec celui du soubassement du portail occidental de la cathédrale de Lyon. On ne dira que quelques mots pour l'instant de celui du porche de la Sainte-Chapelle de Paris, refait au XIX^e siècle, qui mériterait pourtant une étude particulière.

469. W. H. St. JOHN HOPE et W. R. LETHABY, "The Imagery and Sculptures on the West Front of Wells Cathedral Church", *Archeologia*, 59, 1904, p. 143-206, en particulier p. 153-155 pour le cycle de la Genèse.

Précédé par une figure de Moïse avec les Tables de la Loi, il débute à droite du portail central par l'animation d'Adam. Suivent la création d'Eve, à l'angle interne du contrefort, l'introduction des protoplastes au Paradis, sous l'aspect de l'admonition divine, à son angle intérieur gauche, et le péché à l'angle extérieur droit. On identifie ensuite la scène des reproches, puis, après un quadrilobe vide avec probablement l'expulsion, Adam et Eve à leur labeurs. Deux scènes mutilées précèdent l'épisode de Caïn tué par Lamech: le sacrifice de Caïn et d'Abel et le meurtre d'Abel. On reconnaît ensuite distinctement Noé en charpentier construisant l'arche et, autour du dernier contrefort, l'esquif peuplé d'animaux flottant sur les eaux, l'alliance entre Dieu et Noé et deux autres scènes d'identification malaisée où sont regroupés de nombreux personnages mutilés.

H. Sainte-Croix de Schwäbisch-Gmünd

C'est encore cette association entre un Jugement dernier et le début de la Genèse qui fut reprise vers 1360 au portail sud du chœur de Sainte-Croix de Schwäbisch-Gmünd. Ici, les reliefs de l'Hexaéméron d'une part, de la création de l'homme et de la chute d'autre part s'étagent sur les douze panneaux rectangulaires, six de chaque côté, qui recouvrent l'intrados de l'arche du porche. Les six jours de la création sont à droite, le cycle d'Adam et Eve à gauche. Le créateur est toujours debout, barbu et de profil. On retiendra plus particulièrement l'illustration du premier jour, une fois encore résumé dans son interprétation allégorique en création et séparation des anges. En face du créateur, tourné vers lui, sur deux rangs, sont agenouillés neuf anges, les mains jointes. En haut, à droite, une tête de face évoque Lucifer qui n'a pas encore trahi, mais qui s'apprête à le faire. Les reliefs inférieurs sont originaux, les reliefs supérieurs en revanche sont modernes.

À Santa Maria la Major de Tudela, comme à Bourges ou à Rouen, la Genèse introduit donc directement le Jugement dernier, sans que s'intercalent d'une manière ou d'une autre un cycle de la vie du Christ ou des épisodes de la Rédemption. C'est ce que l'on note aussi à Schwäbisch-Gmünd. Il en va différemment à Wells, où un cycle christologique, à gauche du portail principal, fait pendant à celui de la Genèse qui se déroule à droite. Au portail latéral de Schwäbisch-Gmünd, le Nouveau Testament est intégré au Jugement dernier du tympan, phénomène courant au XIV^e siècle, surtout dans les régions germaniques, ainsi qu'on peut le voir aux portails du porche de l'actuelle cathédrale de Fribourg-en-Brisgau ou de la façade ouest de Saint-Laurent de Nüremberg. En ce sens, le programme de Wells, avec son Jugement dernier sous-tendu par un double cycle de la Genèse et de la vie du Christ, pourrait être rapproché de quelques monuments italiens: Sant'Angelo in Formis, Ceri, San Giovanni a Porta latina, où le Jugement dernier du revers de la façade occidentale interrompt les cycles conjoints de la Genèse et de la vie du Christ qui se déroulent sur les murs de la nef, mais en suivant toujours un parallélisme typologique rigoureusement symétrique. La disposition respective de ces deux séquences narratives peut varier. Ainsi, à Sant'Angelo in Formis, le cycle de l'ancien Testament est rejeté dans les bas-côtés. À San

Giovanni a Porta latina, un siècle plus tard, des scènes de la Genèse, en particulier l'offrande de Cain et Abel, et le meurtre d'Abel, surmontent directement le Jugement dernier, Genèse et vie du Christ se superposant sur les murs de la nef. À cette série italienne, qui n'est pas exhaustive, on ajoutera le décor de Santa-Maria ad cryptas a Fossa, vers la fin du XIII^e siècle, et bien entendu celui de la coupole du baptistère de Florence antérieur de quelques années. Le Jugement dernier qui occupe ici trois des segments de l'octogone est dominé par une représentation des neuf choeurs angéliques et étroitement imbriqué dans un double cycle de la Genèse et de la vie du Christ, disposés l'un au-dessus de l'autre, chacun sur deux registres de part et d'autre de la vision de la fin des temps. Et c'est encore un parti différent qui fut mis en place au soubassement de la façade occidentale de la cathédrale d'Orvieto au début du XIV^e siècle. Les reliefs du contrefort extérieur nord font pendant à ceux du contrefort sud. Le début de la Genèse au nord, de la création de l'homme à Noé, est ainsi opposé symétriquement au Jugement dernier, au sud.

Bien que nous ayons relevé la présence de deux monuments, Saint-André de Wells et Notre-Dame de Noyon, qui allient au Jugement dernier selon un parallélisme typologique un cycle christologique et un cycle génésiaque, nous ne retiendrons pas cette solution pour le soubassement de Saint-Étienne de Bourges, contrairement à l'opinion de T. Bayard et A. Boinet⁴⁷⁰. En effet, la rigoureuse symétrie présente dans les différents cycles susmentionnés, qui nous semble être une composante fondamentale de ce système de représentation typologique, est absente à Bourges. La présence d'une scène appartenant au cycle de la Genèse sur la face antérieure du contrefort gauche du Jugement dernier semble exclure la présence d'un cycle christologique sur le versant septentrional de la façade, qui, pour répondre au critère de symétrie, devrait débiter contre la façade, sur l'ébrasement gauche du portail du Jugement. Nous opterons donc pour la présence, sur les ébrasements des portails de Saint-Guillaume et de la Vierge, d'un cycle étendu de l'Hexaéméron qui accorderait une large place à la chute des anges rebelles, argument sur lequel nous reviendrons dans le chapitre consacré à la reconstruction hypothétique de la trame narrative du soubassement.

Ce rapide survol permet de mieux faire ressortir la particularité du parti de Bourges. Même si cette expérience n'est pas à proprement parler originale, celle des ébrasements de Santa-Maria-la-Major de Tudela lui est en effet de peu antérieure, elle est unique pour ce qui touche à son développement. Le cycle de la Genèse, de l'Hexaméron à l'histoire de Noé, constitue ici au sens propre les assises, les fondements de l'ensemble des portails, du portail Saint-Guillaume au nord au portail Saint-Ursin au sud. Il est en outre l'écho sur la façade de la galerie de seize prophètes précédés de David, Moïse et Jean-Baptiste qui, dans les fenêtres hautes du choeur, au nord, fait pendant à la galerie apostolique, au sud.

470. T. BAYARD, "Thirteenth-Century Modifications", *op. cit.*(voir n. 131), p. 224.

VIII

RECONSTRUCTION HYPOTHÉTIQUE DE LA TRAME NARRATIVE DES ÉCOINÇONS DU SOUBASSEMENT

De ces écoinçons, dont le nombre total devait avoisiner 51, seuls 34 subsistent, répartis, nous l'avons vu, sur les ébrasements et les faces antérieures des contreforts des portails du Jugement, de Saint-Étienne et de Saint-Ursin. Ces 34 écoinçons, dont cinq ne sont pas originaux, sont généralement taillés en modules oscillant entre 1,55 m et 1,60 m, chaque élément comprenant un écoinçon entier flanqué de deux demi-écoinçons, c'est à dire l'équivalent de deux arcs. Les écoinçons qui viennent buter contre les montants du portail sont composés pour la majorité d'un module d'une arcature et demie variant entre 1,40 m et 1,10 m. Si à Paris, au portail du Couronnement de la Vierge, la liaison se fait sur le côté longitudinal vertical de l'écoinçon, à Bourges, il s'opère curieusement à mi-arc, chaque retombée étant soumise soit à un surbaissement afin d'en améliorer l'adaptation, soit à un allongement ou encore un surélévement comme par exemple à l'ébrasement méridional du portail du Jugement, dans la scène de la honte subséquente au péché, où l'arc est interrompu avant sa flèche, réduisant ainsi sa portée [fig. 226-227-228-229-230].

La reconstruction hypothétique de la trame narrative du soubassement se heurte à plusieurs difficultés. Dans un premier temps, les ruptures de la maçonnerie ne coïncident pas toujours avec un changement de scène: le premier module lapidaire de l'ébrasement gauche du portail du Jugement, le Créateur entouré par six anges, en est un premier exemple [fig. 77-78]. Nous nous trouvons ici confrontés à une scène iconographiquement "homogène", alors que l'on relève au sein de ce module une rupture de la maçonnerie qui conduit à un raccourcissement de l'évasement de l'arcature centrale, rupture qui se poursuit au niveau de la frise où deux feuilles se superposent. Dans un sens opposé, le module appliqué sur le contrefort de l'extrémité méridionale de la façade, qui illustre l'Alliance avec Dieu et Noé buvant à la coupe, offre une "homogénéité" lapidaire contredite par la cohérence de la trame narrative qui nécessiterait un réaménagement iconographique. En effet, sur l'ébrasement méridional du portail Saint-Ursin, seule la scène de l'ivresse est présente, alors que son préambule logique, Noé buvant à la coupe, se trouve sur la face antérieure du contrefort, en conclusion du cycle. C'est cette même situation que nous retrouvons à San Pedro de Vitoria, où la représentation de l'arche de Noé précède le meurtre de Cain par Lamech au sein d'un module lapidaire pourtant homogène [fig. 38]. Des exemples de disjonctions narratives auxquelles sont liées des ruptures de la maçonnerie sont également

attestés, comme le démontre le dernier écoinçon de l'ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, où un serpent-dragon réchappé du cycle de la Chute suit les noyés du déluge [fig. 116].

Cohérence ou disjonction narrative, homogénéité ou rupture de la maçonnerie, tels sont les critères qui, associés, nous permettrons de tenter une reconstruction de la trame narrative du soubassement de Bourges. Nous allons dans un premier temps exposer la reconstitution de T. Bayard, énoncée dans sa thèse et développée dans son article sur les modifications intervenues à la façade de Saint-Étienne de Bourges. Cet auteur explique les irrégularités de la trame narrative par les réaménagements de la façade lors de l'adoption d'un nouveau parti architectural dans la seconde phase des travaux: élargissement de l'ouverture des ébrasements, adjonction de deux rouleaux d'archivoltes pour le portail central et d'un rouleau pour les portails latéraux. Elle s'appuie, pour étayer sa démonstration, sur la disparité dans la taille des baldaquins qui surmontent les statues d'ébrasement, sur des différences de style qu'elle décèle entre une première et une deuxième phase, sur l'inadaptation du tympan du portail Saint-Étienne qui ne s'insère pas dans l'arc formé par les archivoltes et enfin sur l'incohérence du discours narratif des scènes qui ornent le soubassement⁴⁷¹. En ce qui concerne les baldaquins, il est curieux de constater que pour le portail central notamment, les baldaquins présentent tous, sauf deux qui peuvent être considérés comme paires, des différences de grandeur, différences que l'on retrouve au sein d'un même portail dans d'autres monuments, comme par exemple à Saint Pierre de Poitiers. On ne peut donc y déceler des additions qui correspondraient à un élargissement équivalent à deux rouleaux d'archivoltes. De plus, l'adjonction de deux voussures aurait probablement permis à l'architecte d'éviter d'entailler les contreforts en projetant les ébrasements en avant. Quant à l'inadéquation verticale entre voussures, baldaquins ou dais triangulaires, statues d'ébrasements et arcatures du soubassement, on a démontré plus haut qu'elle était très souvent de mise dans les monuments de la "descendance" de Saint-Étienne, notamment à Saint-Pierre de Poitiers mais surtout à la cathédrale de Burgos.

Pour ce qui touche à l'incohérence du discours narratif du soubassement, T. Bayard s'en accomode ainsi: "some scenes are missing, and the order of the ones that remain is confused. Some of the episodes, such as the creation of Angels and the Flood, are given several spandrels. But the Creation of Adam, an essential part of the story, is missing and the Creation of Eve immediately follows the Creation of the Angels"⁴⁷². Sur la base de ces présupposés, elle propose la reconstruction suivante: le cycle débiterait à l'extrémité septentrionale de la façade par l'homme au dragon, qu'elle place indifféremment en début

471. Nous n'adhérerons donc pas à la thèse de T. Bayard qui dissocie les deux styles en attribuant le tympan et les baldaquins du portail de Saint-Ursin, le tympan du portail de Saint-Étienne ainsi que celui qui orne le portail de la Vierge à un premier atelier oeuvrant dans les années 1230. Le tympan du Jugement dernier, une large partie des voussures des trois portails subsistants seraient attribués à deux ateliers différents ayant travaillé dans les années 1240: "The Michael Master" et "The Judgment archivolt Master": T. BAYARD, *op. cit.* (voir n. 170), 1968, p. 107. Nous avons tenté de démontrer dans un précédent article la coexistence de deux styles, de deux ateliers oeuvrant concurremment sur le chantier, le premier privilégiant un style tubulaire et hiératique et le second le nouveau style "dur" à plis cassés et en cuvettes, voir supra note 50, p. 67-72.

472. T. BAYARD, *op. cit.* (supra), 1976, schéma 2, p. 162.

ou en fin de cycle en raison de son caractère purement symbolique. Cette scène, située sur la face antérieure du contrefort aurait été complétée par la création des anges sur l'ébrasement gauche du portail de Saint-Guillaume. Elle fait suivre ces deux épisodes par deux séquences, aujourd'hui manquantes, parmi lesquelles figurait la création d'Adam. A la fin de l'ébrasement droit du même portail, elle place la création d'Eve, l'admonition divine et la tentation d'Eve par le serpent. La largeur du contrefort ne permettant pas de faire suivre directement la tentation d'Eve par le péché originel, elle suggère qu'une scène non déterminée, probablement en relation avec le jardin paradisiaque, avait pris place sur la face antérieure du contrefort intermédiaire. L'ébrasement septentrional du portail de la Vierge aurait illustré les épisodes du péché originel sur un module lapidaire entier, suivi de deux scènes manquantes. L'ébrasement méridional, intégralement conservé, aurait représenté la honte, les reproches, l'expulsion et les labeurs des proptoplastes, suivis sur le contrefort par le cycle de Caïn et Abel, et sur l'ébrasement suivant par les épisodes de Lamech tuant Caïn, la construction et l'entrée dans l'arche. L'ébrasement droit du portail du Jugement aurait illustré la longue séquence consacrée aux noyés du déluge et le lâcher de la colombe. Les épisodes ornant la face du contrefort intermédiaire, aujourd'hui disparus, auraient précédé une ultime représentation des noyés et la sortie de l'arche. Le cycle des vendanges aurait débuté à l'extrémité de l'ébrasement droit du portail dédié à saint Étienne. Le déplacement sur le contrefort intermédiaire entre le portail de Saint-Étienne et celui de Saint-Ursin du module lapidaire actuellement situé à l'extrémité méridionale de la façade et qui illustre l'alliance avec Dieu et Noé buvant à la coupe permettrait de faire suivre cette séquence par l'ivresse du patriarche et la malédiction de Cham. Une scène, aujourd'hui perdue, concluerait le cycle vétéro-testamentaire développé sur l'ensemble du soubassement de la façade.

Cette reconstruction qui englobe l'ensemble du soubassement se heurte à une première objection: la scène symbolique de l'homme aux dragons et la création des anges qui débute la narration à l'extrémité septentrionale de la façade, ainsi que les écoinçons situés sur les deux portails latéraux auraient dû théoriquement être détruits lors de l'écroulement de la tour en 1506. T. Bayard explique la disposition actuelle des scènes, réparties sur les trois portails subsistants, par une volonté délibérée d'y répartir lors du montage définitif des portails, vers 1250, toutes les scènes relatives à la Genèse, c'est à dire les écoinçons déjà sculptés par le premier atelier, qui auraient ainsi reçu une collocation différente de celle pour laquelle ils avaient originellement été sculptés. En effet, les ébrasements de ces portails ayant été considérablement modifiés par l'adoption d'un nouveau parti architectural, seuls les écoinçons prévus pour le premier projet de façade auraient été sculptés et se seraient dès lors trouvés en nombre insuffisant pour couvrir toute la largeur de la façade. Le soubassement des deux portails latéraux, celui dédié à saint Guillaume et celui dédié à la Vierge, restés vacants, auraient ainsi été dotés d'un cycle christologique, détruit et reconstruit au début du XVI^e siècle.

Si cette inadéquation est bien tributaire d'un changement de parti destiné à ouvrir les ébrasements en vue de restreindre les faces antérieures des contreforts et d'unifier ainsi la

zone des portails, sur le modèle rémois de Saint-Nicaise, des mensurations sur place nous ont permis de limiter l'impact de ces transformations. Parallèlement, des investigations d'ordre iconographique nous ont autorisés, nous l'avons vu, à réduire le nombre des incohérences et des inversions iconographiques initialement supposées. Si nous comparons la maquette I [Fig. 231] qui correspond aux arcatures actuelles et la maquette [Fig. 232] qui correspond au tracé initial si l'on conserve l'angle des contreforts au niveau du gâble, on obtient des modifications très atténuées. Nous pensons en effet que le rétrécissement de la face des contreforts, obtenu par la modification des angles des ébrasements qui les entaillent largement, a provoqué un déplacement et une scission des modules qui ne trouvaient plus leur place sur les contreforts. Ces modules devaient être formés d'un module lapidaire flanqué d'un demi module, c'est à dire l'équivalent de trois arcs: le réaménagement, ou plutôt le déplacement des demi-modules de la face des contreforts vers l'intérieur des ébrasements, dont la longueur s'était accrue, a provoqué un "jeu" que nous avons évalué à 0,15 m, qui s'est répercuté sur les arcatures de jonction avec les piedroits. À Bourges, nous l'avons vu, les décalages entre les voussures, les statues d'ébrasement et les arcatures du soubassement se développent toujours en se creusant de la tête des contreforts vers les piedroits, le point de jonction final étant situé contre la façade. En partant du portail du Jugement, nous avons mesuré, en suivant approximativement l'angle des contreforts au-dessus des portails, angle qui correspond au projet initial, un élargissement de la face des contreforts de 1,58 m à 2,50 m, et une diminution subséquente de la longueur de l'ébrasement méridional de 4,10 m à 3,52 m, c'est à dire un rétrécissement du contrefort d'environ deux fois 0,45 m, pour un allongement de l'ébrasement oscillant entre 0,50 et 0,60 m. Cette légère différence suffirait donc à expliquer les étirements et les raccourcissements auxquels furent soumis les arcs destinés à se rattacher aux piedroits: le module retranché du contrefort n'étant pas de dimensions exactement équivalentes à l'allongement de l'ébrasement, des aménagements ont été nécessaires pour faire aboutir les arcs des modules décalés contre les piedroits [fig. 226-230].

La largeur du dernier module, sur la face du contrefort situé à l'extrémité méridionale, qui est d'environ 2 m soulève un certain nombre de questions, comme l'avait déjà souligné T. Bayard. Elle propose de permuter les modules des deux contreforts de l'extrémité méridionale, afin que Noé buvant à la coupe précède la scène de l'ivresse, et place un module dont le sujet n'est pas précisé en conclusion du cycle. Mais quel que soit le découpage proposé, la plantation de la vigne par Noé est immédiatement suivie par le patriarche buvant à la coupe, sans que puisse s'insérer le cycle consacré aux vendanges, auxquelles participent les fils de Noé. De plus, les arcs, de plus grandes dimensions, ne peuvent que s'appliquer sur la face antérieure d'un contrefort, sous peine de perturber le rythme des ouvertures créé par leur succession. Si nous suivons notre hypothèse d'un simple décalage des modules, suivant une trame narrative précise, cette permutation entre les deux contreforts latéraux se révèle impossible. La disparition du contrefort de l'extrémité septentrionale de la façade nous prive d'un élément de référence, mais nous pensons que cette arcature plus large était destinée à orner la face antérieure des deux contreforts latéraux. De plus, l'inversion proposée par T. Bayard ne permet pas de résoudre toutes les

incohérences iconographiques puisque le cycle des vendanges par Noé et ses fils suit inévitablement celui de Noé buvant à la coupe.

Les ébrasements du portail nord de San Pedro de Vitoria, qui présentent le même découpage en modules lapidaires de deux arcs que l'exemple berruyer, apportent une preuve supplémentaire de la présence d'un cycle de l'Hexaéméron à Bourges, et donc de l'approximative justesse de la position des scènes du soubassement. En effet, deux modules lapidaires, c'est à dire l'équivalent de deux fois deux arcs, ornent les ébrasements de ce portail, reproduisant un cycle de la Genèse qui offre d'étroites analogies structurelles et iconographiques avec Saint-Étienne de Bourges [fig. 233-234]. On ne sait rien du tympan original, aujourd'hui disparu. Le cycle de Vitoria débute à l'extrémité extérieure de l'ébrasement gauche du portail par un épisode de l'Hexaéméron: le Créateur, au nimbe crucifère, est placé devant une série d'étoiles stylisées, à six, cinq, quatre, trois et enfin deux branches, avant de n'être plus représentées que sous la forme d'un point [fig. 235]. Face à ce firmament particulier, on trouve, sous des ondulations destinées probablement à évoquer la voûte céleste, deux cercles: à droite, au-dessus, le soleil, visage masculin de profil, les cheveux de matière ignée; à gauche, au-dessous, un segment de lune dont le profil semble être surmonté d'un chapeau conique. On ne peut se prononcer sur la signification exacte de cette scène, peut-être l'oeuvre du quatrième jour assigné à la création des luminaires. Mais cette interprétation est fragilisée si on compare notre écoinçon au chapiteau de l'ébrasement gauche de Santa Maria la Major de Tudela où, en illustration du deuxième jour, dans l'épisode de la séparation des eaux supérieures et inférieures, la lune, le soleil et les étoiles sont déjà présents. On ne peut ne pas être frappé par les analogies évidentes entre le Créateur de Vitoria et celui qui officie dans la première scène du portail du Jugement de Bourges. Les moulures qui définissent les écoinçons trouvent également des analogies structurelles avec l'exemple berruyer.

La scène suivante illustre le péché originel: Adam et Eve, placés de part et d'autre de l'arbre de la connaissance masquent déjà leur nudité et se tiennent la gorge de la main droite [fig. 236]. Le dernier demi-écoinçon reste énigmatique. On y aperçoit une figure vêtue d'une longue tunique, fortement arasée, qui semble s'éloigner de la scène précédente, masquée par un arbrisseau du même type que ceux qui flanquent les protoplastes [fig. 237]. S'agit-il ici du Créateur appelant les protoplastes dans l'enceinte du jardin paradisiaque ou d'une représentation d'un démon tentateur antropomorphe? La longueur du pallium, retombant en partie sur les pieds de cette figure, nous inciterait pourtant, bien que la seconde hypothèse soit tentante, à opter pour la première solution.

La narration se poursuit sur l'écoinçon suivant avec les reproches après le péché [fig. 238]. Tout comme à Noyon, à Bourges et dans d'autres exemples précités, les reproches et l'expulsion prennent place sur l'ébrasement droit du portail, selon un sens de lecture va de l'intérieur vers l'extérieur de l'ébrasement. Le portail de Vitoria n'échappe pas à cette règle. Adam et Eve, recouverts par un amas de végétation, les mains jointes en signe de prière font face au Créateur. L'écoinçon central du module est occupé par l'arche de Noé,

simple barque voguant sur les eaux du déluge [fig. 239]. À gauche de l'arche, au sommet des flots, un corbeau est affairé sur un cadavre; à droite, la colombe rapporte au couple un rameau d'olivier. La scène du meurtre accidentel de Caïn par Lamech offre un exemple "espagnol" de disjonction narrative, puisque cet épisode suit celui du déluge [fig. 240]. Caïn est déjà affaissé dans un arbre, alors que Lamech, encapuchonné, tient encore son arc. Nous avons donc à Vitoria un cycle abrégé de la Genèse, de la création du monde au cycle du déluge, un découpage biblique équivalent à celui du soubassement de Saint-Étienne de Bourges.

Nous voudrions donc, en conclusion de ce chapitre, mettre l'accent sur une possible "homogénéité" de la façade actuelle, en minimisant l'impact du second projet architectural sur les réaménagements des modules du soubassement. Ce second projet est intervenu, à notre sens, lorsque les structures de la façade étaient déjà suffisamment avancées pour que l'architecte, qui souhaitait unifier la zone des portails, choisisse d'entailler les contreforts plutôt que de mettre en oeuvre une autre solution qui aurait consisté soit à longer les contreforts à l'extrémité extérieure des ébrasements, comme à Notre-Dame d'Amiens, soit à projeter en avant de ceux-ci toute cette zone, évitant ainsi d'affaiblir la structure portante, à l'exemple de Notre-Dame de Reims. L'adoption à Bourges de ce projet "intermédiaire" destiné à unifier la zone des portails, à rechercher une solution harmonieuse qui ne sera mise en oeuvre que à Reims vers 1250, nous incite à vieillir la chronologie de cette façade, rejoignant ainsi les conclusions stylistiques et iconographiques que nous avons avancées au cours de ce travail.

TROISIÈME PARTIE

ENTRE PHILOGIE ET EXÉGÈSE : LES RELATIONS ENTRE LES JUIFS ET CHRÉTIENS AU XIIIÈ SIÈCLE

Cette troisième partie est destinée à mettre en relief l'originalité et la spécificité des sources juives utilisées dans le cycle du soubassement berruyer, précédemment analysé sur une base iconographique, puis structurelle. Elle permettra de mettre en lumière leur signification dogmatique et surtout didactique, en les réinsérant dans un contexte plus général, celui des XIIe et XIIIe siècles. C'est précisément au cours de ces deux siècles, à travers la critique textuelle d'une part, l'exégèse biblique de l'autre, que l'on peut discerner une nouvelle orientation dans l'utilisation des sources juives.

IX

ENTRE PHILOGIE ET EXÉGÈSE : RÉCEPTION ET RÉFUTATION DES SOURCES JUIVES

Si les influences origénienne, augustinienne et hiéronymienne régissent l'approche des différents théologiens confrontés à l'étude des juifs et du judaïsme jusqu'au milieu du XIIe siècle, en particulier en ce qui concerne leur rôle dans la transmission du Texte biblique et leur place prépondérante dans l'économie du salut, on voit se dégager au cours de ces mêmes années une orientation nouvelle⁴⁷³. Celle-ci ne se fonde plus sur les seules connaissances transmises par des sources principalement vétérotestamentaires ou patristiques, mais directement ou indirectement sur d'autres qui, cette fois, sont directement empruntées à la littérature post-biblique talmudique et midrashique, littérature qui inclut également les commentaires de Rashi sur le Pentateuque et le Talmud, rédigés au XIe siècle. Nous nous efforcerons de distinguer, bien que la frontière soit parfois floue, entre les connaissances acquises par le biais de l'étude textuelle et grammairienne de la version hébraïque, remarques de caractère philologique diffusées principalement par le biais des révisions du texte biblique⁴⁷⁴, et celles relatives à l'*historia*, au *sensus*, qui modifient le sens du récit biblique par l'adjonction de matériel haggadique. Ces "gloses" de caractère haggadique sont répercutées en partie, mais parcimonieusement, au travers des correctoires bibliques⁴⁷⁵, plus largement dans

473. S. KRAUSS, "The Jews in the Works of the Church Fathers", *Jewish Quarterly Review*, 5, 1893, p. 122-157, et 6, 1894, p. 225-261; - G. BARDY, "Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène", *Revue Biblique*, 34, 1925, p. 217-252; - IDEM, "Saint Jérôme et ses maîtres hébreux", dans *Revue bénédictine*, 46, 1934, p. 145-164; - B. BLUMENKRANZ, "Augustin et les Juifs; Augustin et le Judaïsme", *Recherches Augustiniennes*, 1, 1958, p. 225-241; - IDEM, *Die Judenpredigt Augustins: Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in der ersten Jahrhunderten*, 1946, p. 65-66 et 72-73. Voir également M. KNIEWASSER, "Bischof Agobard von Lyon und der Platz der Juden in einer sakral vergassten Einheitsgesellschaft", *Kairos*, 19, 1977, 218-224, au sujet des références juives de cet évêque empruntées à Jérôme et à Bède. Bruno d'Asti confirme la persistance au XIIe siècle de l'idée que les juifs, peuple témoin, sont porteurs de la vérité vétérotestamentaire: *Haec igitur misericordia, ideo ludaeis facta est, ne penitus occiderentur, ne forte simul cum eis lex quoque periret et oblivioni traderetur, cum nemo esset qui eam doceret. Expositio in Psalmos*, PL 164, col. 909D- 910A.

474. Le pseudo-Rémi d'Auxerre exprime en ces termes la nécessité de faire appel aux juifs lors des révisions du texte biblique: *Prophetias et libros veteris legis aut non haberemus ex toto vel, si haberemus, correcti non essent. Cum B. Hieronymus secundum Hebraicam veritatem fere omnia scripta septuaginta interpretum corripisset, et nos etiam adhuc si dubitamus in aliqua littera, ad eos recurrimus. Enarrationes in Psalmos*, PL 131, col. 439.

475. On découvre dans le correctoire de Guillaume de Mara des commentaires hébraïques introduits par *Perush*, de l'hébreu *Perush*, qui signifie commentaire: G. DAHAN, "La critique textuelle dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle", dans *Langages et Philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, éd. A. de LIBERA, A. ELAMRANI-JAMAL, A. GALONNIER, Paris, 1997, p. 373, note 43, qui relève également les emprunts des auteurs de ces correctoires dans l'oeuvre des exégètes juifs contemporains, en particulier Rashi et Abraham Ibn Ezra.

les traités polémiques, les *Contra Judeos*, dans les commentaires exégétiques, dans les sermons et, dans une moindre mesure, au travers du théâtre religieux, particulièrement le *Ludus prophetarum*, qui fait défiler l'ensemble des prophètes de l'Ancien Testament qui ont annoncé la venue du Christ⁴⁷⁶. L'interprétation de certains mots hébreux répertoriés dans les listes alphabétiques qui ponctuent le Texte biblique, s'inscrit entre ces deux pôles.

Un passage extrait de l'oeuvre de Nicola Maniacoria met en lumière les deux voies de pénétration des apports hébraïques: ces connaissances nouvellement acquises proviennent pour une part non négligeable de contacts directs entre juifs et chrétiens. Ce cistercien romain introduit une différence sensible, significative pour notre propos, entre la version biblique hébraïque, l'*hebraïca veritas*, sur laquelle repose prioritairement la révision du Texte biblique, et les commentateurs hébreux, "suspects", *dissertores hebraïcos suspectos*, qui essaient des légendes qui occultent la vérité et qui falsifient la lettre, *cuius nimirum gracia et veritatem occultare et litteram depravare dicuntur*⁴⁷⁷. La suite de notre exposé reposera sur cette distinction. Nous relèverons dans un premier temps ce qui a trait à l'analyse et à la critique textuelle, à l'apprentissage de la langue hébraïque que ce type de révision a suscité, avant de nous pencher sur l'introduction sporadique du matériel purement haggadique dans les commentaires exégétiques, que ceux-ci privilégient le *sensus ad litteram* ou le *sensus ad allegoriam*.

A. In hebreo habetur, in hebreo non habetur : le cas des révisions du texte biblique

Nous rangerons sous cette rubrique les éléments de caractère philologique et littéral liés aux différentes révisions de la Bible, qui recourent au texte hébraïque, à l'*hebraïca veritas*, recours réinstauré au début du XIIe siècle à l'instigation de Étienne Harding, deuxième abbé de

476. Ed. K. YOUNG, *The Drama of the Medieval Church*, Oxford, 1933, vol. 2, p. 344-8; - M LIFSCHITZ-GOLDEN, *Les juifs dans la littérature française du Moyen Âge, (Mystères, miracles. chroniques)*, New-York, 1935. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), 1990, p. 377, relève les liens étroits entre ce Jeu et le sermon en partie dirigé contre les juifs de Quodvultdeus, présent dans de nombreux lectionnaires et homéliaires, qui lui-même fait référence aux recueils de *Testimonia* les plus fréquemment employés dans la littérature polémique. La troisième partie de l'*Ordo representacionis Ade* est constitué d'un *Ordo prophetarum*, qui présente successivement Abraham, Moïse, Aaron, David, Salomon, Balaam, Daniel, Habacuc, Jérémie, Isaïe, Nabuchodonosor et la Sybille, au total douze figures: éd. W. NOOMEN, *Le Jeu d'Adam*, Paris, 1971; - IDEM, "Le Jeu d'Adam. Etude descriptive et analytique", dans *Romania*, 89, 1968, p. 145-193; - voir également M. SEPET, "Les Prophètes du Christ", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 28, 1867, p. 1- 27; 211- 264; 29, 1868, p. 105- 139, 261- 293; 38, 1877, p. 397- 444.

477. *Suffraganeus Bibliotheca* éd. H. DENIFLE, "Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts", *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 4, 1888, p. 272; - "Correctoires de la Bible", *Dictionnaire de la Bible*, 2, Paris, 1899, 1022-1026., p. 272. Sur Nicolas Maniacoria, voir V. PERI, "Nicola Maniacoria: un testimone della filologia romana del XII sec.", *Aevum*, 41, 1967, p. 67-90; - IDEM, "Correctores immo corruptores. Un saggio di critica testuale nella Roma del XII sec." *Italia medioevale e umanistica*, 20, 1977, p. 19-125; - A. WILMART, "Nicolas Maniacoria, cistercien à Trois-Fontaines", *Revue bénédictine*, 33, 1921, p. 136-143.

Citeaux⁴⁷⁸. Cette collation avec l'hébreu, ou l'araméen, s'opère avec le concours de maîtres juifs, *iudeos quosdam in sua scriptura peritos adivimus*, qui traduisent en langue latine ou romane les passages concernés, *ac diligentissime lingua romana ab eis inquisivimus de omnibus illis scripturarum locis*⁴⁷⁹. Les rapports entre les chrétiens et les juifs se teintent alors d'une connotation positive réelle, puisqu'ils sont qualifiés le plus souvent de *rabbini nostri*, parfois *magistri hebreorum*, voire même *cum litteratoribus hebreis* chez Alexandre Neckham⁴⁸⁰. Ces citations laissent donc supposer des contacts directs entre les maîtres des écoles chrétiennes et juives dès le XIIe siècle, pratique qui semble avoir été courante déjà du temps de Jérôme. Mais les contacts établis entre les deux communautés au XIIe siècle semblent avoir eu comme conséquence un renouvellement et un enrichissement des sources hébraïques, véhiculées jusque-là par le répertoire patristique, en incorporant notamment de nouvelles interprétations juives de l'Ancien Testament, extraites cette fois d'un répertoire talmudique et midrashique.

Au texte biblique dans sa version massorétique viennent s'ajouter, dans cette mouvance collationniste qui vise à établir une meilleure version de la Bible, les *Targums*, traduction araméenne de la Bible en langue "véhiculaire", qui permettent aux chrétiens de nuancer leur traduction par le biais de ce premier intermédiaire juif, déjà soumis aux aléas de l'interprétation philologique, comme le précise Étienne Harding, *Quapropter hebraice atque chaldaice veritati*⁴⁸¹. L'étude littérale de la version hébraïque alimente pourtant la polémique: les chrétiens accusent les juifs, accusation reformulée par les juifs à l'encontre des chrétiens, d'avoir falsifié le texte biblique hébreu, d'en avoir transmis une version corrompue, émendée de ses allusions christologiques. Chez Bruno de Segni, cette accusation apparaît dans le commentaire du verset d'Isaïe 7, 14, qui au centre de la controverse judéo-chrétienne: il exhorte alors les juifs à corriger leurs Livres: *Corrigite ergo libros vestros, quos invidiose falsatos fuisse non dubitamus*⁴⁸².

478. Pour Etienne Harding, voir J. P. MARTIN, "Saint Etienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate", *Revue des sciences ecclésiastiques*, 4, 1886, p. 511-561 et 5, 1887, p. 5-44; 97-115; 213-238; - P. T. HÜMPFNER, "Die Bibel des hl. Stephen Harding", *Cistercienser Chronik*, 51, 1939, p. 247-256, 275-281 et 307-313; 52, 1940, p. 6-13, 17-23, 33-37; - G. DAHAN, "La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIIe s. Notes préliminaires", *Revue Théologique de Louvain*, 23, 1992, p. 179; - IDEM, "La critique textuelle dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle", *op. cit.* (voir n. 475), p. 367. Pour les révisions bibliques carolingiennes, voir L. DELISLE, "Les Bibles de Théodulfe", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 40, 1879, p. 5-47; - E. POWER, "Corrections from the Hebrew in the Theodulfian MSS of the Vulgate", *Biblica*, 5, 1924, p. 233-258; - F. L. GANSHOF, "La révision de la Bible par Alcuin", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 9, 1947, p. 7-20; - E. K. RAND, "A Preliminary Study of Alcuin's Bible", *Harvard Theological Review*, 24, 1931, p. 323-396.

479. H. DENIFLE, *op. cit.* (voir n. 477), p. 267-268.

480. R. LOEWE, "Alexander Nekham's Knowledge of Hebrew", *Medieval and Renaissance Studies*, 4, 1958, p. 17-34. Ce renvoi au texte biblique hébraïque se retrouve toutefois dans de nombreux commentaires exégétiques, bien qu'il soit le plus souvent issu des sources patristiques: Raban Maur, *Comment. in Genes.* 3, 13, PL 107, 450C.

481. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 475), p. 370, note 23, relève des divergences dans la version massorétique, divergences exprimées dans les correctoires par *hebrei antiqui* et *hebrei moderni*, distinction qui semblent indiquer, selon cet auteur, des recensions différentes. Une même distinction est opérée, p. 370, note 27, entre *Hebreus*, référence à un texte hébraïque considéré comme définitivement fixé, et *Hebrei (codices)*, allusion probable à des manuscrits hébraïques présentant des divergences.

482. Bruno de Segni, *Commentaria in Matthaum*, 1, PL 165, col. 76C. Chez Paul Alvarez, dans sa correspondance avec le juif Bodo-Eleazar, cette accusation est encore plus précise: *Codices namque Hebraeorum post adventum Christi falsatos esse nullus ignorat, ut testimonia evidentiora de Christo subtraherent, ex quibus se convincendos esse sciebant, ...Si enim oculi fidei tibi paerti*

La connaissance de l'hébreu devient donc prioritaire. Si, dans un premier temps, les théologiens semblent recourir aux maîtres hébreux, les juifs convertis semblent peu à peu se substituer à eux. En effet, le rôle des juifs convertis, au faîte de l'argumentation juive, a été déterminant, aussi bien dans la transmission des "fables et légendes" talmudiques et midrashiques, que dans l'enseignement de l'hébreu et la connaissance de la langue hébraïque des chrétiens⁴⁸³. Leur instruction s'étend donc bien au-delà des seuls correctoires de la Bible. On mentionnera dans ce contexte l'influence déterminante de Thibaud de Sézanne, juif converti - *qui quondam erat Iudeus* - devenu sous-prieur du couvent de Saint-Jacques, auteur présumé des traductions du Talmud à l'occasion de la controverse de 1240, *transtulit de iudaico in latinum*, qui prodiguera un enseignement au couvent des dominicains parisiens. Il est notamment l'auteur de la *Pharetra iudeorum*, sorte d'initiation à la littérature rabbinique, et du *De erroribus*, qui présente le Talmud et la littérature rabbinique comme les principales sources d'égarement de ses ex-coreligionnaires, erreurs qu'il se propose de traduire, "tantôt mot à mot, tantôt selon le sens": *Isti sunt excerpta de erroribus iudeorum in Thalmut, quos transtulit Theobaldus subprior ordinis fratrum predicatorum Pariensis*. Le manuscrit de Graz énumère, parmi différents sous-titres - les erreurs du Talmud recensées par un juif baptisé - les erreurs des juifs à propos de l'oeuvre première de la création et autres fables, et enfin - l'opinion des juifs sur les anges [fig. 245-246]⁴⁸⁴. Ces différents extraits talmudiques sont toutefois insérés dans un traitement plus global, qui prend en compte la structure même du Talmud, sa classification en ordres et en traités, et les complète par un lexique qui clarifie les termes principaux de la littérature rabbinique. Des remarques sur la phonétique de l'hébreu et sur les difficultés de sa transcription en latin viennent enrichir cette présentation: *Postremum sciendum est quod latinarum defectus literarum miram nobis difficultatem generat et quasi impossibilitatem scribendi gallicum et hebreum*⁴⁸⁵.

C'est dans les *studia* dominicains que se cristallise dans un premier temps l'enseignement "officiel" de l'hébreu. Dès 1236, en effet, le Chapitre général parisien de l'Ordre encourage l'apprentissage de cette langue⁴⁸⁶. Mais déjà antérieurement, l'auteur de l'*Ysagoge in*

sunt, totius Veteris Testamenti ventilare historiam, et nunquam ibi maledictum a Deo positum vides. Poteris, et tu, quia scis nos ignaros linguae Hebraeae, ex Hebraeorum codicum nos varietate includere, ubi te victum praevideris esse: PL 121, col. 486D-487A. A ce sujet, voir également W. ADLER, "The Jews as Falifiers: Charges of Tendentious Emendation", *Jewish Quarterly Review*, suppl. 1990, p. 1-27. I. M. RESNICK, "The Falsification of Scripture and Medieval Christian and Jewish Polemics", *Medieval Christian and Jewish Polemics*, 2, 1996, p. 364.

483. En plus des articles cités plus haut de G. DAHAN, voir également B. ALTANER, "Zur Kenntnis des Hebraischen im Mittelalter", *Biblische Zeitschrift*, 21, 1933, p. 288-308; - "Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionäre während des 13 und 14 Jahrhunderts", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 21, 1933. Voir encore G. DAHAN, I. ROSIER, L. VALENTE, "L'arabe, le grec, l'hébreu et les vernaculaires", dans *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, éd. S. EBBESEN, Tübingen, 1995, p. 281-291.

484. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), 1990, p. 462, d'après le Ms Graz, Univ. Bibl. 1530, fols. 57-64. Le nom de Thibaud de Sézanne apparaît notamment dans le cartulaire de l'Université de Paris: voir à ce sujet G. DAHAN, "Les traductions latines de Thibaud de Sézanne", dans *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris, 1999, p. 95-120.

485. *Ibid.*, p. 97, note 17, qui renvoie à l'ouvrage de Merchavia.

486. Sur l'importance des convertis dans la diffusion du savoir hébraïque, voir B. BLUMENKRANZ, "Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters", dans *Judentum im Mittelalter*, éd. P. WILPERT, Berlin, 1966,

theologiam, un converti, enjoignait ses contemporains à se mettre prioritairement à l'étude de l'hébreu, plutôt que de se perdre dans la lecture de "fables", et il reproduisait certains versets bibliques vétéro-testamentaires en caractères hébraïques⁴⁸⁷. On retrouve ces citations en caractères hébraïques dans les transcriptions littérales du Talmud du manuscrit latin 16558 de la Bibliothèque Nationale de France, traduites par Thibaud de Sézanne⁴⁸⁸. Ces transcriptions permettaient de rendre ces textes plus aisément accessibles à un non hébraisant⁴⁸⁹.

Les correctoires, qui cristallisent la critique textuelle entérinée au XIIe siècle par Étienne Harding et Nicola Maniacoria, sont, pour la plupart, rédigés par des dominicains et des franciscains. Ces manuscrits ont été étudiés très minutieusement par H. Denifle au siècle dernier⁴⁹⁰. Le correctoire de Saint-Jacques, B.N.F 16719-16722, élaboré vers 1255, et dont le manuscrit recèle des vestiges d'un correctoire dominicain attribué au juif converti Thibaud de Sézanne, est en préparation. Sa publication par G. Dahan et J. Figuet nous permettra de faire une synthèse plausible des corrections relatives aux dix premiers chapitres du Livre de la Genèse, bien qu'aucune ne semble à première vue avoir influé ni sur le sens du texte, ni sur les vignettes qui l'accompagnent. L'interprétation philologique du verset 8, 7, *Qui egrediebatur et non reuertebatur, donec sicarentur aquae super terram* est citée dans ce correctoire Saint-Jacques, fol. 12vb ; elle est suivie de l'adjonction *Unde in hebreo habetur: qui egressus est, exiens et reuertens donec sicarentur aquae super terram, ..., quam litteram eciam exponit Andreas*. Ce recours à l'exégèse littérale d'André de Saint-Victor, laconiquement introduite par *in hebreo* chez le compilateur, est relativement fréquent dans ce correctoire⁴⁹¹. G. Dahan n'a relevé aucune occurrence de caractères hébraïques dans les correctoires qu'il a dépouillés,

p. 264-282; - *Acta capitulorum O. P. ab anno 1220 ad annum 1303*, éd. B. M. REICHERT, vol. 1, Paris, 1898, p. 9; - A. CORTABARRIA BEITIA, "L'étude des langues au Moyen Âge chez les dominicains", dans *Mélanges de L'Institut dominicain des études orientales*, 10, 1970, p. 189-248.

487. *Tempus igitur et meditationem quam fabulis auctorum et philosophice curiositati moderni impendunt scolares, postquam hec omnia eis elucidata claruerint, hebreo adhibeant lingue...Maxime ideo quia hec est omnium mater linguarum et in eadem Lex et Prophete, theologie scilicet prima fundamenta, fuerunt tradita et ab eadem a grecis et latinis translata*: éd. E. LANDGRAF, *Ecrits theologiques de l'école d'Abelard*, Louvain, 1934, p. 127; - G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), 1990, p. 241. La langue par laquelle étaient retransmises ces "fables" semblerait être ici le latin, puisqu'elle suppose une compréhension sans réelle connaissance de l'hébreu. Voir également: B. ALTANER, "Zur Kenntnis des Hebräischen im Mittelalter", *Biblische Zeitschrift*, 21, 1933, p. 292; R. LOEWE, "Hebraists, Christian", dans *Encyclopedia Judaica*, Jérusalem, 1971, t. 8, col. 9-71. Sur les connaissances de l'hébreu au haut moyen-âge: M. THIEL, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnis des früheren Mittelalters*, Spolète, 1973, p. 180-85.

488. Pour les transcriptions de l'hébreu de Guillaume de Bourges, voir G. DAHAN, "La leçon de Guillaume de Bourges, ses transcriptions de l'hébreu", *Archives juives*, 15, 1979, p. 23-33; pour Thibaud de Sézanne, voir H. MERCHAVIA, "Talmudic Terms and idioms in the ms paris 16558", *Journal of Semitic Studies*, 11, 1966, p. 190-198.

489. Ces transcriptions de termes hébreux se retrouvent notamment dans la *Glossa Ordinaria*, par exemple à propos de l'interprétation hiéronimienne de *Et spiritus Domini ferebatur*, col. 70 BC.

490. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101) s'appuie principalement sur les manuscrits suivants: les Correctoires dominicains de Hugues de Saint-Cher, Paris B.N.F., lat. 3218, fol. 137ra-161rb et de Saint-Jacques, B.N.F., lat. 16 719-16722; ceux des franciscains de Guillaume de la Mare, Rome, Bibl. Vaticane lat. 3466 et de Gérard de Huy, Rome, Bibl. Vaticane, lat. 4240, ainsi que sur deux correctoires anonymes, le *Correctorium Sorbonicum*, Paris, B.N.F., lat. 15 554, fols 1-146 et celui qui lui fait suite, faussement attribué à Guillaume le Breton Paris B.N.F., lat. 15554, fol. 147-253. Ces correctoires se présentent soit comme des gloses marginales, soit sous forme d'annexes indépendantes flanquées de notes critiques.

491. H. DENIFLE, "Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts", *op. cit.* (voir n. 477), p. 263-311 et 471-601. Voir également G. DAHAN, "La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle: notes préliminaires", *op. cit.* (voir n. 478), p. 178-190.

et il ne relève que quelques rares transcriptions, par exemple dans le correctoire de Hugues de Saint-Cher, en Gen. 1, 1: "*Hebreus habet Vai ruha heloim, id est Et spiritus dei*"⁴⁹².

Guillaume de Bourges, également un juif converti, invoque la nécessité d'user de la langue hébraïque, mais cette fois dans le but de mieux convaincre les juifs, qui ne peuvent raisonnablement rejeter les preuves relatives au Christ, fondées sur l'autorité des Prophètes et transcrites dans leur langue: *Ut igitur Iudei negare non possint prophetarum auctoritates ad Christum pertinentes, omnia capitula litteris latinis et verbis hebraicis, sicut ipsi Iudei legunt, scripsi, prout potui melius, ipsam linguam hebraicam in auctoritatibus exprimendo.*

Parmi les vecteurs de diffusion de sources hébraïques chez les théologiens chrétiens, on peut mentionner encore les listes présentant par ordre alphabétique l'interprétation des noms et mots hébreux, à l'image de celle élaborée par Jérôme, qui se perpétuent au cours des XIIe et XIIIe siècles⁴⁹³. Mais elles semblent alors démontrer des connaissances réelles de la grammaire et de la langue hébraïque chez leurs auteurs⁴⁹⁴. La liste conservée à la B.N.F, lat. 36, qui débute par *Aaz apprehendens*, est suivie d'une annexe consacrée à la prononciation de l'hébreu et s'adresse prioritairement à ceux qui souhaiteraient s'initier seuls à sa compréhension et à sa lecture⁴⁹⁵. Avec la *Summa Abel* de Pierre le Chantre, on aborde un autre type de répertoires, les *Distinctiones*, qui avaient pour objet de classer par ordre alphabétique les différentes significations qu'un même mot peut recouvrir dans l'Écriture, à partir de versets bibliques qui en illustraient l'emploi et en éclairaient le sens. Certaines des entrées, tel que *Asinus*, *Circumcisio*, *Invidia et Dispersio*, le vocable *Iudei*, qui n'apparaissent que très rarement dans ces listes, laissent transparaître des accents de la polémique judéo-chrétienne⁴⁹⁶. Mais en dehors des recours ponctuels, d'une part à ces listes d'interprétations de noms hébreux, sous forme de glossaires le plus souvent annexés au texte de la Bible, d'autre part aux *distinctiones* et aux notes critiques des correctoires, nous nous concentrerons principalement dans ce chapitre sur les interprétations haggadiques juives employées dans l'exégèse du premier Livre biblique, puisque ce sont celles-là même que nous croyons avoir identifiées à Bourges.

492. Hugues de Saint-Cher est l'un des rares exégètes à utiliser une transcription des caractères hébraïques, par exemple dans son correctoire, sur Gn 1, 1: *Hebreus habet Vai ruha heloim, id est Et spiritus dei*, fol. 137ra. La source de nombreuses interprétations des correctoires remontent toutefois aux *Hebraicae questiones in Genesim* de Jérôme: G. DAHAN, "La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIIIe siècle. Notes préliminaires", *Rashi et la culture juive en France du nord au Moyen Âge*, op. cit. (voir n.), p. 574-575.

493. A. D'ESNEVAL, "Le perfectionnement d'un instrument de travail au XIIIème siècle: les trois glossaires bibliques d'Etienne Langton", dans *Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval*, éd. G. HASENOHR et J. LONGERE, Paris, 1981, p. 164-175; - IDEM, "La division de la Vulgate latine en chapitres dans l'édition parisienne du XIIIème siècle", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 62, 1978, p. 559-568.

494. G. DAHAN, "La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIIIème siècle: notes préliminaires", op. cit. (voir n. 478), p. 178-190; - IDEM, "L'enseignement de l'hébreu en Occident médiéval aux XII-XIIIème siècles", *Histoire de l'Education*, 57, 1993, p. 3-22; - Ch. SINGER, "Hebrew Scholarship in the Middle-Ages Among Latin Christians", dans *The Legacy of Israël*, éd. E. R. BEVAN, Ch. SINGER, Oxford, 1928, p. 283-314.

495. F. STEGMUELLER, *Repertorium biblicum medii aevi*, nos 7708-7709; - A. D'ESNEVAL, "Le perfectionnement", op. cit. (voir n. 493), p. 175. Pour la seconde liste, G. DAHAN, op. cit. (voir n. 101), 1990, p. 245.

496. G. DAHAN, "L'article Iudei de la Summa Abel de Pierre le Chantre", *Revue des études augustinienes*, 27, 1981, p. 105-126.

B. *IUDAEI FABULANTUR*: Résurgences talmudiques et midrashiques avant la controverse de 1240 dans les traités polémiques

Au sein de la seconde catégorie, qui influe sur le sens même du texte, il faut distinguer une fois encore ce qui a trait à l'utilisation polémique d'arguments destinés à confondre les juifs, à dénoncer leur croyance erronée, de ce qui relève d'une didactique de conversion des juifs, à partir d'arguments conduisant à une réflexion théologique plus nuancée. Un passage extrait du *Tractatus contra perfidiam Iudeorum* de Pierre de Blois, adressé à un ami qui entretenait d'étroits contacts avec des juifs, mentionne, dans un contexte polémique, l'inutilité d'une telle démarche, et confirme de manière indirecte son existence au XII^e siècle: *Quod autem disputare affectas cum Iudaeis, ut eos convincas et convertas ad fidem, eo ipso te minus approbo, quia verberas aërem, te stulto et inani studio consumens. Deus equidem posuit eis terminum, quem praeterire non poterunt*⁴⁹⁷. Cet auteur se réfère aux décisions du *Codex Iustinianus* qui visaient à interdire toutes relations entre juifs et chrétiens: *Absurdum enim est de Trinitate in triviis disputare... Ideo Iustinianus... generali sanctione constituit ne de summa Trinitate et fide catholica disputetur*⁴⁹⁸. Ces contacts étroits entre juifs et chrétiens ne devaient pas rester sans effets puisqu'il donnèrent lieu à l'élaboration de statuts particuliers lors du Synode de Paris de 1213. Ces statuts interdisaient aux laïcs, les *illiterati*, de "disputer" avec les juifs à propos des articles de la foi chrétienne, *de fidei christiane articulis*⁴⁹⁹. Cette précision est importante dans notre contexte: il n'était donc pas interdit aux chrétiens d'user d'une argumentation spécifiquement hébraïque pour tenter de convaincre un juif ou de réfuter ses arguments au moyen de ses propres Ecritures, mais le risque que les chrétiens se laissent eux-même convaincre par une argumentation adverse était ainsi réduit⁵⁰⁰. Cette interdiction, qui s'applique plus spécifiquement à des débats théologiques, avait déjà été édictée antérieurement par le chapitre général de Cîteaux: elle concernait alors des échanges de caractère linguistique et philologique, en interdisant aux moines et aux clercs d'apprendre l'hébreu avec des maîtres juifs. En 1198, un statut émanant de l'ordre recommande que le moine *Populetus*, qui avait eu recours à un juif afin d'apprendre l'hébreu, soit tancé et remis dans le droit chemin: *De monacho Populetus qui a quodam iudeo litteras hebraicas didicisse dicitur, abbati Claraevallis committitur ut inquirat et corrigat*⁵⁰¹.

497. PL 207, col. 827BC.

498. PL 207, col. 825. Cet auteur apporte également quelques transcriptions de l'hébreu afin de renforcer son interprétation trinitaire: PL 207, col. 832 : *Adon Eloim niglu*.

499. *Les statuts synodaux français du XIII^e siècle*, éd. P. PONTAL, vol. I, Paris, 1971, p. 94, canon 71, statuts additionnels. Une partie de cette interdiction sera réitérée au concile de Trèves de 1227. Elle s'adresse cette fois aux prêtres ignorants et ne précise pas les thèmes de l'argumentation: *Item precipimus quod sacerdotes illiterati non conferant cum Iudeis coram laicis*. Le premier canon du concile de Tarragone de 1233 renouvelle l'interdiction faite aux laïcs: *ne cuique laice persone liceat publice vel privatim de fide catholica disputare*. Voir S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), vol. I, p. 324; - G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), 1990, p. 351.

500. S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), 1933, vol. I, p. 318.

501. *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis*, éd. J.-M. CANIVEZ, *Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique*, fasc. 9, t. 1, Louvain, 1933, p. 227; - G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), 1990, p. 276.

Au cours de notre survol des thèmes principaux de la controverse théologique qui oppose juifs et chrétiens, nous laisserons volontairement à part les discussions relatives à la messianité et à la divinité du Christ, à son Incarnation ainsi qu'au dogme trinitaire, qui restent en marge de notre propos, pour nous concentrer sur l'utilisation des gloses et légendes juives qui font référence aux dix premiers chapitres de la Genèse, de l'Hexaméron au cycle de Noé. L'épisode du péché originel y prendra une importance particulière, puisqu'il s'inscrit dans les dogmes qualifiés par certains polémistes juifs d'"irrationnels", au même titre que l'Incarnation⁵⁰².

Nous nous proposons d'esquisser brièvement un survol des auteurs latins dont la polémique anti-juive, un des supports privilégiés pour la transmission de ces sources, est fondée sur une citation, dans un premier temps très ponctuelle, des "fables et homélies" contenues dans le Talmud et dans les écritures reconnues par les juifs, *utrum ex sacris scripturis receptis a Iudei*⁵⁰³. Ces extraits talmudiques et midrashiques apportent autant de preuves du rejet par les juifs de la révélation biblique vétérotestamentaire et de la parole des Prophètes. La fin du XIIe et le début du XIIIe siècles sont sur ce plan une charnière dans la compréhension et l'utilisation de ces textes, phénomène qui ira en s'amplifiant au cours du XIVe siècle⁵⁰⁴. Ces *Contra Judaeos* sont, pour certains, insérés dans des traités anti-hérétiques, comme ce sera le cas du *Contra perfidiam Judaeorum* de Pierre de Blois, de la *Summa quadripartita* d'Alain de Lille ou encore le *Liber antihaeresis* d'Evrard de Béthune, rédigé vers 1210, qui tous reprennent les thèmes fondamentaux de la controverse⁵⁰⁵. Cette inclusion de textes polémiques au sein des traités anti-hérétiques n'est toutefois pas synonyme d'assimilation entre les deux entités. Les principaux mouvements hérétiques, entre autres celui des Albigeois, et ceux,

502. David Kimhi, exégète juif de la fin du XIIe siècle, va même jusqu'à qualifier le dogme du péché originel de "divagation hors de la voie de la raison": F. TALMAGE, *The Book of Covenant of Joseph Kimhi*, Toronto, 1972, p. 30.

503. Les Écritures reconnues par le canon juif sont énumérées par Nicholas de Lyre, Ms B.N.F. lat. 3644, fols 1v-2v, cité par G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), p. 442: il s'agit des livres canoniques de l'Ancien Testament, de la traduction araméenne de ces livres bibliques, c'est à dire des Targums, dont celui le plus communément cité est celui, glosé, de Jonathan ben Ouziel; du Talmud, décrit comme une loi orale révélée en même temps que la loi écrite; de certains commentaires anciens qui servent aux juifs de référence, à l'image des écrits de Jérôme et d'Augustin chez les chrétiens. Parmi les écrits considérés comme apocryphes par les juifs on trouve en priorité le Siracide, l'Ecclésiastique et le Livre de Baruch, à propos du verset 3, 36 dont la connotation christologique est par trop évidente. On les trouve néanmoins cités comme canoniques chez les auteurs chrétiens, par exemple chez Gautier de Châtillon, *Tractatus contra Judaeos*, PL 209, col. 432A: *Post hoc visus est in terris, et cum hominibus conversatus est* (Baruch III, 36); chez Rupert de Deutz, M.L. ARDUINI, éd. F. HAACKE, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed ebrei nel secolo XII*, con il testo critico dell'*Anulus seu dialogus inter Christianum et Iudaeum*, Roma, 1979, p. 235; chez Paschalis Romanus, *Disputatio contra Iudeos*, éd. G. DAHAN, dans *Recherches Augustiniennes*, 11, 1976, p. 198.

504. Pour une formulation schématique de ces différentes polémiques anti-juives, voir A. FUNKENSTEIN, "Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle-Ages", *Viator*, 2, 1971, p. 373-382; - I. LOEB, "La controverse religieuse entre chrétiens et juifs au Moyen-âge", *Revue d'Histoire des Religions*, 17, 1888, p. 311-337; 18, 1888, p. 133-156; - R. R. RUETHER, "The Adversus Judaeos Traditions in the Church Fathers: the Exegesis of Christian Anti-Judaism", dans *Aspects of Jewish Culture in the Middle-Ages*, éd. P. E. SZARMACH, Albany, 1979, p. 27-50. On trouve, au début du XIVe siècle, dans les *Questions* de Jean Baconthrop, carme du début du XIVe siècle, à la fois des versets de l'Ancien Testament, une utilisation des *Targumim*, des citations du *Guide des Egarés* de Moïse Maimonides, des références à divers commentaires hébraïques, ainsi qu'une traduction du *Midrash Bereshit Rabbah*: B.M. XIBERTA, *De Scripturis scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 167-240. Voir également H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus-Judaeos Texte, XI-XIII Jahrh.*, vol. 2, 1988.

505. Pour Pierre de Blois, PL 207, col. 825-870. Pour Alain de Lille, PL 210, col. 399D-422A. Pour Evrard de Béthune, éd. M. DE LA BIGNE, *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, vol. 24, Lyon, 1677, c. 27 et c. 28. L'inclusion de la polémique contre les juifs dans la polémique contre les hérétiques est courante à cette époque. D. BERGER, "Christian Heresy and Jewish Polemic in XII-XIIIth", *Harvard Theological Review*, 1975, p. 287-303.

périphériques, de La Charité-sur-Loire, contrairement aux juifs qui le reconnaissent, nient l'Ancien Testament; il n'y a donc pas dans ce contexte biblique d'assimilation possible entre thèses juives et hérétiques⁵⁰⁶.

Parmi ces traités polémiques, pour la plupart sous forme dialogués, on relève une catégorie qui semble s'adresser en priorité aux chrétiens, en tentant de fournir aux prédicateurs potentiels un matériel dialectique susceptible de convaincre les juifs et de les ramener à la vraie foi. Ils leur fournissent également des arguments à leur opposer lors des disputations, *disputatio* ou *disputatiunculae*, afin que ceux-ci, s'ils ne veulent pas se laisser sauver, soient au moins "confondus par la vérité éclatante des arguments qu'on leur oppose"⁵⁰⁷. C'est le cas de l'*Anonymi tractatus adversus Judaeum*, rédigé en 1166, exemple frappant de cette polémique qui se mue insensiblement en catéchèse, en des chapitres qui se présentent comme une suite logique d'arguments extraits de l'Ancien Testament, selon l'ordre des versets bibliques⁵⁰⁸. L'*Altercatio Ecclesiae contra Synagogam* propose une démarche voisine: c'est aux versets de la Genèse que les deux interlocuteurs prêtent le plus d'attention, puisque ceux-ci constituent plus d'un tiers de la disputation. Ce recueil, à l'usage des prédicateurs, puise, pour ce qui touche à l'exégèse chrétienne, dans l'oeuvre d'Hugues de Saint-Victor, en particulier le *De Sacramentis*, ainsi que dans la *Glossa ordinaria*, qui véhicule elle-même des sources juives⁵⁰⁹. Nous citerons encore la *Disputatio contra Iudeum* d'Odon de Cambrai qui emprunte bon nombre de ses arguments à la thématique génésiaque: péché originel et remplacement des anges déchus⁵¹⁰.

Parmi les traités polémiques qui, en plus des arguments empruntés au répertoire vétéro-testamentaire et patristique, introduisent des sources juives post-bibliques, en particulier des extraits du Talmud, nous aborderons en priorité le *Tractatus adversus judaeorum inveteratam duritiem* de Pierre le Vénérable. En effet, une large part du discours est dirigée contre les *haggadot* du Talmud, Talmud qui semble être cité ici nommément pour la première fois par un théologien chrétien occidental: *inquit thalmuth*, ou encore *ait Thalmuth*, terme qui semble

506. Les rapprochements doctrinaux entre juifs et hérétiques du sud de la France semblent avoir été surévalués: voir à ce sujet G. SAIGE, *Les Juifs du Languedoc antérieurement au XIVe siècle*, Paris, 1881, p. 19-20; - J.M. O'BRIEN, "Jews and Cathari in Medieval France", *Comparative Studies in Society and History*, 10, 1967/68, p. 215-220; - S. SHAHAR, "Ecrits cathares et commentaire d'Abraham Abulafia sur le Livre de la Création: images et idées communes", *Juifs et Judaïsme de Languedoc, Cahiers de Fanjeaux*, 12, Toulouse, 1977, p. 345-362. Pour une opposition des doctrines, voir F. TALMAGE, "An Hebrew Polemical Treatise Anti-Cathar and Anti-Orthodox", *Harvard Theological Review*, 60, 1967, p. 323-348. Les hérétiques nient également la résurrection des morts, contrairement aux juifs, dont les divergences internes à ce sujet sont exposées dans le *Livre du Gentil et des trois Sages* de Raymond Lulle: éd. A. LLINARES, Paris, 1966.

507. AUGUSTIN, *Tractatus Adversus Iudaeos*, I, 2, PL 42, col. 52.

508. PL 213, col. 747-808. Voir à ce sujet B. BLUMENKRANZ, "De la polémique anti-juive à la cathéchèse chrétienne", *Revue de Théologie ancienne et médiévale*, 23, 1956.

509. Utilisation de la glose ordinaire aux fol. XXXVa, *Glossa in Gen. 3, 17-18*, PL 113, 95D; fol. XXXVIIbc, *ibid.*, 5, 3-23, PL 113, col. 103CD; fol. XXXVIIIa, *ibid.*, 6, 16-18, PL 113, col. 106AB. B. BLUMENKRANZ, "Altercatio Aecclesiae contra Synagogam, texte inédit", *Revue du Moyen Âge latin*, 10, 1954, p. 9-11; - G. MERCATI, "À propos de l'*Altercatio Synagoge et Ecclesie*: Gilbert Crispin et Hugues de Saint-Victor", *Revue du Moyen Âge latin*, 5, 1949, p. 149.

510. PL 160, col. 1103-12.

toutefois englober l'ensemble des traditions post-bibliques⁵¹¹. Cette substitution du Talmud comme oeuvre de référence des juifs, au détriment du texte biblique véterotestamentaire, acquiert dans notre contexte une très grande importance. En effet, si l'Ancien Testament constituait un héritage commun aux deux partis, héritage auquel pouvaient s'arrimer controverses et discussions relatives à l'interprétation et à la compréhension du texte, il permettait également aux chrétiens de reconnaître par préfiguration typologique le Christ dans le Messie. L'introduction du Talmud, oeuvre spécifiquement juive, comme ouvrage de référence en substitut des Saintes Ecritures, stérilisait et envenimait le dialogue entre chrétiens et juifs: *contra quam vestram insaniam non est olim disputandum, sed ridendum*⁵¹². Toutefois, les théologiens chrétiens de la deuxième moitié du XIIIe siècle, loin de rejeter cette littérature talmudique, à l'image de leurs prédécesseurs, se mirent précisément à rechercher dans cet ouvrage des preuves, des éléments prophétiques destinées à consolider les doctrines chrétiennes, en les réinterprétant à la lumière du Christ, ceci pour mieux confondre les juifs à partir de leurs propres Ecritures et les amener à se convertir⁵¹³.

Les quatre premiers chapitres du traité semblent avoir été achevés en 1144: *ab illo ergo Herodis tempore usque ad hunc, in quo ista conscripsi, millesimum centesimum quadragesimum quartum annum adhibito omni conatu tuo saltem ducem unum, ne dicam regem, uel de Iuda uel de qualibet Iudaeorum tribu, si potes, ostende*⁵¹⁴. En effet, avec la disparition d'Hérode, 1144 ans plus tôt, s'est achevée la lignée des rois d'Israël. Avec le Christ, le Messie, a donc pris fin la promesse faite par Dieu à Jacob en Gn 49, 10: *Non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius donec ueniat qui mittendus est. Et ipse erit expectatio gentium*⁵¹⁵. À l'appui de ces critères chronologiques viennent s'ajouter non seulement le témoignage évangélique, mais également celui, de caractère plus historique, de Flavius Josèphe, *sed iam dicti Iosephi hystoria*⁵¹⁶. Pierre le Vénérable pensait, au terme des quatre premiers chapitres, avoir vaincu ses adversaires par le biais d'une longue controverse biblique. Les juifs, vaincus, auraient donc, selon l'abbé de Cluny, inventé, pour échapper à leur défaite, les fables risibles et démoniaques réunies dans le Talmud: *Libris divinis vos vicimus*. Le cinquième chapitre du traité, intitulé justement *De ridiculis et stultissimis fabulis Iudeorum*, semble être de quelques années postérieur. Peut-être fut-il rédigé lorsque Pierre le Vénérable se vit soudain confronté à des "faits nouveaux", au témoignage absurde et inopiné du Talmud, auquel il dédie

511. Y. FRIEDMAN éd., *Petri Venerabilis: Adversus iudeorum inveteratam Duritiem*, CCCM 58, Turnhout, 1985. Ces citations sont toutes concentrées au chapitre 5, chapitre additionnel apparemment rédigé postérieurement aux quatre premiers: voir par exemple l. 239, p. 131; l. 920, p. 150; l. 1084, p. 155; l. 1088, p. 156.

512. CCCM 58, p. 160.

513. Voir en particulier R. CHAZAN, "From Friar Paul to Friar Raymond: the development of Innovative Missionizing Argumentation", *Harvard Theological Review*, 76, 1983, p. 289-306; - IDEM, *Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley/Los Angeles/Londres. Pour l'impact de la découverte du Talmud en Espagne, voir D. LASKER, "Jewish Christian Polemics in Light of the Expulsion from Spain", *Judaism*, 41, 1992, p. 148-155.

514. CCCM 58, 192-195, p. 73.

515. CCCM 58, 22-24, p. 68.

516. CCCM 58, p. 73, à propos du chapitre XVIII des *Antiquités Judaïques*, également cité par Petrus Comestor, *PL* 198, col. 1551C-2A, et par Pierre de Blois, *PL* 207, col. 851CD-852CD. Ce dernier auteur cite également le *De Virtutibus* de Philon d'Alexandrie.

l'ensemble du chapitre⁵¹⁷. Ce cinquième et dernier chapitre est effet une diatribe violente, mais étonnamment fleurie et soignée, contre le Talmud, qualifié nous l'avons vu, de ramassis de fables ridicules, qui lui permettent d'assimiler les paroles du juif qui les profère au diable: *Audio, audio a Iudeo, quod nec a diabolo audire possem*⁵¹⁸. Ce qui d'emblée scandalise l'abbé de Cluny est une assertion du *Midrasch Bereshit Rabbah*, 64, 4, reprise par le *Talmud de Babylone*, traité Berakhot 8a, également présente dans le traité Abodah Zarah 3b, selon laquelle Dieu ne fait rien d'autre dans le ciel que de lire avec assiduité ce texte, c'est à dire le Talmud, et de s'en entretenir avec les juifs, les Sages qui l'ont rédigé: *Ut Deus nichil aliud faciat in caelo quam legere assidue scripturam illam et de illa cum sapientibus Iudaeis qui eam composuerunt conferre*⁵¹⁹.

Tout au long de ce chapitre, Pierre le Vénérable cite et critique un très large choix de passages talmudiques, relatifs notamment à l'interprétation de Gn 2, 8-9. Il assigne la connaissance profonde de ces versets talmudiques à une inspiration divine, et non à un quelconque contact avec des juifs: *Sed miraris, cum Iudeus non sim, unde michi hoc nomen innotuit, unde auribus meis insonuit, quis michi secreta Iudaica prodidit, quis intima uestra et occultissima denudavit? Ille inquam, ille, ille Christus, quem negas, illa ueritas denudavit falsitatem tuam, discooperuit ignominiam tuam*⁵²⁰. Il cite en outre, à trois reprises dans son ouvrage, le Livre de Baruch, ouvrage apocryphe non reconnu par le canon juif, ainsi que l'Alphabet de Ben Sira⁵²¹. Il est difficile de préciser l'origine du large éventail de sources talmudiques et midrashiennes que cite Pierre le Vénérable dans son *tractatus*. Diverses hypothèses ont été émises, à propos notamment de l'existence d'une anthologie de passages traduits en latin, très proches du texte original, en usage dès le milieu du XIIe siècle⁵²². Il paraît pourtant plus vraisemblable qu'il ait fait appel à un juif, probablement converti, qui aurait fait pour lui, dans cette masse documentaire touffue, un tri particulier de nature à étonner et à scandaliser un théologien chrétien.

Pierre le Vénérable a été précédé dans ses virulentes attaques par un précurseur, Pierre Alfonsi, juif converti en 1106, qui s'attaque au judaïsme en se fondant sur la littérature post-biblique et rabbinique, particulièrement sur les homélies et légendes talmudiques⁵²³. À l'inverse de Pierre le Vénérable, il ne cite pas nommément le Talmud comme source, lui préférant le terme plus

517. CCCM 58, chap. V.

518. CCCM 58, p. 183, 2057.

519. CCCM 58, p. 126, 56.

520. CCCM 58, p. 126, 39.

521. chap. 2, 367-370; 3, 36-38; 4, 1097-1102; - A. YASSIF, *The Tales of Ben Sira in the Middle-Ages*, Jérusalem, 1984 (hébreu). Voir également le *Talmud de Babylone*, traité Sanhédrin 100b, cité par Pierre le Vénérable: CCCM 58, introd. p. XVII.

522. Ch. MERCHAVIA, *The Church versus Talmudic and midrashic Literature*, Jerusalem, 1970, p. 151; - A. FUNKENSTEIN, *Viator*, vol. 2, *op. cit.* (voir n. 504), 1971, p. 373-382.

523. *Dialogi, in quibus impiae Iudaeorum opiniones refutantur*, PL 157, col. 541-593. Les cols 581, 588-89 et 596 citent en particulier le *Talmud de Babylone*, traité Sanhédrin 98a et Berakhot 32b; - B. BLUMENKRANZ, "Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters", dans *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, Miscellanea mediaevalia* 4, Berlin, 1966, p. 270-280; - B. P. HURWITZ, *Fidei Causa et Tui Amore: The Role of Petrus Alphonsi's Dialogues in the History of Jewish-Christian Debate*, Ph D. Diss. Yale University, 1983, p. 163-218.

générique de *doctrina*⁵²⁴. La discussion relative au sens littéral de certains mots controversés est précise, notamment à propos de la traduction en *virgo*, influencée par le texte de la LXX, de la jeune fille qui concevra d'Isaïe 53, thème récurrent dans les recueils de *Testimonia*, tout comme les versets déjà évoqués relatifs au sceptre de Juda et à l'utilisation du pluriel de Gn 1, 26⁵²⁵. La discussion est également très fine autour du sens à donner à *spiraculum vitae*, qu'Alphonsi se refuse à assimiler, comme son interlocuteur à l'*anima rationalis*, traduction du *per animam viventem* de Gn 2,7⁵²⁶. Ces distinctions, Alphonsi les reporte sur le sens à donner à la résurrection des morts, au moment du Jugement⁵²⁷. On notera aussi l'importance qu'il accorde à la prophétie de Gn 49, 10, *non auferetur sceptrum de Iuda et dux de femore eius, donec veniat qui mittendus est, et ad eum congregabuntur gentes*. Pour lui, comme pour Pierre le Vénérable, l'arrivée du Christ, le Messie, coïncide avec l'extinction de la lignée royale des juifs, Hérode étant resté sans successeur⁵²⁸. Pour ce qui touche à Noé, on ne trouve que la mention bien connue de l'autorisation donnée par Dieu après le déluge de consommer de la viande: *quod de carnibus comedendis Dominus Noe dedit*, précepte que par la suite Moïse aménagera, en l'attente que le Christ à son tour ne le modifie, en revenant à l'autorisation entière accordée par le passé à Noé⁵²⁹.

Dans son oeuvre dialoguée, Pierre Alphonsi développe longuement une polémique relative au Shabbat, polémique qui perdurera au siècle suivant, et qui pourrait trouver un écho dans l'iconographie, principalement dans les images conclusives des lettrines historiées en introduction du texte de la Genèse. C'est en effet au tournant des années 1200 que l'on voit fleurir dans l'*Incipit* de la Genèse une suite d'illustrations de l'Hexaéméron qui se concluent sur une représentation de la Crucifixion, souvent flanquée de scènes relatives à la Passion⁵³⁰. Les juifs, rétorque Pierre Alphonsi à son interlocuteur juif, Moïse, observent à tort le Shabbat, le premier Shabbat, rendu caduc puisque l'oeuvre de la Création s'est réellement achevée lorsque le Christ est venu pour racheter le monde par sa mort: *Adventus Christi, qui omnia opera sua quae in mundo vivens patravit, sexto die, id est die veneris complevit, quando pro nobis mortem suscepit. Die autem septimo, id est die Sabbati requievit, quin? et omnes qui ante mortem suam in se credentes obierant, secum ab inferni doloribus requiescere fecit*⁵³¹. Si l'association entre le Shabbat et le Christ est relativement courante, celle qui introduit la mort du Christ en conclusion de l'oeuvre de six jours semble plus rare. En prolongement de cette même thématique, Rupert de Deutz propose un développement exégétique qui se trouve en

524. Gamaliel, nom de plusieurs rabbins, semble être la troisième appellation générique du Talmud. Alexandre Nekham fait référence à cinq passages talmudiques lorsqu'il introduit ce nom: R. LOEWE, "Alexander Nekham's Knowledge of Hebrew", *Medieval and Renaissance studies*, 4, 1958, p. 24-25. Hugues de Saint-Victor adopte la même appellation pour citer des passages du Talmud. Pour une utilisation similaire du nom de Gamaliel, voir l'auteur anonyme du traité *Qui ceptum*, un juif converti baptisé Pierre, qui donne un certain nombre d'indications concernant les usages juifs et qui cite étonnamment les passages du Talmud sous le nom de Gamaliel: Ed. J. M. MILLAS-VALLICROSA, "Un Tratado anonimo de polémica contra los Judios", *Scfarad*, 13, 1953, p. 3-34.

525. *PL* 157, col 615A.

526. *PL* 157, col. 586D-587C.

527. *PL* 157, col. 587C-588A.

528. *PL* 157, col. 624.

529. *PL* 157, col. 668 CD.

530. On peut citer en particulier le fol. 4v de la Bible de Williams College, conservée à l'Université de Harvard, Latin 264.

531. *PL* 157, col. 660-661. Adam pêche à la douzième heure, cf col. 661.

parfaite adéquation avec les innovations iconographiques contemporaines: le vrai Shabbat, c'est le Christ, ou plus particulièrement sa résurrection. Le chrétien s'adresse en ces termes à son interlocuteur juif: *Tuum sabbatum erat et est sabbatum seruitutis et carnis, meum sabbatum est sabbatum libertatis et fidei. Et ut manifestius dicam, sabbatum tuum unus erat dies idemque tibi absconditus, quia claritatem eius et ferre non potuisses, nisi uelamine uultus Moysi operiretur. Meum sabbatum duobus constat diebus; ipsum est enim unus idemque Deus et homo Christus Iesus, dies primus et octauus; primus quia Deus, octauus quia homo factus et gloria suae resurrectionis illustratus*⁵³². On pourrait alors imaginer qu'au sein de la controverse judéo-chrétienne les théologiens chrétiens aient voulu, par l'intermédiaire des enluminures, "s'approprier", au moyen d'une image conclusive éminemment christologique, le cycle vétéro-testamentaire de l'Hexaéméron. Le repos du septième jour, assimilé au premier Shabbat juif, était ainsi ponctué, voire même remplacé par des images de la Passion, comme dans l'initiale introductive de la Genèse de la Bible 107, où le repos sabbatique est encore représenté, ou comme dans la lettrine inaugurale de la Bible Vat. Reg. lat. 3, fol. 4v, et dans celle de la Haye 132 F 21, fol. 4v. qui s'achèvent par la Crucifixion, en lieu et place du repos du septième jour [fig. 241-242-243]. La plupart de ces miniatures sont recensées par R. Branner dans un contexte universitaire parisien, oeuvres d'un atelier dit "de Mathurin", spécialisé dans les textes de la Vulgate, en activité dans les années 1240-1250, à l'apogée donc de la controverse autour du Talmud⁵³³. C'est cette même association qui apparaît encore dans le *Liber Bellorum Domini* de Guillaume de Bourges, notre juif converti, au fol. 20vob: *Operatus est salutem in cruce, ut implerentur omnia prophetarum predicta;...At ubi impleta sunt omnia opera eius, sexta sabbati tradidit spiritum, et in sepulchro requieuit, sabbato ab omnibus operibus suis*⁵³⁴.

532. M. L. ARDUINI, *op. cit.* (voir n. 503), éd. R. HAACKE, p. 221-222. Pour l'assimilation du Christ comme vrai Shabbat, voir Pierre Damien, *Dialogus*, PL 145, col. 52, *In Christo...verum spiritualis otii Sabbatum colimus*. Cette association entre le Shabbat, l'Hexaéméron et les événements de la Passion se retrouve déjà en germe chez Augustin et chez Bède, dans son *Commentaire sur le Pentateuque*, PL 90, col. 202CD: *Pronunciavit autem Deus requiescens ab omnibus operibus suis septimo die illum diem quo erat Christus in sepultura quieturus*. Cette même idée est amplifiée dans le *De Hexameron*, PL, col. 35C: *Prefigurabatur ille dies sabbati, in quo Dominus semel in sepulchro erat requieturus*. Mais après avoir évoqué les nombreuses allusions à la Passion, Bède, cite Jn, 19, 30, versets relatifs à la mort du Christ sur la Croix: *consumatum est et inclinato capite tradidit spiritum*. Cette hésitation, à propos de l'interprétation allégorique du septième jour, entre la fin de la mission terrestre du Christ et le retour à la Fin des Temps recouvre l'idée chrétienne que le septième jour sera suivi d'un huitième, jour de la Résurrection de la chair et de la béatitude éternelle. Les Bibles moralisées présentent une solution médiane, qui instaure un parallèle entre le septième jour de l'Hexaéméron et le Jugement dernier. Voir à ce sujet Y. CHRISTE, "Aux origines...", *Cahiers Archéologiques*, 40, p. 95; J. DANIELOU, "La typologie de la semaine au IV^e siècle", *Recherches de science religieuse*, 35, 1948, p. 382-411. Bède, après avoir interprété le septième jour comme le repos du Christ sur la Croix et dans le tombeau évoque aussitôt, à propos de l'absence de soir, la *perpetua nostra requies*, col. 35D. La *Glossa Ordinaria* reprend cette relation entre le septième jour et la mise au tombeau en la rapportant à Augustin. L'*Aurora*, paraphrase biblique en vers, qui développe l'argumentation augustinienne des 6 âges du monde, fait également allusion à la Fin des Temps: *Petri Rigae Biblia versificata*, éd. P.E. BEICHNER, (*Medieval Studies*, 19), 2 vols., Notre-Dame 1965. Nous livrons ici les ébauches d'un article à paraître.

533. R. BRANNER, *Manuscript painting in Paris, op. cit.* (voir n. 181), p. 184-191 et 214-5, Bible conservée à la Bibliothèque apostolique Vaticane, Vat. Reg. lat. 3, fol. 4v; Bible conservée à la Haye, 132 F 21, fol. 4v; Bible conservée à la Library of Congress 71, fol. 5v.

534. Ed. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), p. 188. Pour l'utilisation du Shabbat dans la polémique judéo-chrétienne, voir également Guibert de Nogent, *De Incarnatione*, PL 156, 520-521, Rupert de Deutz, PL 170, col. 588-593, le *Tractatus adv. Iud.* anonyme, PL 213, 756-758.

Le cas de Guillaume de Bourges, qui a intitulé son traité *Liber Bellorum Domini*, à l'instar de l'oeuvre du polémiste juif de la fin du XIIe siècle, Jacob ben Reuben, Sefer Milhamot HaShem, ceci en relation avec une référence à Nm 21, 14, se révèle déterminant pour la compréhension de notre travail. C'est à Bourges même qu'il fut converti par Guillaume du Donjon, avant d'accéder à des charges ecclésiastiques comme diacre de la cathédrale Saint-Étienne. Le prologue de son livre est caractéristique de l'approche des juifs convertis qui s'appuient ouvertement sur les connaissances acquises avant "leur passage de l'ombre à la vérité de la lumière": *Omnibus in Christo credentibus Guillelmus Christi diaconus, olim iudeus, salutem in Domino. Per ammonicionem beati et eximii confessoris Guillelmi bituricensis archiepiscopi, nuper veniens de umbra veritatis ad lucem que, videlicet per fidem evangelicam, illuminat omnem mundum, instigantibus, sicut credo, quibusdam fidelibus qui me in noticia lingue hebrayce credunt aliquantulum profecisse, secundum quod hebraica veritas attestatur, disputacionis librum componere contre perfidiam Iudeorum, ut de ipsa veritate quam tenent in littere obscuritate, carnaliter, non veraciter et spiritualiter, intellectu vel opere iuxta ipsius littere testimonium confundantur*⁵³⁵. En dehors de ses transcriptions du texte biblique hébreu, Guillaume fait également appel à des sources talmudiques et midrashiques. Un certain nombre d'extraits du Talmud viennent en effet conforter le sens de son discours, en particulier au chap. I, fol. 3va, où il cite le traité Sanhédrin, 38b, à propos de la création de l'homme; au chap. III, fol. 5v, où il cite le traité Qidushin, 2b; au chapitre XXVIII, fol. 21vb, il cite le traité Avoda Zara, 5a, en reprise toutefois de la glose de Rashi, et enfin au chap. XXX, fol. 26va, 26vb, 29va⁵³⁶. Tout comme Pierre le Vénéral, Guillaume de Bourges reproche principalement aux juifs de détruire la Loi avec des fables: *Et sic detruixistis legem Dei propter fabulas*. Il reprend en cela une des principales accusation portée quelques années plus tard contre le Talmud. Guillaume utilise conjointement dans son *Liber* les instruments cités plus haut: les recueils de *Distinctiones*, les listes d'interprétation de noms hébreux, et ceux de la littérature scholastique, les *Sentences* de Pierre Lombard, les *Allégories* de Pierre de Poitiers, l'*Historia Scholastica* de Petrus Comestor. G. Dahan situe la rédaction de son *Liber* peu après 1233, sur la base de critères historiques fort convaincants⁵³⁷.

L'utilisation du Talmud, amorcée au milieu du XIIe siècle, représente donc un nouvel élément d'appréciation dans les attaques chrétiennes contre le judaïsme, plus précisément contre les doctrines rabbiniques, comme le confirment les écrits polémiques d'Alain de Lille, qui tente de transposer dans le *Contra Judeos*, qui connut une large diffusion, certains éléments de la littérature talmudique dans un contexte chrétien. Il cite par exemple un passage du *Talmud de Babylone*, traité Sanhédrin 97a, pour démontrer la vétusté de l'Ancienne Loi, ainsi qu'une transcription de mots hébreux, en vue de renforcer sa démonstration du dogme trinitaire: *In principio Geneseos, secundum Hebraicam veritatem, legitur, Heloym, ubi nos habemus, Deus; et alibi; eloha enim est singulare nomen hujus nominis, Heloym, sicut Deus singulare hujus*

535. Guillaume de Bourges, *Le Livre des Guerres du Seigneur*, éd. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 31), p. 66, prologue. Pour le traité de Jacob ben Reuben, Ed. J. Rosenthal, Jérusalem, 1963; - P. SCHMITZ, "Jakob ben Reuben und sein Werk Milhamot Ha-Shem", *Kairos*, 34-35, 1992, p. 108-117.

536. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. supra), 1981, p. 31-33.

537. *Ibid.*, p. 12.

*nominis, dii. Ergo, ubi nos habemus: In principio creavit Deus coelum et terram, Hebraei habent: in principio creaverunt dii, vel domini caelum et terram. Sed quos vocat Moyses deos vel dominos, nisi tres personas divinas? Non angelos, quia angeli non creaverunt coelum et terram, imo creati sunt*⁵³⁸.

La figure de Noé occupe une place importante dans la controverse judéo-chrétienne des XII et XIIIe siècles. Tout comme Adam, Abel, Seth et Enoch, il a été sauvé par Dieu bien que n'ayant pas été circoncis. Cet argument est opposé aux juifs qui prônent la circoncision comme précepte indispensable au salut et qui aurait fait d'Adam, crée par Dieu, un être imparfait. Noé a également été justifié aux yeux de Dieu par la rationalité de sa foi, par son recours à la *ratio*, et c'est la raison pour laquelle il reçoit le *signum foederis seu circum in nubibus coeli positum*. Ces thèmes sont exposés dans le livre 3 de l'*Anulus seu dialogus inter christianum et iudaeum*, et sont au centre d'une thématique qui vise à substituer la *ratio*, science du raisonnement, à l'*auctoritas sacra*, la référence à l'*auctoritas* ne suffisant plus pour accéder à l'intelligibilité de l'Écriture⁵³⁹. Ces quelques exemples, de part et d'autre de la frontière fluctuante entre polémique et exégèse, nous amènent tout naturellement à aborder ce dernier aspect.

C. HEBREI DICUNT: les sources juives dans l'exégèse chrétienne des XIIe-XIIIe siècles

Parmi les théologiens chrétiens les plus impliqués dans la transmission du matériel haggadique, par le biais d'une réflexion exégétique à forte coloration littérale, on trouve en premier lieu les Victorins, Hugues avec ses *Annotationes in Pentateuchon*⁵⁴⁰, André, fortement influencé par Hugues, à qui il emprunte 32 citations de sources juives, et qui collationne au XIIe siècle des matériaux haggadiques dans son Commentaire de l'Heptateuque. André de Saint-Victor apparaît dès lors indissolublement lié aux interprétations juives qu'il véhicule, tant dans les traités exégétiques postérieurs que dans les correctoires bibliques, *secundum Iudeos et secundum Andream*. Il devient ainsi l'un des principaux vecteurs de leur propagation⁵⁴¹. Aux

538. Livre 3 de la *Summa quadripartita*, PL 210, col. 403 CD. et col. 410. Ce chapitre se serait très largement inspiré de la *Disputatio Judaei et christiani* de Gilbert Crispin: M.-Th. d'ALVERNY, *Alain de Lille. Textes inédits*, p. 156-162; - D. BERGER, "Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob ben Reuben. A study in the transmission of mediaeval polemic", dans *Speculum*, vol. 49, 1974, p. 34-47.

539. PL 170, col. 559-610; éd. R. HAACKE, dans M. L. ARDUINI, *op. cit.* (voir n. 503), p.183. Cet argument est déjà présent chez Augustin, dans le *De Doctrina*, II, 31. Voir également G. DAHAN, "L'usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs, XIIe-XIVe siècles", dans *Dialogo filosofico-religioso entre cristianismo, judaismo e islamismo durante la edad media en la Peninsula Iberica*, Turnhout, Brepols, 1994.

540. P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école*, Paris, 1991. J. LONGERE éd., *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen-Age, Communications présentées au XIIIe colloque d'Humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*, Paris/Turnhout, 1991.

541. C. LOHR et R. BERNDT éd., *Andreas de Sancto Victore, Expositio super Heptateuchum*, CCCM 53, Turnhout, 1986. Pour le recensement exhaustif des interprétations juives chez cet auteur: R. BERNDT, "Les interprétations juives dans le commentaire de l'Heptateuque d'André de Saint-Victor", *Recherches Augustiniennes*, 24, 1989, p. 199-240. Voir également du même auteur, "La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique", *L'Abbaye parisienne de Saint-Victor au Moyen Âge, op. cit.* (voir n. 540), p. 271-290. Cette assimilation entre les interprétations juives et André de Saint-Victor est contestée

Victorins s'adjoignent des membres éminents de l'École biblico-morale, Pierre Comestor⁵⁴², Pierre le Chantre⁵⁴³, Étienne Langton, et enfin Hugues de Saint-Cher, pour ne citer que les principaux⁵⁴⁴. Ces exégètes traduisent en latin, *quas quidem in latinum transferam, Deo iuvante*, les interprétations juives véhiculées par les *midraschim* et par le Talmud, *id est glossis*, et enfin les traditions des juifs anciens, *traditionibus antiquorum Iudaeorum*⁵⁴⁵. Mais le degré de connaissance réel de l'hébreu de ces différents auteurs, qui traduisent avec "l'aide de Dieu", est difficilement appréciable⁵⁴⁶.

La quantification du degré de connaissance de l'hébreu n'est toutefois pas sans objet. En effet, on trouve dans un texte plus tardif la preuve qu'un des principaux arguments de réfutation des interprétations chrétiennes par les juifs repose sur leur mauvaise traduction, donc leur mauvaise compréhension du texte hébreu, traduit de façon erronée dès Jérôme, et qui s'appuie sur le sens et non sur la lettre⁵⁴⁷. C'est donc prioritairement sur une traduction nouvelle de la version hébraïque, induite par une interprétation strictement littérale, que doivent se concentrer ces auteurs, même s'ils usent parfois de certains artifices sémantiques pour la faire coïncider avec la Vulgate hiéronymienne⁵⁴⁸. Mais ce retour à la version biblique hébraïque s'accompagne d'une volonté d'intégrer progressivement des arguments juifs, extraits des sources post-bibliques, talmudiques et midrashiques, soit pour en éclairer le sens, soit pour mieux réfuter l'argumentation juive. En effet, dès le milieu du XIII^e siècle, le nouveau dessein de ces

par un de ses élèves selon des termes qui sont rapportés dans le *De Emmanuele* de Richard de Saint-Victor, son principal contradicteur: *Nolite dicere magistri mei, sed Iudaeorum... Nam ponit eam sane, non quasi suam, sed quasi illorum*, PL 196, col. 601. Voir également B. SMALLEY, "Andrew of St Victor, Abbot of Wingmore: A twelfth-Century Hebraist", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 10, 1938, p. 358-373.

542. Voir également H. SCHRECKENBERGER, *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte*, op. cit. (voir n. 504), p. 317-318.

543. G. DAHAN, "Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuque de Pierre le Chantre", dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl SMALLEY*, Oxford, 1985, p. 131-155. Cet exégète fait le récit d'une discussion tenue à Reims entre un juif instruit et un maître chrétien auprès duquel il tente d'éclaircir une interprétation allégorique: PL 205, col. 553.

544. Sur les commentaires bibliques de ces exégètes, F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum medii aevi*, 4, Madrid, 1954, p. 248-275 et p. 301, 5, Madrid, 1955, p. 232-301. Voir également: B. SMALLEY, *The Study of the Bible*, op. cit. (voir n. 374), p. 235-236; G. DAHAN, "Exégèse et polémique dans les commentaires de la Genèse d'Etienne Langton", dans *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de B. BLUMENKRANZ*, Paris, 1985, p. 129-140. Etienne Langton, qui, s'il n'apporte pas, contrairement aux auteurs précités, de nouvelles interprétations juives dans son commentaire sur la Genèse, fait néanmoins référence à des discussions avec des juifs dans la reportation de son commentaire des Rois et dans son commentaire d'Aggée 2, 1. Pour Herbert de Bosham, voir R. LOEWE, "Herbert of Bosham's Commentary on Jérôme's Hebrew Psalter", *Biblica* 34, 1953, p. 47-77.

545. Raymond Martin, *Pugio Fidei*, éd. de Leipzig, 1687, proem. p. 2-3.

546. On retrouve des caractères hébraïques, suivis de transcriptions dans les *Adnotationes Elucidatoriae in Pentateuchon* de Hugues de Saint-Victor, PL 175, par exemple col. 72 (Exode); 78B, 80D (Lévitique).

547. Sur les connaissances de l'hébreu de Jérôme, voir E. BURSTEIN, "La compétence de Jérôme en hébreu: explications de certaines erreurs", *Revue des Études Augustiniennes*, 21, 1975, p. 3-12; - J. BARR, "Saint Jerome's Appreciation of Hebrew", *Bulletin of the John Ryland's Library*, 49, 1966-67, p. 282-302. Le rédacteur du dossier des *Extractiones*, voir infra, adopte la même méthode de traduction: *nunc verbum ex verbo, nunc sensum ex sensu, ut expressius potui, transtuli diligenter*: G. DAHAN, "Les traductions latines de Thibaud de Sézanne", op. cit. (voir n. 484), p. 106. Joseph Bekhor Shor, exégète juif du XII^e siècle, voir infra, a travaillé sur la Vulgate. Il relève différents erreurs de traduction, parmi celles-ci l'interprétation du Psaume 2: "Ici Jérôme qui a traduit l'Écriture à l'usage des chrétiens a commis une erreur" cité d'après Z. KAHN, "Étude sur le Livre de Joseph le Zélateur", *Revue des études juives*, 1, 1881, p. 6.

548. Cet effort de transparence aboutira au *tractatus de differentia translationis nostre et hebraee*, ms Oxford, Bodleian Library, Hamilton 21, fols. 41-48, d'après G. DAHAN, op. cit. (voir n. 101), 1990, p. 280, qui cite de nombreux exemples.

exégètes, qui outrepassent la “simple” révision du texte biblique et les circonvolutions littérales qu’elle engendre, consistera à rechercher dans les textes post-bibliques juifs, principalement dans le *Talmud* et les compilations midrashiques, les interprétations rabbiniques qui non seulement s’accordent parfaitement avec les dogmes chrétiens, mais qui en plus les confirment.

La connaissance des interprétations hébraïques chez la plupart des exégètes du XIIe siècle dérive en partie de Jérôme, même lorsque ceux-ci introduisent leur commentaire par des phrases telles que “les juifs expliquent” ou “les hébreux rapportent”, interprétations qui se transmettent donc de chrétien à chrétien⁵⁴⁹. C’est le cas d’André de Saint-Victor dont les 39 emprunts aux *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, au *Prologus galeatus*, au *De situ et nominibus hebraicorum* et enfin au *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, ont été soigneusement recensés par R. Berndt, parmi les 268 occurrences se rapportant à des sources juives⁵⁵⁰. Toutefois, dès le début du XIIe siècle, on voit apparaître sporadiquement des interprétations juives qui ne sont pas extraites de l’enseignement des Pères: certaines gloses de la *Glossa ordinaria*, notamment en Gn 4, 26, font allusion à des légendes qui ne remontent pas directement au répertoire patristique⁵⁵¹. André de Saint-Victor, qui cite des interprétations juives présentes dans la *Glossa ordinaria*, en introduit de nouvelles, précédées du préambule peu fréquent, puisqu’il fait usage du singulier: *Hebraeus meus dicit*, par exemple en Gn 4, 24, ou, plus succinctement, *hebraeus dicit*⁵⁵². L’utilisation de ces sources juives “inédites”, qui ne remontent ni à la tradition latine ni aux *Antiquitates Iudaicae* de Flavius Josèphe, semble donc dériver, soit d’un enseignement oral dispensé par des rabbins, soit d’un accès direct aux sources scripturaires rabbiniques, puisqu’André de Saint-Victor se réfère précisément au *Midrash Bereshit Rabbah*, au *Talmud de Babylone*, mais également, ce qui est plus rare, à celui de Jérusalem, et enfin aux *Pirqé de Rabbi Eliézer*⁵⁵³.

549. Les connaissances de l’hébreu des auteurs du haut Moyen-âge ont été répertoriées par M. THIEL, “Grundlagen und Gestalt der Hebräische Kenntnisse des frühen Mittelalters”, *Studi medievali*, 10, 1969, p. 15-50 et p. 159-175. Voir également S. BERGER, *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia*, Nancy, 1893, p. 20-25; - A. SALTMAN, “Raban Maurus and the Pseudo-Hieronymian *Quaestiones hebraicae in libros Regum et Paralipomenon*”, *Harvard Theological Review*, 66, 1973, p. 43-75.

550. R. BERNDT, “Les interprétations juives dans le Commentaire de l’Heptateuque d’André de Saint-Victor”, *op. cit.* (voir n. 541), p. 199-200. Cet auteur cite encore, à la p. 201, comme relais de cette “tradition latine”, les œuvres d’Origène, d’Augustin, d’Isidore, de Bède, de Rémi d’Auxerre, du Pseudo-Bède, de Cassiodore. Pour les sources plus récentes, les Lexiques de Papias et d’Huguccio, la *Glossa ordinaria* et Pierre Comestor avec l’*Historia Scholastica*.

551. *Glossa Ordinaria*, PL 113, col. 102C.

552. L’introduction d’un matériel haggadique et midrashique est le plus souvent précédé par ce genre d’interpolations, au singulier ou plus généralement au pluriel, *hebraei dicunt* ou *fabulantur*, alors que les interprétations de caractère philologique recourent, nous l’avons vu, à l’*Hebraica Veritas*, très rarement employé dans le premier cas. Cet *Hebraeus meus* est déjà mentionné comme source principale des interprétations juives dans le *Commentaire sur les quatre Livres des Rois* de Raban Maur, sources qui se retrouvent toutefois, avec des nuances, dans le répertoire patristique: J. L. VERSTREPEN, “Raban Maur et le judaïsme dans son Commentaire sur les quatre Livres des Rois”, dans *Revue Mabillon*, 8, 1997, p. 23-55 et 359-360.

553. Oeuvre de Flavius Josèphe, auteur juif ancien, est diffusée au Moyen Âge par des traductions latines effectuées à la demande de Cassiodore, (dans la littérature juive contemporaine sous le titre de *Sefer Yosippon*): H. SCHRECKENBERG, *Rezeptionsgeschichte und Textkritische Untersuchungen zu Flavius-Josephus*, Leyde, 1977; - F. BLATT, *The Latin Flavius Josephus I: Introduction and Text*, Kobenhavn, 1958; - H. SCHRECKENBERGER, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leyde, 1972, qui mentionne, à la page 141, Hugues de Saint-Victor.

Nous avons rencontré très précisément ces mêmes sources dans l'étude iconographique du soubassement de la cathédrale Saint-Étienne, dont l'exemple permet de mettre en lumière un troisième "relais" dans la propagation de ces gloses rabbiniques, diffusées en milieu chrétien par l'intermédiaire de juifs convertis. L'hypothèse d'une participation d'un juif converti à l'élaboration du programme du soubassement berruyer nous conduit à nous interroger sur la "tradition rabbinique" et sur ses rapports avec l'exégèse juive contemporaine des XIIe et XIIIe siècles. Comme le souligne R. Berndt, la plupart des sources scripturaires juives collationnées par André de Saint-Victor, qu'elles soient empruntées au *Midrashim* ou au Talmud, sont concurremment employées par Rashi, maître incontesté de l'Ecole juive de la France du Nord, établi à Troyes, et se retrouvent également dans le commentaire sur le Pentateuque de l'exégète juif Joseph Bekhor Shor. Ainsi, 69 interprétations juives d'André sont en effet empruntées à Rashi, maître rabbinique de l'exégèse littérale, qui admet toutefois recourir parfois aux *Midrashim*, mais seulement en vue d'éclairer le sens obvie des versets bibliques⁵⁵⁴. Cette précision de Rashi nous ramène une fois encore à la fluctuante frontière entre utilisation de matériel haggadique, *Hebraeus meus dicit*, et références à caractère textuel et linguistique, *sed idioma est linguae hebraeae*.

Nous avons déjà évoqué certains emprunts de la "tradition latine" patristique aux sources rabbiniques dans l'interprétation de termes ou dans l'explication littérale ou allégorique des versets bibliques. Nous allons chercher à dresser un bref répertoire de l'utilisation de ce matériel haggadique et midrashique aux XIIe et XIIIe siècles, en relevant de nouveaux apports. Tout comme ce fut le cas dans l'étude des oeuvres polémiques, nous ne relèverons dans les commentaires exégétiques que les occurrences de sources scripturaires juives présentes dans les dix premiers chapitres du Livre de la Genèse, en soulignant celles où les commentateurs, au lieu de s'y opposer avec virulence, cherchent plutôt à y déceler la preuve de la véracité des dogmes chrétiens dans la démonstration rationnelle de leur caractère prophétique, dans une mouvance plus pastorale que polémique.

Ce survol intégrera en premier lieu la recension exhaustive, établie par R. Berndt, des occurrences juives dans les neuf premiers chapitres du Commentaire de l'Heptateuque d'André de Saint-Victor. On ne retiendra dans le contexte qui est le nôtre que celles qui sont de caractère interprétatif et qui trouvent une correspondance dans les recueils midrashiques ou les commentaires exégétiques juifs contemporains qui leur servent de relais. Au verset 2, 6, *Sed fons ascendebat de terra irrigans universam superficiem terrae*, il cite, en l'introduisant par *Hebraeus meus dicit*, une interprétation de Rashi, qui figure également dans l'oeuvre de l'exégète juif Joseph Bekhor Shor⁵⁵⁵. C'est le cas également des versets génésiaques suivants:

554. Voir infra, le chapitre consacré à l'exégèse juive.

555. R. Joseph Bekhor Shor, *Commentary of the Pentateuch*. A facsimile edition based on various editions with a foreword, Jérusalem 1978. R. BERNDT, *op. cit.* (voir n. 541), 1989, p. 203.

2, 9; 2, 25; 3, 22; 4, 1⁵⁵⁶, 4, 10; 4, 12; 4, 23⁵⁵⁷, 4, 24⁵⁵⁸; 6, 2⁵⁵⁹; 6, 6; 6, 16⁵⁶⁰; 7, 2⁵⁶¹; 7, 14; 9, 25; 9, 27 et enfin 11, 10.

Nous allons brièvement collationner et comparer les gloses latines et juives qui complètent le verset 6, 1-4, afin de souligner les nuances dans la transmission d'une même légende, nuances induites par une intention signifiante. Chez André de Saint-Victor, ces versets sont accompagnés de l'explication suivante: "*Filii Dei*, in hebraeo: <dominatorum>, eorum scilicet, qui dominabantur inter eos. Isti acceperunt sibi uxores ex omnibus, quas elegerant. Vel: Filii angelorum, id est, ipsi angeli, siue boni siue mali, uidentes filias hominum, quod essent pulchrae". Pour le verset 6, 2 *Acceperunt sibi uxores ex omnibus*, il précise encore: "*Propter hoc peccatum putant quidam Hebraeorum quosdam angelos de caelo cecidisse. Et ideo dictum in sequentibus: <Non permanebit spiritus meus> (id est angelica natura) <in homine> (id est, in commixtione humanae naturae) <in aeternu> sine fine, sed definito tempore, id est <centum uiginti annis>, ideoque inundasse diluuium, ut hanc copulam destrueret*"⁵⁶². Précédemment chez Hugues de Saint-Victor: "*Videntes filii Dei. In Hebraeo est, filii angelorum; siue bonorum siue apostatarum, qui a quibusdam putantur concubuisse cum mulieribus, et genuisse fortissimos et maximos uiros*"⁵⁶³. Cette interprétation est également présente dans la *Glossa ordinaria*⁵⁶⁴. Pour les sources juives, nous trouvons une même explication dans les *Pirqé de Rabbi Eliézer*: "Rabbi dit: Les anges qui déchurent de leur sainte place dans le ciel virent les filles de la génération de Caïn marcher nues, les yeux peints comme des prostituées; ils furent attirés et prirent des femmes parmi elles, ce qu'exprime <Les fils d'Elohim>. Rabbi Josué dit: En vérité, lorsqu'ils tombèrent du ciel, de leur sainte place, leur force et leur stature devinrent semblables à celles des fils de l'homme... Rabbi Tsadoq dit: D'eux naquirent les géants (Anaqim) qui marchaient le coeur plein d'orgueil, ..., ce qu'exprime: <Là nous vîmes les Nephilim, les fils d'Anaq>"⁵⁶⁵. Dans le *Midrash Bereshit Rabbah*, le commentaire qui accompagne l'évocation des Nephilim est le suivant: "Les Nephilim étaient sur terre... selon Rabbi Yossé bar Hanina, ils étaient de grands maîtres en l'art guerrier. Avim, car ils anéantirent le monde, furent eux-même anéantis et provoquèrent l'anéantissement du monde... Avim, car

556. Interprétation que l'on retrouve chez Rashi et qui a été reprise chez Pierre le Chantre: voir à ce sujet G. DAHAN, "L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XIIe au XIVe siècle", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, vol. 49, 1982, p. 50 et vol. 50, 1983, p. 13.

557. Interprétation déjà présente chez Hugues de Saint-Victor, *Annotationes elucidatoriae in Pentateuchon VII*, PL 175, col. 44D, 45A.

558. Déjà chez Hugues de Saint-Victor, op. cit. supra n. 16, PL 175, col. 45B; chez Joseph Bekhor Shor, *Ibid.*, p. 13; chez Pierre Comestor; chez Pierre le Chantre; R. BERNDT, op. cit., (voir n. 541), p. 207. Voir également H.-G. von MUTIUS, *Der Kainiterstammbaum Genesis 4, 17-24 in der jüdischen und christlichen Exegese. Von der Anfänge bis zum Ende des Mittelalters nach dem Zeugnis des Don Isaak Ben Jehuda Abravanel*, Hildesheim/New-York, 1978, p. 44-45 et 122-123.

559. On retrouve une même digression chez Hugues de Saint-Victor, PL 175, col. 45D; chez Etienne Langton; dans les *Pirqé de Rabbi Eliézer*, chap. 22, et dans le *Midrash Bereshit Rabbah*, 29, 5.

560. *Talmud de Babylone*, traité Sanhédrin, 108b; également chez Rashi.

561. *Midrash Bereshit Rabbah*, 32, 4.

562. R. BERNDT et C. LOHR, *Expositio super Heptateuchum*, CCCM 53, op. cit. (voir n. 541), l. 1354-1358 et 1359-1364.

563. PL 175, col. 45D.

564. PL 113, col. 104C: *Non est incredibile ab hominibus, non ab angelis, vel quibusdam daemonibus qui mulieribus sunt improbi, ejus modi homines esse procreatos,...*

565. *Pirqé de Rabbi Eliézer*, chap. 22, p. 128.

selon Rabbi Eléazar bar Rabbi Chiméon, ils étaient aussi experts que le serpent”⁵⁶⁶. Chez Rashi enfin, les fils d’Elohim sont assimilés, comme dans l’explication du *Midrash*, aux “êtres célestes qui accomplissent une mission divine”. Une explication philologique accompagne l’interprétation étymologique du nom *Nephilim*, du verbe tomber, qu’il traduit par “géants”. Petrus Comestor reprend cette explication: *cum coepissent homines multiplicari super terram, viderunt filii Dei, id est Seth, religiosi, filias hominum, id est de stirpe Cain, et victi concupiscentia, acceperunt eas uxores et nati sunt gigantes*. Toujours à propos de Gn 6, 2, on peut encore citer le témoignage de l’interlocuteur juif du Pseudo-Guillaume de Champeaux: *Tradunt nobis antiquis quod post lapsum Adae isti angeli...cecidere de celo atque inter homines conversati filios genuere*⁵⁶⁷.

On recense chez Hugues de Saint-Victor, dans ses *Adnotationes Elucidatoriae*, des recours à l’hébreu qui semblent s’éloigner volontairement de l’interprétation philologique au profit de l’exégèse, comme nous l’avons vu en Gn 6, 2: il occulte ainsi la transcription littérale de l’hébreu au profit de la mise en exergue du *sensus*, selon une méthode exégétique présente également chez Rashi⁵⁶⁸. B. Smalley établit par ailleurs, sur la base de recherches savantes, un lien direct entre les maîtres consultés par Hugues de Saint-Victor et l’école d’exégèse rabbinique du nord de la France, fondée peu auparavant par Rashi, et qui se perpétue au cours du XIIIe siècle dans l’oeuvre des Tossafistes⁵⁶⁹. Certaines de ces digressions haggadiques, nous l’avons vu, pourraient trouver un écho dans le cycle berruyer ou dans le vitrail de Noé à Chartres, notamment pour les épisodes illustrant l’entrée dans l’arche et la malédiction de Canaan.

L’*Historia Scholastica* de Pierre Comestor révèle de nouvelles nuances, qui privilégient au sein des sources scripturaires juives les annotations légendaires. Après l’occurrence déjà mentionnée de Satanaël au deuxième jour, *Tradunt enim Hebrei, quia hac die angelus factus est diabolus Satanaël*, il aborde l’interprétation traditionnellement controversée de Gn 1, 26, *testimonium* couramment exploité, où Dieu demande, toujours selon la tradition juive, conseil aux anges avant de créer l’homme. Ce thème récurrent de la controverse judéo-chrétienne s’enrichit d’une exposition détaillée, et documentée, des différentes interprétations midrashiques⁵⁷⁰. L’utilisation du pluriel *faciamus* est exposé à travers trois interprétations

566. *Midrach Bershit Rabbah*, chap. 26, 7, p. 290-291. Le *Targum du Pseudo-Jonathan* évoque, tout comme le *Midrash Bereshit Rabbah*, la notion de Jugement qui intervient dans ces versets, 6, 1-4: « Yahvé dit par sa parole: Aucune des générations mauvaises qui doivent surgir à l’avenir ne sera jugée d’après les jugements de la génération du déluge qui doit être détruite et exterminée du milieu du monde. N’avais-je pas mis en eux mon esprit de sainteté pour qu’ils accomplissent des oeuvres bonnes? Mais ...Shemhazai et Azaël, -ce sont eux qui étaient tombés des cieus-, étaient sur la terre en ces jours-là, et aussi après que les fils des grands s’en furent allés vers les filles des hommes et qu’elles leur eurent donné des enfants: ce sont eux qui sont appelés les géants d’antan, des hommes de renom »: *Targum du Pseudo-Jonathan*, d’après Add. 27031, SC, chap. VI, 2-6, p. 117.

567. PL 163, col. 1066-67, voir Jérôme, *Questiones hebraicae*, CC 72, éd. P. de LAGARDE, Turnhout, 1959, p. 10.

568. PL 175, col. 45. *Propter hoc peccatum putant quidam Hebraeorum quosdam angelos de caelo cecidisse*. Voir également Rashi, éd. citée, p. 35, *Pirké de Rabbi Eliézer*, chap. 22. Ce motif est déjà présent chez Augustin, *De civ. Dei*, vol. 15, 23.

569. B. SMALLEY, *op. cit.* (voir n. 374), p. 104.

570. E. SHERESHEVSKY, "Hebrew traditions in Peter's Comestor *Historia scholastica*", *Jewish Quarterly Review*, 59, 1968/9, p. 268-289; - S. T. LACHS, "The source of the Hebrew Traditions in the *Historia Scholastica*", *Harvard Theological Review*, 66, 1973, p. 385-386. Pour l’exégèse de Gn 1, 26, voir G. DAHAN, "L’exégèse de Gn 1, 26", *Revue des Etudes Augustiniennes*, 38, 1992, p.

divergentes, inspirées en partie du *Midrash Bereshit Rabbah*: “Rabbi Joshua dit que Dieu consulta le ciel et la terre, Rabbi Ami certifie que Dieu se consulta lui-même et enfin Rabbi Hanina dit que Dieu consulta les anges”. Ces citations permettent aux différents exégètes de les réfuter une à une, tout en intégrant la démonstration usuelle du dogme trinitaire: Dieu consulta simplement la Trinité au sujet de la création de l’homme, *Loquitur Pater ad Filium et Spiritum Sanctum...Vel est quasi communis vox trium personarum*⁵⁷¹. Cette interprétation du pluriel, comme allusion à une délibération entre Dieu et les anges autour de la création de l’homme, se retrouve sous une même forme dans la littérature polémique. Gautier de Châtillon, par exemple, reprend l’explication midrashique pour mieux la réfuter: *Faciamus...Quis, inquam, loquitur et ad quem?-Deus inquit, ad angelos, consilio eorum volens hominem facere. Quo audito, in risum prorumpens*⁵⁷². Si, chez Hugues de Saint-Victor, dans une sentence d’Anselme de Laon et dans l’*Ysagoge in theologiam*, cette allusion à la délibération des anges avec le Créateur est impartie à un *quidam*, elle est en revanche attribuée aux juifs par Étienne Langton: *Iudei dicunt quod sunt verba Patris ad angelos, sed hoc non placet*⁵⁷³. Si notre hypothèse est la bonne, si la scène illustrée sur l’écoinçon de Bourges est une allusion à la délibération de Dieu avec les anges à propos de la création de l’homme, nous aurions ici un parfait exemple d’assimilation d’une interprétation juive dans un contexte éminemment chrétien, assimilation qui se fait jour également dans le domaine de l’exégèse⁵⁷⁴.

L’introduction du péché dans le monde est également un thème controversé. Il est élucidé grâce à un renvoi à Ap 12 par Rainaud de Saint-Eloi, dont G. Dahan a relevé qu’il habitait à proximité d’un quartier juif: *Et proiectus est dracho ille magnus in terram accusator fratrum nostrorum, qui accusabat eos die ac nocte (Apoc. 12, 9-10): hunc drachonem iudei illum*

124-153. Pour l’interprétation du verset 1, 2, de l’*Expositio in Hexaemeron* d’Abélard, qui cite le texte hébreu, nous renvoyons à G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), 1990, p. 266 qui renvoie lui-même à A. TARABOCHIA CANAVERO, “La ratio nella spiegazione del racconto biblico della creazione: Spiritus Dei ferebatur super aquas”, dans *Rivista critica di storia della filosofia*, 34, 1979, p. 459-473, éd. G. DAHAN, Liber, p. 80, n. 1.

571. Petrus Comestor, *PL* 198, col. 1063; Guibert de Nogent *PL* 156, col. 499-500. Elle est également présente chez Hugues de Saint-Victor qui cite la tradition juive: *Faciamus hominem...; cum ipse ad angelos ita loquatur, quorum ministerio forsitan formatum est corpus hominis. Vel quod melius est, accipiamus consilium Trinitatis, fuisse et per verbum plurale distinctionem personarum*, *PL* 175, col. 37 BC. À ce sujet: G. DAHAN, “L’exégèse de Genèse 1, 26 dans les commentaires du XIIe siècle”, *Revue des Études Augustiniennes*, 38, 1992, p. 124-153.

572. *Tractatus contra Iudeos* de Gautier de Châtillon, *PL* 209, col. 450/1. Voir également Pierre de Blois, *Tractatus contra perfidiam Iudaeorum*, *PL* 207, col. 830-1: *Cum dicitur faciamus ostenditur in personis pluralitas. Non enim dixit angelis faciamus, quia ipsi factores et creatores non sint, nec homo faciendus erat ad similitudinem angeli*. Enfin chez Alain de Lille, dans la *Summa quadripartita*, *PL* 210, col. 403: *Ad quem vel ad quos loquitur cum dicitur Faciamus? Ad angelos videtur nullo modo loqui, non enim una est imago vel similitudo Dei et angelorum iuxta quam factus sit homo. Restat ergo ut Deus loquatur ad Filium et ad Spiritum Sanctum*.

573. Exemples cités d’après G. DAHAN, “Exégèse de Genèse 1,26”, *op. cit.* (voir n. 570), p. 148-149. *PL* 175, col. 37 pour Hugues de Saint-Victor. Pour Anselme de Laon, *Deus plansmavit hominem, non per angelum, ut quidam volunt*: éd. O. LOTTIN, *Psychologie et morale*, t. 5, p. 30, n.29 et enfin l’*Ysagoge in theologiam*, *Nullus quidem infidelium dicit angelum fuisse creatorem hominum*, éd. Landgraf, *Écrits théologiques de l’Ecole d’Abélard*, Louvain, 1934, p. 279.

574. Voir également *PL* col. 1070C et 1072 C, Gn 4, 4 qui retranscrit une glose également présente chez Rashi: *Inflamnavit Deus super Abel Ignis enim de coelo oblationem eius incendit*. Une analyse attentive des images fait ressortir les différences introduites par l’exégèse dans l’iconographie de ce thème: tantôt c’est l’offrande d’Abel qui s’enflamme, tantôt c’est celle de Cain, flammes qui acquièrent alors une toute autre signification. Voir à ce sujet A. ULRICH, *Kain und Abel in der Kunst*, Bamberg, 1981, p. 124-125

*fuisse (dicunt) qui Evam seduxit et per eam Adam uirum eius de paradiso substraxit, qui uocatus est Sathan*⁵⁷⁵. Rainaud de Saint-Eloi renvoie également aux gloses rabbiniques pour le signe de Caïn de Gn 4, 15: "les docteurs des Hébreux disent qu'un signe fut inscrit par Dieu sur le front de Caïn". Rainaud rejoint ainsi une tradition midraschique, déjà présente chez Jérôme, reprise ensuite par Rashi et par Rupert de Deutz: *Et posuit Dominus in Cain signum, ut verbi gratia tremulo corpore viveret, vel cornu in fronte gestaret, vel tale quid, quod non ex auctoritate Scripturae, sed ex Iudaicis fabulis est*⁵⁷⁶. L'épisode du meurtre de Caïn par Lamech après six générations se trouve également, après Jérôme, à la fois chez Rashi et chez Pierre Comestor.

En Gn 6, 9 encore, il se rapproche de l'interprétation talmudique, traité Sanhédrin 108a et du *Midrash Bereshit Rabbah* 30, 10, versets relatifs à la perfection de Noé au sein de sa génération. Toujours en relation avec Noé, il mentionne le sacrifice du septième animal "pur" et la bénédiction divine à la sortie de l'arche. En Gn 9, 24, il s'inspire peut-être encore du *Midrash Bereshit Rabbah* 36, 10, où il est stipulé que Cham, le puîné des fils de Noé était de petite taille: *Sed quaeritur quomodo Cham dicitur minor filius, cum esset medius natu. Potest dici minor, id est ingenio, vel forte minor statura* (col.1087B). La punition de Canaan en lieu et place de son père, mais pour des raisons divergentes, figure également dans le *Yalkut Shimeoni*, 61, et chez le Comestor: *Peccata quidem patrum saepe vindicatur in filios temporaliter*.

Cette mise en évidence, certes non exhaustive, d'une exégèse chrétienne et de ses sources juives, n'a pour but avoué que de rendre le lecteur attentif aux nuances infinies et aux raisons topiques déterminées que recouvrent ces différents emprunts, qu'ils soient de nature littérale ou allégorique.

D. PREDICATIO ad IUDEOS: Audite igitur, O Judaei, quae dico; audite quae pro salute vestra moneo!

L'importance de la prédication auprès des juifs, en vue de leur conversion, présente ou future, remonte aux temps apostoliques. Ces prédications n'acquièrent toutefois un caractère institutionnel qu'au cours du XIIIe siècle, dans une officialisation ecclésiastique promulguée le 4 août 1278 par Nicolas III, dans la bulle *Vineam Soreth*⁵⁷⁷. Le rôle des ordres mendiants,

575. G. DAHAN, "Une introduction à l'étude de l'Écriture du XIIe siècle: le prologue du Pentateuque de Rainaud de Saint-Eloi", *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 54, 1987, p. 33;

576. G. DAHAN, "L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XII au XIIIe siècles", dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 50, 1983, p. 11; - *Midrash Bereshit Rabbah* sur Gn 22, 12-13; - *Targum de la Genèse*, éd. R. LE DEAUT, vol. 1, Paris 1978, p. 105; - *Le Pentateuque accompagné du Commentaire de Rashi*, éd. I. SALZER, vol. 1, Paris, 1979, p. 27. Pour Rupert de Deutz, éd. R. HAACKE, CCCM 21, Turnhout 1971, p. 293. Voir également dans la même édition: p. 98. Pour les emprunts de Rupert de Deutz aux Pères de l'Église, voir H. SILVESTRE, "La répartition des citations nominatives des Pères dans l'oeuvre de Rupert de Deutz", dans *Sapientiae doctrina*, Louvain, 1980, p. 271-298.

577. J. GAY, *Les Registres de Nicolas III*, Paris 1932, nos 965 et 966; P. BROWE, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Rome 1942, p. 13-54. Pour les documents ecclésiastiques antérieurs: H. DENIFLE et A. CHATELAIN, *Chartularium*

déjà souligné à propos de la controverse du Talmud, se trouve amplifié dans une lettre d'Innocent IV, datant de 1243, qui mentionne l'obligation faite aux juifs d'écouter les sermons dispensés par les frères prêcheurs ou mineurs: *vel Fratres Predicatores et Minores accesserint ad villas vel loca ubi Saraceni vel Iudei ..ipsi ad vocationem ipsorum conveniant et patienter audiant predicationem eorum*⁵⁷⁸. La disputation de Barcelone en 1263 confère un nouvel essor aux prédications: juifs et sarrasins, femmes, hommes et enfants, seront contraints par la force d'assister aux prédications des frères prêcheurs⁵⁷⁹. Ces prédications pourront avoir lieu dans les synagogues mêmes, ce qui semblait être une pratique en usage dès le milieu du siècle, puisqu'elle suscite, en 1250 déjà, les réactions d'un polémiste juif, Meir ben Siméon de Narbonne, qui tente de démontrer le côté illicite de telles démarches⁵⁸⁰. Mais si nous disposons d'un cadre institutionnel assez précis concernant les "modalités" et les lieux de cette prédication à "l'encontre" ou à "l'usage" de la communauté juive, le contenu de ces sermons est en revanche plus aléatoire. La caractérisation de l'auditoire reste également un sujet délicat, comme le prouve l'exemple de Martin de Léon, chanoine de Saint-Augustin, mort en 1203, qui se propose, au travers de ses sermons, de convaincre les juifs en employant leurs propres armes: *adiutus vestris vos armis, legis scilicet et prophetarum oraculis, ...quia nunquam adversarius melius vincitur quam cum suis propriis iaculis expugnatur*⁵⁸¹. Mais ces sermons semblent pourtant être adressés à des chrétiens, plus particulièrement à ses confrères chanoines, même s'ils sont constellés d'interjections telles que *Ô Judaei*. La même problématique se retrouve dans les sermons controversés d'Hildebart de Lavardin, qui, malgré les mêmes interjections fréquentes, *Ô Judaei, sermo nobis ad te est* (col. 953), sont adressés à ses *fratres charissimi*⁵⁸².

Parmi les nombreux sermons destinés à "provoquer" la conversion des juifs, rares sont ceux qui, dans la première moitié du XIII^e siècle, citent des passages talmudiques ou midrashiques

Universitatis Parisiensis, t. I, Paris, 1889, n. 131, 172-173 et 178. Voir également pour une vision globale, D. L. d'AVRAY, *The Preaching of the Friars*, Oxford, 1985; - M. ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976.

578. S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), vol. I, 1933, p. 254-256; G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), 1990, p. 221. Cette demande est faite à nouveau le 12 mars 1247; J. COHEN, *The Friars and the Jews*, *op. cit.* (voir n. 88), p. 199-264, qui cite les principaux frères prêcheurs.

579. J. REGNE, *History of Jews in Aragon. Regesta and Documents*, éd. Y. ASSIS, Jérusalem, 1978, n. 2934.

580. J. SBARALEA, *Bullarium Franciscanum*, 4 vols. Rome, 1759-1768, vol. I, 376, n. 90; - S. GRAYZEL, *The Church and the Jews*, *op. cit.* (voir n. 103), p. 254-256, n. 105; - R. CHAZAN, "Confrontation in the Synagogue of Narbonne: a Christian Sermon and a Jewish Reply", *Harvard Theological Review*, 67, 1974, p. 437-457. Si les sermons conservés sont rares, leur impact sur les communautés juives se laisse appréhender au travers de certains textes juifs qui narrent l'intervention d'évêques qui allaient prêcher directement dans les synagogues, par exemple chez Meir ben Simeon de Narbonne, *Milhemet mizwah*, ou chez Nahmanide dans son *Vikuah*. Pour les prédications forcées, voir *Revue des Études juives*, 27, 1893, p. 148 et 61, 1901, n. 215-216-217.

581. *PL* 208, col. 106-422, en particulier col. 107. J. B. SCHNEYER, *Repertorium*, *op. cit.* (voir n.), vol. 4, Münster, 1974, p. 119-123. Voir également Ed. J. M. MILLAS VALLICROSA, Madrid/Barcelone, 1957; - R. CHAZAN, "Confrontation in the Synagogue of Narbonne: a Christian Sermon and a Jewish Reply", *Harvard Theological Review*, 67, 1974, p. 437-457. Pour la place de la polémique anti-juive dans les sermons, Jean Chrysostome: A.-M. MALINGREY, "La controverse antijudaïque dans l'oeuvre de Jean Chrysostome d'après les discours *Adversus Judaeos*", dans *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, éd. V. NIKIPROWETZKY, Lille, 1979, p. 87-104; pour Léon le Grand, éd. et trad. R. DOLLE, SC 200, Paris, 1973; pour le sermon attribué à Quodvultdeus, éd. R. BRAUN, Turnhout, 1976, CC 60; B. BLUMENKRANZ, "Vie et survie de la polémique anti-juive", dans *Studia Patristica*, Berlin, 1957, (Texte und Untersuchungen, 63), p. 460-476.

582. Hildebart de Lavardin, *PL* 171, col. 811-814 et 951-54.

pour étayer leur approche théologique et pastorale, selon un procédé qui trouve une transcription lapidaire sur notre soubassement berruyer. Il faut se reporter au sermon d'Eudes de Châteauroux, *De conversione iudaeorum*, dont D. Behram a analysé les traits essentiels, pour voir apparaître le Talmud comme pivot autour duquel s'arrime le discours pastoral⁵⁸³. Mais le sermon semble une fois encore paradoxalement s'adresser à un auditoire chrétien composé de juifs déjà convertis, réunis dans une maison destinée à les abriter, et met en exergue le long exil auquel furent soumis les juifs, ainsi que la bénédiction éternelle dont ils ont été gratifiés au moment de leur intégration à la communauté chrétienne: *Congregabit eum. Tertio felicitas quam habebunt illi qui de Israel conuersi fuerunt ad Dominum insinuatur,..*⁵⁸⁴. La finalité de ce sermon semble donc être de les conforter dans leur choix. Eudes relève ensuite que le seul obstacle réel à la conversion des juifs reste le *Talmud*, qui les détourne de la vérité vétéro-testamentaire, réitérant ainsi les conclusions de la controverse de 1240, dont il avait, avec l'aide de juifs convertis, rédigé la condamnation: *Iudei uero hoc iudicium falsificauerunt in libro qui uocatur Talmud, in quo scriptum est quod si per falsum testimonium alicuius aliquis mortuus fuerit, ou encore, ad fabulas autem conuertentur, sicut mirabiles fabule scribuntur in libro Talmud*⁵⁸⁵. N. Bériou a tenté de retrouver les traces "historiques" de cette controverse dans un groupe de sermons prononcés devant des auditoires universitaires parisiens, transmis par le biais des *reportationes* collationnées dans un manuscrit conservé à la Bibliothèque municipale d'Arras. Elle ne relève toutefois que quelques allusions éparses⁵⁸⁶. Nous retiendrons trois textes de provenance franciscaine de la fin du XIII^e siècle qui trahissent une réelle connaissance du Talmud: on y relève l'assertion que le Christ ne serait pas Dieu mais un homme "mauvais", *Iudei enim de eo dicunt quod fuit malus homo et non Deus*; celle qui démontre l'irrationalité de la foi des juifs puisque leur récompense éternelle consistera à consommer la chair de Léviathan; une autre encore qui prouve que les juifs croient à la bestialité d'Adam avant la création d'Eve; une autre enfin qui disserte longuement sur l'Ange de la mort que l'auteur du sermon appelle Malachamaut⁵⁸⁷. Le prédicateur conclut sur le triste

583. D. BEHRAM, "Volumina Vilissima, A Sermon of Eudes de Châteauroux on the Jews and their Talmud", dans *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, éd. G. DAHAN, E. NICOLAS, Paris, 1999, p. 191-209.

584. *Sermo de conversione Iudeorum*, éd. D. BEHRAM, *op. cit.* (voir n. 583), p. 202-203.

585. *Ibid.*, p. 204. Eudes cite les passages talmudiques suivants: *Talmud de Babylone*, traités Makkot 5b; Sanhédrin 64b; Baba Bathra 74a; Nedarim 23b; Gittin 55b. N. BERIOU mentionne un autre sermon d'Eudes, qu'elle date des années 1255, consacré à saint Antoine de Padoue et qui s'appuie sur le Talmud pour réfuter des "supputations joachimites" eschatologiques: *Certe in Talmuz dogmatizatum est quod seculum debet durare per XII milia annorum, et hanc assertionem videntur Iudei fundare supra Scripturam que dicit quod Iacob habuit duodecim filios, et Deutero. XXXII legitur: Constituit terminos populorum iuxta numerum filiorum Israel, et summuntur termini non locorum sed temporum, unde unus de libris Talmuz intitulatur liber terminorum, id est festorum. Item constat quod ab Abraham usque ad Christum sunt multo plures generationes quam XLII, sed quedam generaciones pretermisse sunt tum ratione mysterii tum ratione peccati, sicut generaciones illorum regum pretermisse sunt qui fuerunt de genere Achap impiissimi; sed constat quod filii Israel non fuerunt plures quam XII, ergo quantum ad hoc magis est firmum istud quam illud, et tamen istud vanum est et falsum: Sermon Vos estis sal terre, cité dans Le Talmud dans la prédication", dans *Le Brûlement du Talmud 1242-1244*, *op. cit.* (voir n. 583), p. 214; - voir également: "Sermons franciscains du cardinal Eudes de Châteauroux", dans *Études franciscaines*, 29, 1913, p. 647-651.*

586. N. BERIOU, "Entre sottises et blasphèmes. Echos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIII^e siècle", dans *Le brûlement du Talmud 1242-1244*, éd. G. DAHAN, *op. cit.*, p. 211-237.

587. Fribourg 117-I, fol. 52vb-54va, éd. A. E. SCHÖNBACH, "Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt. Drittes Stück: Das Wirken Bertholds von Regensburg", *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*, 147, 1904; cité dans N. BERIOU, *op. cit.* (voir n. 585), p. 223, note 42 et 43. On retrouve cette transcription, *malaac mavez*,

constat que les juifs croient à tant d'insanités que trois sermons ne suffiraient pas à les énumérer et que les chrétiens doivent se garder de les croire⁵⁸⁸. Mais ce procédé, qui "accumule" des passages talmudiques, à l'image du traité de Pierre le Vénérable, semble relativement anachronique et désuet, si on le compare à cet autre procédé pastoral qui englobe avec une sophistication extrême les citations talmudiques parmi des citations bibliques, afin d'en souligner le sens et de prouver la véracité de la doctrine chrétienne⁵⁸⁹. Cette méthode est admirablement décrite dans la préface du *Pugio fidei*, oeuvre de frère Raymond Martin actif entre 1250 et 1280, destinée à favoriser l'exploitation pastorale de la littérature rabbinique: *Deinde materia istius Pugionis, quantum ad Iudaeos maxime duplex erit; prima et principalis auctoritas Legis et Prophetarum, totiusque Veteris Testamenti; secundaria vero, quaedam traditiones, quas in Talmud et midrashim, id est glossis, et traditionibus antiquorum Iudaeorum reperi...Quas quidem in latinum transferam, Deo iuvante, et suis locis inducam, atque interseram, prout mihi visum fuerit expedire*⁵⁹⁰. Cette utilisation "christologique" de la littérature rabbinique, destinée à convaincre les juifs, semble être intégrée à la thématique pastorale qui les concerne dès le milieu du XIIIe siècle, en particulier dans celle des frères prédicateurs et mineurs.

Nous n'avons pas trouvé, au cours de nos recherches, d'éléments midrashique ou talmudique dans les recueils d'*exempla* à l'usage des prédicateurs des ordres mendiants. Ces recueils, s'ils citent les juifs, semblent privilégier les récits de miracles suivis de conversions, comme par exemple chez Honorius Augustodunensis, dans le *Speculum Ecclesiae*, qui relate le miracle de l'enfant juif de Bourges⁵⁹¹.

du nom hébreu qui signifie "ange de la mort", dans la préface des Extractions du Talmud, où les termes rabbiniques ou araméens sont expliqués: G. DAHAN, "Les traductions latines de Thibaud de Sézanne", *op. cit.* (voir n. 484), p. 109.

588. Ed. SCHÖNBACH, p. 40-41, cité dans N. BERIOU, *op. cit.* (voir n. 586), p. 225.

589. Au sujet de cette évolution, qui culmine avec le *Pugio Fidei* de Raymond Martin, désigné comme *lector* du *studium hebraicorum* de Barcelone, voir en priorité R. CHAZAN, "From Friar Paul to Friar Raymond: The Development of innovative missionizing Argumentation", *Harvard Theological Review*, 76, 1983, p. 289-306; - IDEM, "The Barcelona Disputation of 1263: Christian Missionizing and Jewish Response", *Speculum*, 52, 1977, p. 824-842.

590. *Pugio fidei adversus Maurus et Judaeos*, proem., éd. de Leipzig, 1687, p. 2-3, cité dans G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 101), 1990, p. 441, note 64. La finalité de cet ouvrage est de trouver la confirmation des dogmes chrétiens, en particulier le dogme trinitaire de la doctrine chrétienne du péché originel et de la rédemption, dans des citations talmudiques ou midrashiques citées en hébreu et accompagnées de traductions latines: R. CHAZAN, *Daggers of Faith, Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response*, Berkeley/Los Angeles, 1989, p. 115-136 et p. 137-158, chapitre 8, à propos de Rabbi Solomon ibn Adret (*Perushei Aggadot*); I. WILLI-PLEIN, "Der Pugio Fidei des Raymond Martinis als ein exemplar versuch kirchlicher Auseinandersetzung mit dem Judentum", dans *Glaubensdolch und Messiasbeweis*, I. WILLI-PLEIN et T. WILLI éd. Neukirchen, 1980. Voir également le recueil plus tardif de cinquante-deux sermons de Raymond Lulle, *Liber predicationis contra Iudeos*: A. MADRE, *Raimundi Lulli opera latina*, CCCM 38, Turnhout, 1984, p. 1-78.

591. Voir à ce sujet, "The speculum Ecclesiae by Honorius Augustodunensis on Jews and Judaism: Preaching at Regensburg in the XIIIth Century", dans *Crossroad of Medieval Civilisation: The City of Regensburg and its intellectual Milieu*, Detroit, 1982, p. 121-137. F. C. TUBACH, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Tales*, Helsinki 1969, recense 48 *exempla* consacré aux juifs (jew, jewnness, jews). B. BLUMENKRANZ, "Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen", *Theologische Zeitschrift*, 10, 1954, p. 417-435; - H. LOEWE, *Die Juden in der Katolischen Legende*, Berlin, 1912; - J.-Th. WELTER, "Un recueil d'exempla du XIIIe siècle", *Études franciscaines*, 1913, p. 194-213, 312-330, 646-655; - IDEM, "Un nouveau recueil franciscain de la fin du XIIIe siècle", *Études franciscaines*, 1930, p. 432-475 et 595-629. Voir également: J. Le GOFF, "Le juif dans les *Exempla* médiévaux: le cas de l'*Alphabetum Narrationum*", dans *Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*, éd. M. OLENDER, p. 209-220, qui mentionne toutefois le cas d'un *exemplum* emprunté à Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, II, 25, éd. STRANGE, Cologne, 1851, relatant l'histoire d'une petite fille, qui, convertie de force au christianisme et placée dans un couvent cistercien, fut

C'est donc une expression très précoce de ce nouveau type de prédication où se mêlent, versets bibliques et gloses rabbiniques, qui se trouve transposée en images à Saint-Étienne de Bourges, rare témoignage d'un "sermon lapidaire" chrétien adressé à la communauté juive, preuve tangible s'il en est du renouvellement de la prédication par l'image et de la nouvelle coloration imprimée à l'oeuvre missionnaire par les juifs convertis.

E. La Controverse de 1240, préambule et dénouement

À la source de la diffusion de ces gloses rabbiniques se trouve incontestablement la célèbre controverse parisienne de 1240, dite du Talmud. Cette connaissance profonde du Talmud et la démonstration des déviances qu'il engendre seront récapitulées et consignées dès 1236 par un autre juif converti, Nicolas Donin de la Rochelle, peut-être un franciscain, et envoyées au pape Grégoire IX pour aboutir finalement dans les années 1240 à la fameuse "controverse du Talmud" et à sa condamnation⁵⁹². Bien que la chronologie exacte des événements relatifs à cet événement soit difficile à établir avec certitude, c'est le 9 juin 1239, en réponse à l'interpellation de Nicolas Donin, que le pape Grégoire IX, dans une bulle adressée aux évêques de France, inaugurerait la condamnation officielle de la littérature rabbinique, en demandant que ces livres soient saisis le premier jour du samedi de Carême, alors même que les juifs seront réunis dans leurs synagogues pour y célébrer le shabbat, et remis aux franciscains et aux dominicains. Il préface ainsi sa lettre: les juifs ne sont pas satisfaits de l'ancienne Loi, celle transmise par Moïse et dont ils étaient les garants, qu'ils abrogent au profit de la nouvelle loi appelée Talmud, c'est à dire "enseignement", transmise oralement et mise par écrit par les Sages, de peur qu'elle ne se perde. Cette fausse croyance est la cause de l'obstination des juifs dans leur perfidie et la raison de leur perte: *Si vera sunt, que de Judeis in regno Francie, et aliis provinciis commorantibus asseruntur, nulla de ipsis esset poena sufficiens, sive digna; ipsi*

rendue par l'évêque à ses parents et à la communauté juive. Pour une bibliographie récente: J. BERLIOZ et A. POLO de BEAULIEU, *Les exempla médiévaux: introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de F. C. TUBACH*, Carcassonne, 1992; des mêmes auteurs, *Les exempla médiévaux: Nouvelles perspectives*, Paris, 1998. Il est intéressant de noter que l'introduction de semblables *exempla*, relatant des miracles suivis de conversions transposés dans un contexte juif, se développent parallèlement dans la prédication juive: M. SAPERSTEIN, *Jewish Preaching 1200-1800*, Yale, 1989, p. 99-100; voir également M. GASTER, *The Exempla of the Rabbis, being a collection of exempla apoloques and tales culled from hebrew manuscripts and rare hebrew books*, Londres/Leipzig, 1968; - J. DAN, "Rabbi Judah the Pious and Caesarius of Heisterbach. Common motifs in their stories", *Scripta Hierosolymitana*, 22, 1971, p. 18-27.

⁵⁹². La disputation de 1240 se déroule sous les auspices royales. Elle est présidée par Blanche de Castille: A. LEWIN, "Die Religionsdisputation des R. Jechiel von Paris 1240 am Hofe Ludwig des heiligen, ihre Veranlassung und ihre Folge", *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 18, 1869, p. 97-110, 145-56, 193-210. Sur le rôle joué par Louis IX, voir Jean de JOINVILLE éd., *Histoire de Saint Louis*, Paris, 1874, p. 28-31. Voir également J. ROSENTHAL, "The Talmud on Trial. The Disputation at Paris in the Year 1240", *Jewish Quarterly Review*, 47, 1956-1957, p. 58-76 et 145-169; - H. GRAETZ, *Geschichte der Juden*, Leipzig, 1873-1911, 7, p 94-98; - A. KISCH, "Die Anklageartikel gegen den Talmud und ihre Vertheidigung durch Rabbi Jechiel ben Joseph vor Ludwig dem Heiligen in Paris", *Monatschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 23, 1874, p. 10-18, 62-75, 123-130, 155-163, 204-212; - A. TUILIER, "La condamnation du Talmud par les maîtres universitaires parisiens. Ses causes et ses conséquences politiques et idéologiques", *Le brûlement du Talmud*, op. cit. (voir n. 585), p. 59-78; - J. COHEN, *The friars and the Jews*, Londres, 1983, p. 60-65.

*enim sicut accepimus, lege veteri, quam Dominus per Moysen in scriptis edidit, non contenti, immo penitus pretermittentes eadem, affirmant legem aliam, que Talmut, id est Doctrina, dicitur, Dominum edidisse ac verbo Moysi traditam...cujus volumen in immensum excedit Textum Bible, redegerunt; in quia tot abusiones, et nefaria continentur, quod pudori referentibus, et audientibus sunt horrore. Cum igitur hec dicatur esse causa precipua, que Judeos in sua tenet perfidia obstinatos, Fraternalitatem vestram monendam, duximus, et hortandam, per Apostolica vobis scripta precipiendo mandantes, quatenus primo Sabbato quadragesime proximo venture, mane, quando Judei in Synagogis conveniunt, universos libros Judeorum vestre Provincie auctoritate nostra capi, et apud Fratres Predicadores, vel Minores faciatis fideliter conservari*⁵⁹³. Le 20 juin de la même année, une semblable missive est envoyée aux rois de France, du Portugal, d'Angleterre, d'Aragon, de Castille et de León: elle leur enjoint de se faire assister dans cette tâche par le bras séculier de l'Eglise, *auxilio brachii secularis*. Le Pape donne l'ordre aux *Priori Predicatorum* et *Ministro Minorum Fratrum* de Paris de brûler sur le bûcher tous les ouvrages juifs qui leur ont été remis et qui seraient susceptibles de véhiculer des erreurs doctrinales: *illos quos inveneritis errores hujusmodi continere, faciatis incendio concremari*⁵⁹⁴.

Dans le cadre de l'enquête destinée à quantifier les doctrines "hérétiques" contenues dans le Talmud se tint à Paris une disputation. Quatre juifs furent convoqués à ce "procès", avec pour mission de défendre le Talmud contre différents juges choisis parmi les autorités ecclésiastiques les plus éminentes. Rabbi Yechiel ben Joseph de Paris (Vivo de Meaux en traduction latine), qui devait être à la tête de l'école talmudique de Paris dès la fin des années 1220, Judah ben David de Melun, Samuel ben Solomon de Château-Thierry et Moïse ben Jacob de Coucy se trouvent ainsi confrontés à Eudes de Châteauroux, légat du Pape et chancelier de l'Université de Paris dès 1238, Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, à l'évêque de Senlis, à l'archevêque de Sens et au chapelain du roi, Geoffroy de Belleville, en présence de Nicolas Donin⁵⁹⁵. Cette réflexion autour des "erreurs doctrinales" véhiculées par la littérature rabbinique est déjà présente dans le *De Universo*, 1, 3, 31, de l'évêque de Paris, rédigé dans les années 1230⁵⁹⁶. Cette "crise" autour du Talmud se conclura dans un premier

593. S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), vol. I, p. 240, n. 96.

594. *Ibid.*, p. 242, n. 98.

595. Les sources relatant cette enquête sont légèrement divergentes: Eudes de Châteauroux en transcrit le récit à l'intention de Innocent IV, en 1247. Il mentionne laconiquement l'enquête officielle qu'il présida: S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), p. 276; I. LOEB, "La controverse de 1240 sur le Talmud", *Revue des Études Juives*, 1, 1880, p. 247-261; 2, 1881, p. 248-270; 3, 1881, p. 39-57; en particulier p. 55-57. Pour d'ultérieures reconstructions de cette enquête: H. GRAETZ, *Geschichte der Juden, op. cit.* (voir n. 592), p. 94-98; - R. CHAZAN, *Mediaeval Jewry in Northern France: A Political and Social History*, Baltimore, 1973, p. 124-133; - H. MACCOBY, *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle-Ages*, Toronto/Londres, 1982, en particulier p. 22-38. À propos des accointances de Nicolas Donin avec la secte juive des Karaïtes, dont les membres rejetaient comme des innovations inacceptables la Torah orale, codifiée par les Sages et les rituels institués par les rabbins, voir: D. J. LASKER, "Karaïsm and the Jewish-Christian Debate", dans *Frank Talmage Memorial Volume I*, p. 323-332, en particulier p. 326.

596. Sur les rapports entretenus entre l'hérésie juive et la philosophie aristotélicienne, voir J. GUTTMANN, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum*, Hildesheim, 1970, p. 24-25, n. 2 et p. 13-31. Sur Guillaume d'Auvergne en général, voir en particulier N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249): sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880, p. 118 et suiv.

temps le 6 juin 1242, en place de Grève à Paris, où les "1200" livres, qui correspondent à plusieurs charretées, seront brûlés sans qu'aucune sentence formelle n'ait été prononcée⁵⁹⁷.

La disputation de 1240 est heureusement conservée dans deux relations, la première chrétienne, la seconde hébraïque⁵⁹⁸. La relation chrétienne est insérée aux fol. 230-1 d'un volume intitulé *Extractiones de Talmud*, compilé à la demande d'Eudes de Châteauroux qui était chargé, nous l'avons vu, de mener l'enquête pontificale et d'apporter les preuves nécessaires à cette condamnation. Son ou ses compilateurs, et probablement parmi ceux-ci Thibaud de Sézanne, se sont fait assister par deux chrétiens "très érudits en hébreu": *Deus duos sibi providit interpretes catholicos in hebraea lingua quamplurimum eruditos*. La relation hébraïque relève également les excellentes connaissances de l'hébreu de nombreux clercs, connaissances que rabbi Yehiel attribue aux juifs qui leur ont enseigné cette langue⁵⁹⁹. Rabbi Yehiel mentionne dans cette même relation le fait que Jérôme déjà avait fait usage du Talmud et qu'il n'y releva aucun blasphème⁶⁰⁰. Ce volume, aujourd'hui conservé à la Bibliothèque Nationale de France, B.N.F 16558, constitue la principale source de connaissance des événements qui ont jalonné ces années. Il permet de dresser un tableau relativement précis en énonçant les charges d'hérésie retenues contre le Talmud⁶⁰¹. Cette compilation réunit en annexe une liste des passages talmudiques incriminés, dont les trente-cinq chefs d'accusation contiennent entre autre une diatribe contre la tradition orale telle qu'elle est transmise par les juifs, contre les commentaires rabbiniques et contre les différents *midraschim*. Elle comporte également un "livre" consacré à la liturgie juive, *De Libro krubot* (queruvot), qui met en exergue les passages anti-chrétiens ou blasphématoires récités plusieurs fois par jour dans les prières, *Porro de Kruboz*, fol. 98vb-99ra, *quodam videlicet libro quo quasi collectario in suis*

597. Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, I, 3, localise ce brûlement à Vincennes et attribue à Henri de Cologne la responsabilité de cette crémation du Talmud: éd. G. COLVENER, Douai, 1627, p. 16-17, cité d'après A. TUILLIER, "La condamnation universitaire...", *op. cit.* (voir n. 592), p. 63. Sur la surévaluation du nombre des volumes détruits, voir C. SIRAT, "Les manuscrits du Talmud en France du nord au XIIIe siècles", dans *Le brûlement du Talmud 1242-1244*, *op. cit.* (voir n. 585), p. 121-139. La source "officielle" qui mentionne ce nombre très élevé est une lettre en hébreu de Hillel de Vérone et a été rédigée environ soixante ans après les faits.

598. La relation juive, qui contient des éléments du débat qui manquent dans les sources chrétiennes, a été rapportée par un élève de Rabbi Yechiel, Rabbi Joseph ben Nathan, B. N. F, fonds hébreu 712, *Yechiel be Joseph de Paris*, S. GRÜNBAUM, *Vikuah Rabbenu Yehiel mi-Paris*, Thorn, 1873, rééd. dans H. MACCOBY, *op. cit.*, (voir n. 595), p. 2. Tout récemment: R. CHAZAN, "The Hebrew Report on the Trial of the Talmud: Information and Consolation", dans *Le brûlement du Talmud 1242-1244*, *op. cit.* (voir n.585), p. 79-94. Donin y est qualifié d'apostat (*min*) alors que Rabbi Yehiel reçoit le qualificatif de croyant (*ma'amin*). Rabbi Yechiel reproche à Donin son apostasie de la doctrine rabbinique quinze ans plus tôt, et son unique intérêt envers le texte biblique écrit, au mépris de la tradition orale. Rabbi Yechiel répond aux accusations dirigées contre le Talmud en citant une série de passages bibliques qui véhiculent à son sens les mêmes idées et qui prouvent que Dieu regrette ses actions passées, notamment la création de l'homme comme pécheur, en citant en particulier Gn 6, 6.

599. H. MACCOBY, *op. cit.* (voir n. 595), p. 32 et 161.

600. *In Isaiam*, 59, 12, PL 24, col. 603.

601. L'enquête pontificale est résumée en ces termes par le successeur de Grégoire IX, Innocent IV, dans une lettre adressée au roi de France: *Et licet dilectus filius cancellarius Parisiensis, et doctores regentes Parisiis, in sacra pagina, de mandato felicis recordationis Gregorii Pape predecessoris nostri, tam predictum abusionis librum, quam alios quosdam cum omnibus glossis suis perlectis in potestate, ac examinatos ad confusionem perfidie Judeorum, publice coram clero et populo, incendio concremarint, prout in litteris eorum per.* B.N.F, MS lat. 16 558, fol. 230; MS fonds Hébreu 712, éd. 1873, p. 10. Voir également G. DAHAN, "Les traductions de Thibaud de Sézanne", *op. cit.* (voir n. 484), p. 99.

*utuntur synagogis quasi trancurrendo quasdam excerpti nephandas blasphemias*⁶⁰². Ce compte-rendu est suivi par la condamnation, *sententia Odonis*, formulée par Eudes de Châteauroux et datée du 15 mai 1248⁶⁰³. Les éléments anti-chrétiens sont à nouveau mis en exergue, *blasphemiae contra Christianos*, ainsi que les insultes et blasphèmes proférés contre l'Eglise, *blasphemiae in Christum*, qui provoquent l'hostilité des juifs et les empêchent d'entendre la vraie parole véhiculée par les prédicateurs chrétiens⁶⁰⁴. Un écho de cette condamnation et des raisons qui l'ont motivée se retrouvent dans le commentaire des Sentences de Jean de Paris: *Dicunt quidam quod nec est creator, nec creatura, sed medium inter ista, sicut dicitur in Talmuto, in principio. Nam ibi, cum quaeritur quid est Talmutum, dicit ille: Videmus quod nec est creator, nec creatura sed fuit consiliarius Dei in creatione rerum. Sed dicunt aliqui de creatione. Sed hoc condemnatum est Parisius per Domnum episcopum de assensu magistrorum*⁶⁰⁵.

Ce préambule, au-delà de la simple évocation du contexte historico-religieux, est aussi, d'une certaine façon, avant qu'il ne s'envenime celui de la façade de Saint-Étienne. Il nous permet de rapprocher certaines des accusations formulées à l'occasion de ces disputations avec des éléments haggadiques présents dans l'iconographie berruyère. Un passage retiendra particulièrement notre attention: il figure au fol. 7 de la relation hébraïque. Il y est stipulé que Dieu, pécheur, demanda qu'un sacrifice expiatoire soit offert pour lui, parce qu'il avait péché en réduisant les dimensions et l'éclat de la lune qui, au commencement de la création, avait été aussi grande et lumineuse que le soleil. La réponse, avancée par Rabbi Yehiel contre ce

602. I. LOEB, "La controverse de 1240 sur le Talmud", *Revue des Études Juives*, 2, 1881, p. 252, en transcrit le prologue: *Anno enim ab incarnatione Domini MCCXXXVI circiter, pater misericordiarum Iudeum quemdam nomine Nicholaum Donin de Rupella vocavit ad fidem in hebreo plurimum eruditum eciam secundum testimonium Iudeorum, ita ut natura et gramatica sermonis ebraici vix sibi similem inveniret. Hic accessit ad sedem apostolicam et bone memorie Gregorii pape, ..., predictorum librorum nephandam detexit maliciam et quosdam specialiter expressit articulos super quibus ad reges Francie, Anglie, et Hispanie litteras apostolicas impetravit, ut si in prefatis libris contingeret talia reperiri, igni facerent eos tradi.* A ce sujet: A. KISCH, op. cit., p. 124-126. Sur l'appartenance de Nicholas Donin à l'ordre des franciscains: Ch. SINGER, "Hebrew Scholarship in the Middle Ages among Latin Christians", in *The Legacy of Israël*, éd. E. R. BEVAN, Oxford, 1928, p. 295 et Ch. MERCHAVYA, *The Church versus Talmudic and Midrashic Literature 500-1248* (hébreu), Jérusalem, 1970, p. 237; - IDEM, "Talmudic terms and Idioms", *Journal of semitic studies*, 11, p. 175-201; - S. GRAYZEL, "The Talmud and the medieval Papacy", dans *Essays in Honor of S. B. FREEHOF*, Pittsburgh, 1964, p. 220-245.

603. Dans la liste des conseillers et des experts consultés par Eudes de Châteauroux figurent *frater henricus teuthonicus et frater theobaldus de saxannia*. Le premier, Henri de Cologne, est un prédicateur dominicain: Th. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii-Aevi*, t. II, Rome, 1975, p. 190-1; - J. B. SCHNEYER, *Repertorium der latein. Sermones*, t. II, München, 1970, p. 638-39 et 680-1; le deuxième est Thibaud de Sézanne, dominicain, sous-prieur de Saint-Jacques à Paris (voir plus haut). H. DENIFLE et E. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris, 1889, n. 178, p. 209-211, *Sententia Odonis Tusculan. episcopi apostolicae sedis legati, consilio episcopi Parisiensis, magistrorum theologiae et decretorum et aliorum lata super Talmud*. Pour les sermons d'Eudes de Châteauroux, voir A. CHARANSONNET, "L'évolution de la prédication du cardinal Eudes de Châteauroux, une approche statistique", dans *De l'homélie au sermon: Histoire de la prédication médiévale*, éd. J. HAMESSE et X. HERMAND, Louvain, 1993, p. 103-142.

604. Pour la partie du manuscrit relative aux gloses de Rashi, voir G. DAHAN, "Rashi, sujet de la controverse de 1240", *Archives juives*, 14, 1978, p. 43-54; - IDEM, "Un dossier latin de textes de Rashi autour de la controverse de 1240", *Revue des Études juives*, 141, 1992, p. 321-331. Ces blasphèmes contre le Christ avaient déjà fait l'objet d'un canon particulier au concile de Chateau-Gonthier en 1231: S. GRAYZEL, op. cit. (voir n. 103), vol. 1, p. 322. Ce canon 32 reprenait une préoccupation du IV^e concile du Latran, canon 68.

605. *Commentaire sur les Sentences* II, d. 1, q. 5, éd. J.-P. MULLER, *Studia Anselmiana* 52, Rome, 1964, p. 30; - G. DAHAN, op. cit. (voir n. 101), 1990, p. 535.

prétendu blasphème du Talmud, relève la possibilité de repentir offert en cet instant par Dieu à la lune. Le thème du rétrécissement de la lune est également le sujet de l'article 15 des 35 chefs d'accusation, rédigés sous forme d'*articuli*, que le pape avait porté contre le Talmud: *Asserunt eciam Dominum peccasse. Hoc legitur in Kazassym (Kodaschim), in macecta Sirassim (Hullin), in perec Illu terefod. Scriptum est: <Fecit Deus duo magna luminaria>, et scriptum est: <Luminare magnum et luminare parvum> (Gn 1, 16). Dixit luna coram Sancto benedictus sit ipse (coram Deo): Domine seculi, est possibile duobus regibus quod serviant uni corone? Dixit ei Deus: Vade et minora te ipsam. Dixit coram eo: Domine seculi, quia dixi coram te verbum decens, minorabo me! Dixit ei Deus: Vade et presis diei et nocti. Dixit ei: Quid valor candele ad meridiem? Dixit ei Deus: Vade et Israel computent in te dies et annos. Et ait illa: Similiter per dies computabunt terminos suos, sicut scitum est: <Et erunt ad signa et ad terminos et ad annos et ad dies>. Dixitque ei Deus: Vade et iusti vocentur nomine tuo, <Iacob parvus et David parvus>. Vidit illam Deus quod non resederat animus eius et ait Deus: Afferte super me indulgenciam, quod minoravi lunam, et hoc est quod dicit Relakys (Rêsch-Lakisich): Quare demittatus est edukus principii mensis? Quoniam dicitur in eodem (Num. 28, 15): Dixit Deus, edulus iste sit in indulgenciam super me quod minoravi lunam⁶⁰⁶.*

Les articles 34 et 35 sont respectivement consacrés à Adam, à Noé et à Cham. Ils font référence au commerce qu'Adam aurait entretenu avec les bêtes, et Eve, avec le serpent. *Dicentes Adam cum omnibus brutis et serpentem cum Eva coisse, T.B, Naschim, traité Yebamot, fol. 63a il fait allusion aussi à l'injure faite par Cham à Noé. Et Cham Nohe patre suo fuisse abusum: Hoc legitur in libro Iessuhot (Yeschuot), in macecta Cenhezerim (Sanhédrin). Des passages de la Confessio magistri Vivo reprennent certains aspects de cette thématique: Item concessit quod Adam coit cum omnibus bestiis et hoc in paradiso (X), Item dixit et est in Talmut quod Adam, postquam peccavit, CXXX annis antequam genuisset Seth, de semine suo, quod ventus prohiciebat et rapiebat, genuit demones qui habent corpora⁶⁰⁷.*

F. Les suites de la controverse de 1240

Les charges retenues contre le Talmud furent jugées telles qu'elles donnèrent lieu à l'autodafé de 1242. Ces charges furent réitérées en mai 1244, lorsqu'Innocent IV demanda à Louis IX de faire disparaître les copies qui auraient pu échapper au feu destructeur, sur la base des accusations déjà retenues contre le Talmud par Grégoire IX, réitérant que la taille du livre incriminé excédait en contenu celui de la Bible, qu'on y trouvait nombre de blasphèmes contre Dieu et contre le Christ, en plus de fables concernant la Vierge, qualifiée par les rabbins de femme adultère⁶⁰⁸. Il reprochait une fois encore aux juifs de s'éloigner de la vérité contenue

606. transcription et traduction: I. LOEB, "La controverse de 1240 autour du Talmud", vol. 3, *op. cit.* (voir n. 602), p. 39-40.

607. *Ibid.*, p. 55; - G. DAHAN, "Les traductions latines", *op. cit.* (voir n. 484), p. 97, note 18: les citations bibliques sont identifiées par une référence marginale selon la capitulation des Bibles parisiennes et la collocation au sein des différents chapitres est identifiée au moyen d'une lettre de a à g.

608. *In hujusmodi namque traditionibus que Talmud Hebraice nuncupantur, et magnus liber est apud eos, excedens textum Bible in immensum, in quo sunt blasphemie in Deum et Christum eius, ac Beatam Virginem manifeste intricabiles fabule, abusiones*

dans l'Ancien Testament au profit de celle erronée et blasphématoire, en partie dirigée contre le christianisme, contenue dans le Talmud, que l'Église se devait d'éradiquer⁶⁰⁹. Le Pape justifie cette nouvelle ingérence dans les affaires de la religion juive par sa position de vicaire de Jésus-Christ, *vicarius Ihesu Christi: Item Iudaeos potest iudicare Papa, si contra legem evangelii faciunt in moralibus, si eorum praelati eos non puniant, et eodem modo si haereses circa suam legem inveniant*⁶¹⁰.

Les juifs en appellèrent alors directement au Pape et persuadèrent Innocent IV de réouvrir l'enquête, ce qu'il fit le 12 août 1247 dans une lettre adressée à Louix IX, où il charge à nouveau Eudes de Châteauroux de diriger la commission pontificale⁶¹¹. Les résultats de cette enquête, les charges retenues contre les erreurs doctrinales contenues dans le Talmud aboutirent une fois encore en 1248 à une condamnation sans appel, contresignée par une quarantaine de membres des plus hautes autorités académiques et cléricales parisiennes⁶¹². Ce texte cite à nouveau les innombrables erreurs contenues dans ce livre, les abus, les blasphèmes et les dangers qu'il constitue pour la foi chrétienne, mais également le fait que le Talmud offense la Loi juive elle-même, telle qu'elle a été transmise à Moïse: *Et hac ratione motus Papa Gregorius et Innocentius mandauerunt comburi libros Talmud, in quo multae continebantur haereses et mandauerunt puniri illos qui praedictas haereses sequerentur uel docerent*⁶¹³.

erronee, ac stultitie inaudite, filios suos docent ac nutriunt, et a legis, prophetarum doctrina reddunt ipsos penitus alienos. S. GRAYZEL, *The Church*, op. cit. (voir n. 103), p. 250-253; - E. A. SYNAN, *The Popes and the Jews*, New-York, 1965, p. 112. J. E. REMBAUM, "The Talmud and the Popes: Reflections on the Talmud Trials of 1240s", *Viator*, 13, 1982, p. 203-223.

609. Cette dépendance des juifs envers l'Église en ce qui concerne l'Ancien Testament est confirmée par Guy Terré dans la *Summa de heresibus*, qui fait écho à l'enseignement de Innocent IV: *Quoad ea vero quae ad veritatem veteris Legis pertinent, si errent Iudaei, ecclesia de illi iudicat et puniit, quia quantum ad hoc non sunt foris*: Ed. de Cologne, 1631, p. 5; - G. DAHAN, op. cit. (voir n. 101), 1990, p. 106, note 40.

610. Innocent IV, *Commentaria super libros quinque Decretalium*, Francfort, 1570, fol. 430 rb, sur Lib. III, tit. 34, c.8; - G. DAHAN, op. cit. (voir n. 101), 1990, p. 106; - B. Z. KEDAR, "Canon Law and the Burning of the Talmud", *Bulletin of Medieval Canon Law*, 9, 1979, p. 79-82; - A. MELLONI, "Interpretari et addere Evangelio. Aspetti dei fondamenti biblici della christianitas in Sinnibaldo Fieschi/Innocenzo IV", *Christianesimo nella storia*, 7, 1986, p. 239-264; - IDEM, *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come "regimen unius personae"*, Turin, 1990, p. 177-212; - W. PARKER, *Medieval Canon Law and the Jews*, Ebelsbach, 1988, p. 73-78.

611. Le souverain pontife justifie en ces termes la réouverture de l'enquête: *Ad instar animalium que vidit in Apocalipsi Joannes plena oculis ante et retro, summus pontifex, oculatus undique circumspiciens tamquam sapientibus et insipientibus debitor, nulli debet injuste nocere. Sane magistris Judeorum regni tui nuper proponentibus coram nobis et fratribus nostris quod sine illo libro qui hebraice Talmud dicitur, bibliam et alia statuta sue legis secundum fidem ipsorum intelligere nequeunt, nos qui juxta mandatum divinum in eadem lege ipsos tolerare tenemur, dignum eis duximus respondendum quod sicut eos ipsa lege sic perconsequens suis libris nolumus injuste privare.* S. GRAYZEL, op. cit. (voir n. 103), vol. I, p. 250-257 et 278-80; pour la lettre d'Eudes de Châteauroux du 12 août 1247, p. 275-77; - L. COHEN, op. cit. (voir n. 88), p. 64.

612. Les noms de onze maîtres en théologie nous sont parvenus, parmi lesquels on peut citer Guillaume de Mélon, Jean Point-l'Asne, Robert Cotton et Albert le Grand. A ceux-ci viennent s'ajouter les noms de quinze maîtres en droit canon: G. DAHAN, "introduction" dans *Le brûlement du Talmud 1242-1244*, op. cit. (voir n. 585), p. 16, note 34.

613. Innocent IV, *Commentaria*, op. cit., fol. 430rb. Le verdict officiel a été publié par H. DENIFLE, *Chartularium universitatis pariensis*, Paris, 1889-97, vol. 1, p. 209-211. Voir également S. GRAYZEL, op. cit. (voir n. 103), 1933, vol. I, p. 278-79, note 3. Sur l'importance des accusations d'hérésie et la mise en place de structures inquisitoriales, voir A. FUNKENSTEIN, op. cit. (voir n. 504), p. 373-382; - Y. BAER, "On the Disputations of R. Yehiel of Paris and R. Moses ben Nahman", *Tarbiz*, 2, 1930-31, p. 172-187 (en hébreu). Le Talmud, en ce qu'il se substitue à l'Ancien Testament, fait basculer la religion juive dans le champ des hérésies et justifie ainsi la mise en place d'une politique d'inquisition.

X

EXÉGÈSE ET COMMENTATEURS JUIFS DES XII^e ET XIII^e SIÈCLES

Le chapitre consacré à l'exégèse juive pourrait faire croire que nous n'avons fait que reproduire une réplique inversée des chapitres précédents, consacrés à la littérature polémique et à l'exégèse chrétienne. On y retrouve en effet, transposés dans un contexte juif, ce qui a trait à la critique textuelle dans son acception la plus générale, l'entreprise des correctoires, les *Tiqqunê sopherim*, qui visent à harmoniser les différentes versions du Texte hébreu⁶¹⁴; l'élaboration de glossaires bibliques hébreu-français⁶¹⁵; la littérature polémique, et les divers commentaires qui oscillent entre exégèse littérale (*peshuto shel Miqra*) et exégèse allégorique, voire mystique, dans le développement du mouvement cabbalistique⁶¹⁶. La part de la Halakkah dans cette production exégétique des XII^e et XIII^e siècles n'est pas négligeable: elle se traduit par l'élaboration de codes de conduite morale, de listes de préceptes exposés sous forme de *Pessaquim* (sentences)⁶¹⁷, ou, sous forme épistolaire, les *Responsa*⁶¹⁸. Mais les exégètes juifs,

614. Pour le texte biblique massorétique, voir G. E. WEIL, *Introduction à la Massorah*, Paris, 1964. Pour la révision du texte biblique chez les juifs et pour une énumération des passages mis en cause, voir W. EMERY BARNES, "Ancient corrections in the Text of the Old Testament (Tikkun sopherim)", *Journal of theological Studies*, 1, 1900, p. 387-414; - D. BARTHELEMY, "Les *Tiqqunê sopherim* et la critique textuelle de l'Ancien Testament", *Supplements to Vetus Testamentum*, 9, 1963, p. 283-304; W. McKANE, "Observations on the *Tikkunê Sopherim*", dans *On Language, Culture and Religion: in Honor of Eugene A. Nida*, éd. M. BLACK, W. SMALLEY, Paris/La Hague, 1974, p. 53-77. Rashbam observe en effet une notable différence entre l'hébreu biblique et mishnaïque. Ce tassaïste a également trouvé des erreurs de traduction dans la Vulgate, tout comme avant lui Joseph Bekhor Shor: A. GRABOÏS, "L'exégèse rabbinique", dans *Le Moyen-Âge et la Bible*, op. cit. (voir n. 222), p. 254, pour Rashbam qui relève, en Gn 37, 2, l'importance de se plonger dans le sens profond de l'Écriture (einfachen Schriftsinn); pour Joseph Bekhor Shor, Z. KAHN, "Le Livre de Joseph le Zélateur", *Revue des Études juives*, op. cit. (voir n. 547), p. 6. Ces révisions mettaient également en cause la "probité" du texte biblique hébreu, parsemé d'allusions midrashiques par les scribes sadducéens. S. LIEBERMANN suggère l'idée que ces correctoires pourraient avoir comme finalité une certaine "mise en conformité" de la Vulgate et des Textes bibliques d'usage commun: *Hellenism in Jewish Palestine*, New-York, 1962, p. 25 et suiv.; "Le renouvellement lexical de la Version vulgate des juifs de France au Moyen-Âge dans le glossaire de Leipzig", *Romania*, 102, 1981, p. 433-455. Voir également A. GRABOÏS, "The *Hebraica Veritas* and Jewish-Christian Intellectual Relations in the XIIth century", *Speculum*, 50, 1975, p. 613-634.

615. Les entrées sont soit en hébreu, avec le terme correspondant en français, soit l'inverse: M. BANITT, "L'étude des glossaires bibliques des juifs de France au Moyen Âge", *Proceedings of the Israël Academy of Sciences and Humanities*, 2, 1968, p. 188-210; - IDEM, "Les *Poterim*", dans *Revue des études juives*, vol. 125, 1966, p. 21-33; *Le glossaire de Bâle*, Jérusalem 1972; "Une vue d'ensemble sur les glossaires bibliques juifs de France au Moyen Âge", dans *Rashi et la culture juive en France du nord au Moyen-Âge*, G. DAHAN, G. NAHON, E. NICOLAS éd., Paris/Louvain, 1997, p. 191-201; - G. DAHAN, "Lexiques hébreu-latin? Les recueils d'interprétation des noms hébraïques", dans *Les manuscrits des lexiques et glossaires de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge*, J. HAMESSE éd., Louvain, 1996, p. 481-527.

616. Le XII^e siècle voit l'émergence de courants mystiques dont les commentaires sont entièrement fondés sur des interprétations vétérotestamentaires forgées à partir des textes midrashiques, parfois sous l'influence de tendances gnostiques: voir à ce sujet, J. DAN, "The Beginning of Jewish Mysticism in Europe", dans *The World History of Jewish People, the Dark Ages*, C. ROTH éd., Tel-Aviv, 1966; - G. SCHOLEM, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New-York, 1970; - G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive au Moyen Âge*, Paris, 1962.

617. Voir par exemple J. WELLESZ, "Die Decisionen R. Isaak aus Corbeil", *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft*, 9, 1911, p. 1-8; - S. SCHWARZFUCHS, "La vie interne des communautés juives du nord de la France au temps de Rabbi Yéhiel et de ses collègues", dans *Le brûlement du Talmud 1242-1244*, op. cit. (voir n. 585), p. 23-46.

parallèlement au travail textuel et exégétique lié à la révision de la Bible ou à son commentaire, s'efforcèrent de justifier et de démontrer l'importance du Talmud, de la Loi orale, pour la compréhension du texte biblique qui, sans cet éclairage, serait à leur sens inintelligible: *qui hebraice Talmut dicitur, bibliam et alia statuta legis sue secundum fidem ipsorum intelligere nequeunt*⁶¹⁹.

Polémique et exégèse

Si l'on se réfère au témoignage de Jacob ben Reuben, auteur de l'ouvrage polémique *Sefer Milhamot ha-Shem*, on a effectivement la vision globale d'une problématique en "négatif". Cet auteur réfute systématiquement, en suivant l'ordre des Livres bibliques, les arguments que les chrétiens lui opposent, arguments qu'il semble avoir recueillis directement auprès de ces derniers⁶²⁰. En effet, si les chrétiens reprochent aux juifs leur lecture "littérale", leur complaisance à s'attacher à la Lettre qui leur permet de tout rapporter à l'avènement futur de leur Messie, les juifs à leur tour reprochent aux chrétiens d'accomoder allégoriquement la Lettre là où elle répugne à leur entendement: *ista, inquam, consideratione Scripturas potestis accomodare ad quecunque uultis. Non enim sensum uestrum Scripture subditis, sed sensui uestro Scripturam subponitis*. Ce type d'accusation devait se trouver au centre de la polémique, puisqu'elle apparaît régulièrement dans les propos des interlocuteurs juifs des traités polémiques dialogués, rapportés de manière indirecte, par exemple chez Rupert de Deutz ou le pseudo-Guillaume de Champeaux⁶²¹.

Mais ce reproche est formulé directement par des exégètes juifs, par exemple chez Joseph Kimhi (1160-1235), dans le *Livre de l'Alliance*⁶²². Une part non négligeable des commentaires de cet exégète, qui était actif à Narbonne durant la croisade albigeoise, a trait à la réfutation des dogmes chrétiens. Il rédige donc une version juive des passages bibliques "disputés", et dote

618. Au sujet des *responsa*, voir A. GRABOÏS, *Les sources hébraïques médiévales, Typologie des sources du Moyen-Âge occidental*, vol. I, Turnhout, 1987, p. 60-88

619. Cette impossibilité de comprendre le sens de la Bible sans le Talmud, l'incapacité d'en retirer un seul précepte sans son apport constitue une des doléances majeures adressées au roi de France par l'entremise du Pape Innocent IV: S. GRAYZEL, *op. cit.* (voir n. 103), 1933, vol. 1, p. 276. Pour une étude plus générale de la polémique juive, voir R. CHAZAN, *Daggers of Faith*, *op. cit.*, p. 86-103.

620. J. ROSENTHAL éd., Jérusalem, 1962/3; I. LOEB, "Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne", dans *Revue des Etudes Juives*, 18, 1889, p. 46-52; - E. I. ROSENTHAL, "Anti-Christian Polemic in Medieval Bible Commentaries", dans *Journal of Jewish Studies*, 11, 1960, p. 115-135; - F. TALMAGE, "D. Kimhi as a Polemicist", *Hebrew Union College Annual*, 38, 1967, p. 213-235; - D. BERGER, "Gilbert Crispin, Alan of Lille and Jacob ben Reuben", *Speculum*, 49, 1974, p. 34-47.

621. M. L. ARDUINI, *op. cit.* (voir n. 503), éd. R. HAACKE, p. 199; *PL* 163, col. 1049.

622. Ed. E. TALMAGE, Toronto, 1972; éd. H. J. I. GAD, recueil des éditions critiques, Londres, 1962. Les textes de D. Kimhi réfutant les doctrines chrétiennes ont été traduits en latin par l'humaniste GENEBRARDUS, *Recueil des commentaires hébraïques*, Paris, 1566; Voir le recueil d'articles de F. TALMAGE, *Apples of Gold in settings of Silver: Studies in Medieval Jewish Exegesis and Polemics*, (Papers in Medieval Studies, 14), 1990; - A. GRABOÏS, "L'exégèse rabbinique", dans *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. P. RICHE et G. LOBRICHON, Paris, 1984, p. 240. Pour l'exégèse juive en général, voir E. I. J. ROSENTHAL, "Medieval Jewish exegesis; its character and significance", *Journal of Semitic Studies*, 9, 1964, p. 265-281.

ainsi ses coreligionnaires d'arguments destinés à les renforcer dans leur foi face au prosélytisme grandissant de l'Église, au renouveau de sa mission pastorale. Il cite pour cela des interprétations chrétiennes qui supposent une connaissance certaine des commentaires latins. Cette connaissance de l'exégèse chrétienne est attestée également par un passage d'une lettre de Moïse Maimonide (1135-1206), dans laquelle il stipule la nécessité de connaître les dogmes chrétiens et les problèmes soulevés par l'exégèse allégorique, qualifiée par Abraham ibn Ezra de "voie ténébreuse et obscure", ceci pour mieux les réfuter⁶²³. Son *Guide des Égarés*, parvenu dans le nord de la France au cours de la deuxième décennie du XIII^e siècle, suscita une violente controverse au sein de la communauté juive, dont certains membres, hostiles à la pensée maimonidienne, firent appel aux franciscains et aux dominicains⁶²⁴.

Ces rapports entre juifs et chrétiens sont abondamment décrits dans le Livre de Joseph le Zélateur, recueil de controverses religieuses du Moyen-Âge, daté du milieu de XIII^e siècle, qui flanque la relation hébraïque de la controverse de 1240 dans le manuscrit parisien⁶²⁵. Parmi les interlocuteurs chrétiens de Nathan l'official ou de son fils Joseph, auteur du recueil, on compte l'archevêque de Sens, probablement Gauthier Cornut⁶²⁶. Il y est stipulé que la rencontre se fit en présence de nombreux évêques et prêtres dans la cour même de l'évêque de Sens. On peut donc imaginer qu'une telle rencontre a pu avoir eu lieu également sur le parvis d'une cathédrale⁶²⁷.

623. Dans sa lettre à Yemen, éd. A.S. HALKIN, New-York, 1942.

624. Cette controverse interne à la communauté juive opposait les partisans de Maimonide à ses adversaires, qui réfutaient l'interprétation rationnelle du Talmud. En 1232, ces adversaires en appelèrent aux franciscains et aux dominicains de Montpellier pour les aider à défendre "l'orthodoxie" biblique contre les pensées philosophiques de Maimonide. Il semblerait que ce recours aux frères mineurs et prêcheurs soit la cause d'une "crémation" des écrits de Maimonide. Voir à ce sujet Ch. TOUATI, "Les deux conflits autour de Maimonide et des études philosophiques", dans *Juifs et judaïsme de Languedoc XIII^e-début XIV^e siècles*, (Cahiers de Fanjeaux, 12), Toulouse, 1977, p. 173-184; - D. J. SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden, 1965; - C. SIRAT, "Les manuscrits du Talmud en France du nord au XIII^e siècle", *op. cit.* (voir n. 597), p. 128-129, fournit un extrait de la lettre de Hillel ben Samuel rédigée en 1295, soit un demi-siècle après les faits historiques. Hillel met en relation directe la crémation des oeuvres controversées de Maimonide et la crémation du Talmud de 1242: "Et maintenant je reviens à ce qui s'est passé dans la ville de Paris, quelle fut la punition de leurs actes et ce qui leur arriva. Il (Dieu) envoya contre les communautés de France l'ardeur de sa colère, sans ménager sa Tora. Ne t'étonne pas et ne te demande pas comment Dieu a pu condamner (aux flammes) mille deux cents livres du Talmud et de la Haggada à cause du *Guide des égarés* et du *Livre de la connaissance*... Si tu me demandes: comment savoir que ces malheurs sont la punition du brûlement du *Livre de la connaissance* et du *Guide des égarés*? je te répondrai: le signe et la preuve, c'est qu'il n'y a que quarante jours entre le brûlement des livres de notre Maître (Maimonide) et le brûlement du Talmud".

625. Joseph ben Nathan l'Official, *Sefer Joseph Ha-Meqane*, éd. J. ROSENTHAL, Jérusalem, 1970; - Z. KAHN, "Etude sur le Livre de Joseph le Zélateur", *Revue des études juives*, 1, 1881, p. 1-38. Le débat, ou les débats, tels qu'ils sont rapportés, s'ancrent autour des critiques du christianisme contre les juifs, la réponse que les juifs leur opposent mais ils ne mentionnent jamais le Talmud. Sont toutefois opposés aux contradicteurs chrétiens des gloses empruntées à Rashi, par exemple Gn 14, 18; 22, 2, et à Joseph Qara, avec l'emploi de termes vernaculaires: "eot éployé" à propos de Gn 2,2.

626. Parmi les interlocuteurs ecclésiastiques mentionnés dans le recueil, on trouve le chancelier de Paris, Eudes de Châteauroux, les évêques du Mans, de Meaux, de Vannes, d'Angers, de Poitiers, d'Angoulême, de Saint-Malo, le confesseur de la reine, peut-être Guillaume d'Auvergne, ainsi que des membres éminents des ordres religieux franciscains et dominicains, le prêtre des Cordeliers de Montchauvet et le frère Garin.

627. Des recherches, menées sur les voussures des portails des cathédrales gothiques dans le cadre d'un projet financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique, m'ont permis de conclure à un changement "raisonné" du programme iconographique prévu pour le portail occidental de Saint-Etienne de Sens. En lieu et place d'un Jugement dernier, comme le démontre le programme des archivoltes, on trouve aujourd'hui un tympan dédié à saint Etienne, avec ses particularités

On ne peut toutefois aborder l'étude des exégètes juifs au Moyen-Âge sans citer le plus populaire d'entre eux, Rashi, ou Isaac ben Solomon de Troyes, mort dans les années 1105. Ses commentaires de la Bible et du *Talmud* sont devenus indissociables du corps même de l'ouvrage, car c'est sur la version du *Talmud* que donna cet exégète, version à chaque fois révisée et dont il publia trois éditions, que se fondèrent les Tossafistes pour perpétuer son oeuvre⁶²⁸. Son commentaire du Pentateuque revendique également cette place primordiale au sein de l'exégèse juive, en associant les deux principes, le *drach*, interprétation homilétique et allégorique, et le *pchat*, interprétation littérale du texte, qui semble prévaloir⁶²⁹. Il est toutefois important de noter, comme nous l'avons déjà vu, qu'il admet recourir aux *Midrashim*, notamment au *Midrasch Bereshit Rabbah*, dans la mesure où ceux-ci sont susceptibles de rétablir contextuellement le véritable sens du texte biblique. C'est ce qu'on peut lire à propos de l'interprétation de Gn 3, 8: "Il y a des *midrashim* aggadiques multiples (en grand nombre), et déjà nos maîtres les ont exposés à leur place dans le Bereshit Rabba et dans d'autres recueils midrashiques. Quant à moi, je ne suis venu que pour expliquer le sens littéral (le sens obvie) de ce qui est lu et recourir à la aggada lorsqu'elle établit le vrai sens de l'Écriture, d'après son contexte propre"⁶³⁰. Rashi est également l'auteur de glossaires bibliques et talmudiques⁶³¹. Il subsiste 323 copies médiévales du Commentaire biblique de Rashi, dont certaines, soigneusement analysées, sont illustrées, sans que toutefois transparaisse une influence directe

iconographiques. Ce changement semble être tributaire de cette situation historique précise. Je renvoie ici à un article qui paraîtra prochainement.

628. Rashi est également l'auteur de *responsa*: les questions qui lui furent posées par la communauté juive abordent certains thèmes de la controverse judéo-chrétienne: *Responsum* 61 de Rashi, éd. ELFBEIN, New-York, 1943, cité par A. GRABOÏS, *op. cit.* (voir n. 622), 1984, p. 250. Voir également M. LIBER, *Rachi, sa vie, son oeuvre, son influence*, Paris, 1957. Samuel Ben Meir, également appelé Raschbam (1085-1174), petit-fils de Rachi, s'astreignit à apprendre le latin, afin de pouvoir étudier directement l'exégèse chrétienne. Il s'attaqua également au texte de la Vulgate, dans lequel il décela des erreurs de traduction, par exemple à propos de Gn 49, 10, où Siloh devient une ville du pays d'Ephraïm, et non pas une allusion à Jésus, comme le prétend Jérôme: A. GRABOÏS, *op. cit.* (voir n. 622), p. 254; - R. PORGES, "Rabbi Samuel ben Meir als Exeget", dans *M.G.W.J.*, 1883, p. 162-182 et 271-282. Son commentaire sur le Pentateuque est heureusement conservé: D. ROSIN, *Der Pentateuchkommentar des R. Samuel ben Meir*, Breslau, 1881, nouvelle édition Jérusalem, 1970. Pour les Tossaphistes en général, voir E. E. URBACH, *Les tossaphistes*, Jérusalem, 1955; - P. KLEIN, "Les Tossafot et la France", dans *Vitalité de la pensée juive*, 1966, p. 40-57. Sur l'élève de Samuel ben Meir dont les relations avec les Victorins sont également documentées, voir *Revue des Études Juives*, 4, p. 410-11. Pour Joseph Bechor Shor, élève de Rashbam, M. AWERBUCH, *op. cit.* (voir n. 633), p. 153-163.

629. B. J. GELLER, *Peshat et derash in the Exegesis of Rashi*, Leiden, 1981, en particulier p. 9-20 et 123-127. Sur les relations avec l'exégèse littérale des Victorins et sur les interactions entre les deux communautés, voir M. A. SIGNER, "Peshat, sensus literalis, and Sequential Narrative: Jewish Exegesis and the School of St Victor in the Twelfth Century", dans *The Frank Talmage Memorial Volume I*, Hannover, 1993, p. 203-216. On trouve en outre des passages extraits de ses écrits chez les auteurs chrétiens des XIIIe-XIIIe siècles: Hugues de Saint-Victor, par exemple, dans une de ses *Notulae* sur Gn 4, 23, PL 175, col. 44, qui cite l'*opinio antiqua* de Rashi en opposant à l'interprétation d'un *quidam*, un exégète juif plus récent dont il sera également question, Joseph Qara. On trouve encore des utilisations de ses gloses entre autres chez André de Saint-Victor, Herbert de Bosham, Guillaume de Bourges.

630. Il faut noter toutefois que Rashi soumet ces gloses midrashiques à des sévères abréviations, à des transferts à d'autres passages bibliques que ceux qu'ils glosaient initialement: M. AHREND, "L'adaptation des commentaires du Midrash par Rashi et ses disciples à leur exégèse biblique", *Revue des études juives*, 156, 1997, p. 275-288.

631. M. CATANE, *Glossaires de Rashi sur la Bible et le Talmud*, Jérusalem, 1988. Pour une énumération des gloses françaises, voir en particulier A. DARMESTETER et L. BRANDIN, *Les gloses françaises de Rashi dans la Bible*, Paris 1909; M. BANITT, "The La'azim of Rashi and the French Biblical Glossaries", dans *World History of the Jews; The Dark Ages*, éd. C. ROTH, vol. 2, New-York, 1966, p. 291-296.

des gloses sur l'image⁶³². Chez Joseph Qara, comme chez Rashi, mais avec une plus grande rigueur encore, l'interprétation midrashique n'intervient que pour résoudre un problème philologique ou exégétique réel, et ne peut être utilisé que s'il trouve un écho plausible dans le texte biblique et s'il est conforme au contexte⁶³³.

La place de Rashi est encore prépondérante plus d'un siècle plus tard, lors de la controverse de 1240 au sujet du Talmud, puisqu'une part de ses commentaires scripturaires, au total 160 gloses énoncées dans l'ordre des Livres bibliques et qui pour la plupart ont trait à une interprétation haggadique, ont été extraites de leur contexte, traduites, probablement par Thibaud de Sézanne, et insérées dans le dossier sous le titre *De glosis Salomonis Trecensis*⁶³⁴. La légende sur le rétrécissement de la lune, allusion à Gn 1, 16, est ainsi rapportée en ces termes: *Dicit salomon in glosis suis quod deus creavit totum mundum in duabus litteris nominis sui, quod est ia. Super illud: "Fecit deus duo luminaria magna", dicit quod sol et luna fuerunt equales facti, sed luna minorata erat, quia accusavit solem* (traité Hullin 60b). *Item dicit quod sol prima die factus est, sed quarta die fuit primo suspensus*⁶³⁵. Le texte original de Rashi est légèrement divergent et se réfère, en plus du *Midrash Bereshit Rabbah*, au *Talmud de Babylone*, traité Hullin 60b, qui stipule que la lune fut diminuée parce qu'elle s'était plainte en disant: "deux rois ne peuvent porter la même couronne", modification qui apparaît toutefois sous cette forme dans les 35 *articuli*. Le choix de ce midrash vise en effet à éclairer la contradiction interne du texte biblique, présente également dans la Vulgate, en Gn 1, 16: *Fecitque Deus duo luminaria magna: luminare maius, ut praeesset diei: et luminare minus, ut praeesset nocti*⁶³⁶.

632. Th. METZGER, "Exégèse juive de Rashi et iconographie biblique au Moyen Âge", dans *Rashi et la culture juive en France du nord au Moyen-Âge*, éd. G. Dahan, G. NAHON, E. NICOLAS, Paris/Louvain, 1997, p. 203-224; - IDEM, "Le manuscrit enluminé Cod. Hebr. 5 de la Bibliothèque d'Etat à Munich", dans *Mélanges E. R. Labande*, Poitiers, 1974, p. 537-552. D.S. BLONDHEIM, "Liste des manuscrits des commentaires bibliques de Rashi", *Revue des Études juives*, 91, 1931, p. 71-101 et 155-174; voir également, pour une étude codicologique des manuscrits du Talmud de Babylone en usage à Paris dans la première moitié du XIIIe siècle, C. SIRAT, « Les manuscrits du Talmud en France du nord au XIIIe siècle », dans *Le brûlement du Talmud 1242-1244*, op. cit. (voir n. 585), p. 121-139, plus particulièrement p. 137, fig. 3, qui montre le texte talmudique copié au centre, flanqué dans la colonne intérieure par le commentaire de Rashi et dans sa colonne extérieure par les Tossafot. Le nombre des manuscrits ashkénazes conservés datés d'avant 1240 est extrêmement réduit: C. SIRAT, p. 126, en dénombre dix-huit, parmi lesquels dix Bibles, deux commentaires bibliques, trois livres de prières, deux manuels de grammaire et dictionnaires; voir également du même auteur, "Par l'oreille et par l'oeil: La Bible hébraïque et les livres qui la portent", dans *Frank Talmage Memorial Volume I*, B. WALFISH, Hannover, 1993, p. 243-249.

633. M. AHREND, "L'adaptation des commentaires du Midrash par Rashi et ses disciples à leur exégèse biblique", op. cit. (voir n.), p. 280-288; - G. BRIN, *Studies in the Biblical Exegesis of R. Joseph Qara*, Tel-Aviv, 1990; - M. AWERBUCH, *Christlich-Jüdische Begegnungen in Zeitalter der Frühscholastik*, München, 1980, p. 131-142; - M. SIGNER, "Exégèse et enseignement: les commentaires de Joseph ben Siméon Kara", *Archives juives*, 18, 1982, p. 60-63.

634. Fol. 224v-230 du Ms B.N.F. 16558, manuscrit déjà cité dans le chapitre précédent, voir supra, note 3. Pour l'utilisation des termes et idiomes talmudiques dans ce manuscrit, voir Ch. MERCHAVIA, "Talmudic Terms and Idioms in the Ms 16558", *Journal of Semitic Studies*, 11, 1966, p. 175-201.

635. Texte d'après G. DAHAN, "Rashi, sujet de la controverse de 1240", *Archives Juives*, 14, 1978, p. 43-54.

636. Un autre passage midrashique présent dans l'oeuvre de Rashi, repris partiellement dans les *Extractiones*, mentionne à propos du sacrifice d'Isaac, Gn 22, 13, la présence d'un bélier créée "pour cela (son immolation) dès les six jours de la Création" (*Talmud de Babylone*, Pirké Avot, V, 9). A titre anecdotique, nous voudrions le mettre en relation avec le fol. 10 de la Genèse de Caedmon, dans lequel on voit Adam écraser de son pied droit un petit bélier, rendu aisément reconnaissable par ses cornes arrondies. Cf. aussi dans l'Apocalypse, 13, 8, la mention de l'Agneau, *occisus ab origine mundi*, traduction littérale du texte grec, dont

Ce passage biblique est également interprété, sans recours aux allusions midrashiques, par Abraham Ibn Ezra (1089-1164), exégète castillan et latiniste moyen, auteur d'un commentaire aujourd'hui fragmentaire sur le Pentateuque, qui séjourna en France et dans le royaume anglo-normand⁶³⁷. Son commentaire sur le Livre de la Genèse, élaboré dans les années 1156 et dont il ne subsiste que quelques péripécies, apporte un certain nombre de précisions exégétiques. Nous nous proposons de relever brièvement celles qui sont conservées dans l'Hexaméron. A propos de Gn 1, 7 et de l'absence de la phrase conclusive, *Et vidit Deus quod esset bonum*, il propose d'interpréter Gn 1, 6-10 comme une entité, sans recourir aux explications midrashiques de la création de la Géhenne en ce même jour. Sur Gn 1, 16, il mentionne les deux luminaires, *duo luminaria magna*, ainsi nommés en raison de leur grandeur par rapport aux étoiles du firmament. Mais, s'il mentionne la dimension similaire des deux luminaires, il stipule que l'opposition entre *maius* et *minus* est une allusion à leur luminosité, rejoignant ainsi la tradition exégétique chrétienne. Sur le pluriel de Gn 1, 26, il nie la possibilité d'un pluriel de Majesté, *pluralis majestatis*, interprétation également avancée par l'exégèse chrétienne, au profit cette fois de l'interprétation midrashique de la consultation des anges par le Créateur au moment de la création de l'homme, à l'image des anges, contrairement à l'ensemble de la création créée sur ordre divin. Si l'interprétation inspirée des *midrashim* est retenue pour expliquer le pluriel de Gn 1, 26, ce recours est toutefois écarté en Gn 2, 23, où il mentionne la présence de Lilith aux côtés d'Adam, comme relevant cette fois de la "spéculation midrashique", qu'il affecte ici d'une connotation critique⁶³⁸. À propos de Gn 3, 1, Abraham Ibn Ezra mentionne d'une part les sources qui stipulent qu'Eve était à même de comprendre le langage du serpent, et, d'autre part, l'hypothèse de la présence de Satan. Il ajoute toutefois à ces deux interprétations l'explication fournie par Saadia Gaon qui signale la participation d'un ange, d'un ange de la mort, qui se serait exprimé par la bouche du serpent⁶³⁹. Ibn Ezra réfute partiellement l'interprétation de Saadia Gaon en raison de la malédiction qui s'abat sur le serpent, qui ne pouvait donc être seulement un intermédiaire. Dans la description du verset 4, 4, en accord avec Rashi, c'est l'offrande d'Abel qui s'enflamme et non celle de Cain. Le cycle de Noé n'apporte pas d'interprétations déterminantes, si ce n'est qu'au verset 7, 4, à la fin du

les éditions modernes, TOB ou Bible de Jérusalem ne savent trop que faire. La perplexité de l'exégèse médiévale est également notoire sur ce sujet.

637. Voir A. GRABOÏS, "Le non-conformisme intellectuel au XIIe siècle: Pierre Abélard et Abraham Ibn Ezra", dans *Modernité et non-conformisme dans l'histoire de France*, Leyde, 1983, p. 3-13. Sur son oeuvre générale, voir M. FRIEDLAENDER, *Essays on the writings of Abraham Ibn Ezra*, Londres, 1877, 4 vol. Sur le commentaire du Pentateuque, D. U. ROTTZOLL, "Abraham Ibn Ezra: Kommentar zur Urgeschichte", *Studia Judaica*, vol. XV, Berlin/New-York, 1996; - H. N. STRICKMANN, *Ibn Ezra Commentary on the Pentateuch. Genesis*, 1988. Sur les voyages documentés de cet exégète, voir M. SERFATY, "Autour d'Abraham ibn Ezra, contacts entre France du nord et Espagne", dans *Rashi et la culture juive en France du nord au Moyen-Âge*, éd. G. DAHAN, G. NAHON et E. NICOLAS, Paris/Louvain, 1997, p. 33-55. Ce dernier était également étroitement impliqué dans la controverse judéo-chrétienne puisqu'il dut répondre à des questions formulées par la communauté juive, questions relatives aux versets vétero-testamentaires censés prophétiser la venue du Christ.

638. A ce propos, voir J. D. EISENSTEIN, *Ozar Midrashim. A Library of two hundred minor Midrashim*, vol. 1, 1928, p. 47. Voir D. U. ROTTZOLL, *op. cit.* (voir n. 637), 1996, p. 95.

639. J. GUTMANN, *Die Religionsphilosophie des Saadias*, 1882, nouvelle édition 1981, p. 25. A propos du recours de Saadia Gaon aux *Pirké de Rabbi Eliézer*, voir D. HERZOG, *Tobh Elem und sein Werk Sophnath Paneah. Ein Beitrag zur Pentateuchexegese des Mittelalters*, vol. I, Haifa, 1967, p. 23. Voir D. U. ROTTZOLL, *op. cit.* (voir n. 637), 1996, p. 100.

déluge, figure une mention du retour dans le ciel du soleil et de la lune et de la prééminence du premier sur la seconde⁶⁴⁰. Il mentionne encore le midrash qui relate que Noé planta la vigne à sa sortie de l'arche et que, ce même jour, il but de ce vin et s'enivra⁶⁴¹. Il assigne enfin la responsabilité de la dérision à Canaan, bien qu'il cite une des interprétations du *Midrash Bereshit Rabbah* qui stipule que Cham, bien que coupable, ne put être maudit en raison de la bénédiction divine dont il avait été gratifié⁶⁴².

Le commentaire sur la Genèse de Moïse ben Nahman, l'un des premiers cabbalistes, également nommé Nahmanides ou Rambam, est également représentatif des méthodes exégétiques du milieu du XIII^e siècle⁶⁴³. Ses sources principales sont Rashi, Abraham Ibn Ezra et, en troisième lieu, le *Targum Onkelos*⁶⁴⁴. Les *Pirké de Rabbi Eliézer* tiennent également une place importante dans ce commentaire. Il cite quarante-sept passages talmudiques, notamment à propos de la chute des anges rebelles, *Talmud de Babylone*, traité Yômâ, et un nombre identique d'interprétations midrashiennes⁶⁴⁵. Mais cet exégète, impliqué en personne dans la controverse de Barcelone en 1263, intègre à ses commentaires des théories mystiques: à son sens, l'ensemble de la Torah recèle un secret enfoui, un sens caché, qui est à l'opposé du sens littéral, sans entrer toutefois en conflit avec lui. Ce sens caché fut divulgué par Moïse à quelques-uns de ses disciples, et se transmet ainsi de génération en génération. Ce secret, appelé *Kabbalah*, n'est révélé qu'aux initiés: il se fonde sur la doctrine des dix *Sephîrôth*, ou émanations divines, dont les versets bibliques les plus représentatifs se trouvent dans le premier chapitre du Livre de la Genèse, et également dans la littérature rabbinique⁶⁴⁶. Ces dix *Sephîrôth* sont assimilés aux jours de la Création, avec une attention particulière portée à l'opposition entre les eaux supérieures et les eaux inférieures, le rôle des deux astres majeurs, le soleil et la lune, la bénédiction du septième jour, le Sabbath, allusion à la dixième sephirah, l'origine de l'âme et les variations du nom divin. Il est important dans notre contexte de relever qu'à huit reprises Nahmanides cite des *midrashim* comme sources des doctrines kabbalistiques. L'explication du pluriel de Gn 1, 26 trouve ainsi une interprétation particulière: il fait référence à la terre qui a formé le corps, et au créateur qui l'a pourvu d'une âme. A propos du verset suivant, *Et creavit Deus hominem ad imaginem suam*, Nahmanides cite l'interprétation littérale de Joseph Kimhi, qui lui semble être la plus convaincante. En Gn 1, 14, il fait allusion à l'interprétation midrashique de la lumière créée pour les justes du monde à venir, mais également, à propos du soleil et de la lune, à la béatitude atteinte au moment où les "deux rois porteront la même couronne". À propos de Gn 2, 1, *et omnis ornatus eorum*, il assimile les éléments du ciel au soleil, à la lune, mais ce terme inclut également à son sens les anges et les âmes des hommes. En Gn 2, 3, il établit un parallèle entre la séparation de la

640. *Ibid.*, p. 166.

641. *Midrash Bereshit Rabbah*, 35; *Targum du Pseudo-Jonathan* sur Gn 9, 20; *Pirké de Rabbi Eliézer*, chap. 23.

642. *Midrash Bereshit Rabbah*, 36.

643. J. NEWMAN, *The Commentary of Nahmanides on Genesis chapters 1-6*, Leiden, 1960, (Pretoria Oriental Series, vol. 4); - S. SCHECHTER, *Studies in Judaism: First series, Nahmanides*, Philadelphia, 1945.

644. Pour les citations de Rachi, qu'il accepte ou qu'il réfute, voir J. PERLES, "Ueber den Geist des Commentars des R. Moses ben Nahman zum Pentateuch und ueber sein Verhältnis zum Pentateuch-Kommentar Rashi's", *M. G. W. D.*, 7, 1858, p. 81 et suiv.

645. Voir également Rashi, Commentaire sur le Talmud, traité Niddah 61a.

646. A. JELLINEK, *Beiträge zur Geschichte des Kabbalah*, Leipzig, 1852.

lumière et des ténèbres et celle de Noé et de sa famille. En dernier lieu, nous citerons les interprétations midrashiques retenues par Nahmanides à propos de la femme de Noé: elle est l'une des femmes par qui les Fils de Dieu descendus sur terre péchèrent. Elle est également mentionnée comme étant la femme de Shamdon, la mère d'Ashmedai, et elle enfanta des démons.

Ce bref aperçu de l'exégèse juive, loin de prétendre en épuiser les multiples facettes, vise à mettre en relief la présence des composantes midrashiques et le recours au Talmud dans l'exégèse juive des XIIe -XIIIe siècles, qu'elle soit littérale ou à connotation mystique et allégorique. Ce sont ces mêmes composantes, midrashiques et talmudiques, que nous croyons avoir relevé dans le soubassement de la cathédrale de Bourges. Le message véhiculé par les sculptures qui ornent ces écoinçons revêtait donc pour les membres instruits de la communauté juive une très grande actualité, puisque ces sujets étaient au centre de leurs propres spéculations théologiques.

CONCLUSION

Si l'hypothèse d'une collaboration étroite entre chrétiens hébraïstes et exégètes juifs christianisants pour l'élaboration de ce programme peut être privilégiée, elle ne se conçoit guère qu'au cours des trois premières décennies du XIII^e siècle, sous l'épiscopat de Simon de Sully (1218-1232), ou Philippe Berruyer plus précisément dans les années qui ont précédé la fameuse controverse de 1240 au sujet du Talmud. Dans ce contexte, nous pourrions avancer l'hypothèse de la participation directe à l'élaboration de ce programme d'un juif converti, plutôt que d'un théologien chrétien, qui n'aurait pas encore été en mesure d'appréhender un si large spectre de sources juives dans une langue, dont l'apprentissage n'en était qu'à ses prémices. Les ruptures de l'ordre normal du récit, l'accumulation de détails ponctuels qui ne trouvent aucune justification dans les textes canoniques ne sauraient être, nous l'avons vu, le fruit du hasard ou la simple conséquence de remaniements structurels. Ces anomalies, qui ne sont souvent qu'apparentes, trouvent pour la plupart une justification logique par référence à des sources juives de diverses origines, ce qui laisserait supposer que le recours à l'exégèse juive n'était pas occasionnel et que l'ordonnateur de ce programme disposait d'un très large éventail de connaissances textuelles.

Bien que nous ne soyons pas en mesure de tisser des liens formels entre la conception du cycle du soubassement et la présence d'un juif converti, Guillaume de Bourges, diacre de la cathédrale, nous pouvons mettre en relief la double culture hébraïque et chrétienne, de cet auteur, culture bivalente qui transparait dans son traité polémique, le *Liber Bellorum Domini*, ainsi que dans deux homélies conservées. Elle se caractérise notamment par une parfaite connaissance de la langue hébraïque et de son système de transcription, ainsi que par des références ponctuelles aux écrits talmudiques et haggadiques. Par trois fois, Guillaume cite en effet une "*glosa iudeorum*"⁶⁴⁷. Cette double culture est un des traits essentiels de la méthode exégétique et pastorale de Guillaume de Bourges, dans la réfutation des juifs et de leur argumentation au moyen d'éléments qui forment le noyau même de leurs Ecritures. Mais ce procédé de réfutation n'est pas gratuit. En entreprenant de démontrer la vétusté de l'Ancienne Loi, il cherche à convertir ses ex-correligionnaires à la foi chrétienne, afin qu'ils ne subissent pas les châtements éternels de l'enfer: *Compulsus sum de fide nostra catholica, secundum quod hebraica veritas attestatur, disputacionis librum componere, contra perfidiam Iudeorum, ut ipsa veritate quam tenent in littera obscuritate, carnaliter, non veraciter et spiritualiter, intellectu vel opere iuxta ipsius littere testimonium confundantur*, fol. 1^{ro}a.

647. Guillaume de Bourges, *Livre des guerres du Seigneur*, éd. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 31), p. 31.

Cette possible participation de Guillaume de Bourges au programme du soubassement est intéressante à double titre: dans un premier temps, elle explique la présence de sources juives extraites d'un répertoire encore peu diffusé en milieu chrétien dans les premières décennies du XIII^e siècle, et, d'autre part, elle fournit un jalon chronologique supplémentaire pour la datation des scènes du soubassement berruyer. En effet, G. Dahan, sur la base de divers critères historiques, tend à postdater la rédaction du *Liber Bellorum Domini* des années 1209, année de la mort de Guillaume du Donjon qui l'aurait converti, à l'année 1233⁶⁴⁸. Il place en effet comme *terminus post quem* la promulgation d'un canon du concile de Narbonne qui instaure le port de la rouelle comme signe distinctif à la communauté juive, prescription qui est mentionnée dans le *Liber* de Guillaume: *Ammonendi igitur sunt Iudei ut signum rote in pectore iuxta mandatum apostolicum de cetero non recusant*⁶⁴⁹. La controverse de 1240 au sujet du Talmud pourrait servir de *terminus ante quem*, en raison de la nouvelle orientation qu'elle imprime à la polémique anti-juive.

On ne peut malheureusement établir une corrélation directe entre les écrits de Guillaume de Bourges, qui ne nous sont sans doute pas parvenus intégralement, le programme du soubassement et certains traits iconographiques dans le tympan du portail du Jugement dernier, qui semblent particulièrement signifiants. Toutefois, certains parallélismes se révèlent édifiants, même si, pour une large part, ils sont déjà développés dans le champ plus vaste de la polémique judéo-chrétienne. Le chapitre 30 du *Liber Bellorum Domini*, intitulé "De cecitate Iudeorum", tisse des liens indissolubles entre le Jugement dernier et la punition des juifs en raison de leur aveuglement: *Ideo quia dilexistis magis tenebras quam lucem, sicut dyabolus cadetis...Impii vero non intelligent adventum Christi, prudentes vero intelligent. Sitis ergo, iudei...et nolite transgredere mandata Dei propter tradicionem vestra* fol. 26v^{oa}. A cette association s'ajoutent les occurrences fréquentes des juifs comme fils du diable, par exemple au fol. 18 vb, *quia ipsum Deum non videbunt, sed sunt filii dyaboli et synagoga Satane. Unde Dominus: Vox ex patre dyabolo estis*. On notera aussi l'interprétation de Guillaume du pluriel de Gn 1, 26, relative à la création de l'homme, très proche du *Talmud de Babylone*, traité Sanhédrin, fol. 36b, cité à propos de la scène qui orne l'extrémité gauche de l'ébrasement septentrional du portail du Jugement. Toutefois, c'est dans l'*Epistula ad Hebreos* que nous croyons percevoir une exhortation à la conversion des juifs, analogue à celle qui est développée sur le soubassement, afin que ceux-ci ne subissent pas la punition décrite par Isaïe, 1, 19-20 ; *gladius devorabit vos*. Ce glaive est assimilé à l'épée, visible ou invisible, et tournoyante, qui est celle de la porte du paradis. Au fol. 31ra, Guillaume impute la présence sur terre du péché à l'ange du mal, *mors intravit in mundo per missionem angeli mali*, et développe le verset suivant, inspirée du Talmud de Babylone, *Adam primus homo hora septima eiectus est de paradiso*, septième heure qui est aussi celle de l'immolation de l'agneau pascal, symbole du Christ sur la croix⁶⁵⁰. C'est l'"antique

648. Guillaume de Bourges, éd. G. DAHAN, *op. cit.* (voir n. 31), p. 10.

649. Guillaume de Bourges, *op. cit.* (voir n. 31), p. 180, ligne 15. La prescription du port de la rouelle, concile de Narbonne, mars-avril 1227, est la suivante: *Ad hoc ut Iudei possint ab aliis discerni, statuimus, et districte precipimus, ut in medio pectoris deferant signum rote, cuius circulus sit latitudinis unius digiti, altitudo vero unius dimidii palmi de canna*. S. GRAZEL, *op. cit.* (voir n. 103), p. 316, XVIII.

650. Guillaume de Bourges, G. DAHAN éd., *op. cit.* (voir n. 31), p. 244.

serpent" qui fut à l'origine de l'expulsion d'Adam: *Vidit igitur antiquus serpens Dominum fecisse hominem ad ymaginem et similitudinem suam... Pre invidia accepit formam serpentis, ut hominem deciperet et Deum ad iracundiam provocaret. Mediator vero Dei et hominum pari forma accepit servi formam, ut dyabolus deciperetur ab eo et servus redimeretur.* L'antique serpent a donc été déchu du ciel avant même que l'homme ne fut formé⁶⁵¹.

Si ces différents thèmes sont présents sur les écoinçons du soubassement berruyer, il y en a de moins perceptibles, mais dont l'évocation est tout aussi importante: ainsi l'absence des habituels reproches à Caïn consécutifs au meurtre, auxquels on a substitué la possibilité offerte par Dieu à Caïn de se convertir; ainsi la mise en exergue du manque de foi de Noé, qui attendit que les eaux du déluge eussent atteint ses chevilles pour pénétrer dans l'arche, avant de parvenir à se sauver. De même, l'épisode de la plantation de la vigne auprès d'un filet d'eau, ou la recherche de la racine et sa plantation, avec les hésitations et les appréhensions vécues par Noé et ses fils, toutes choses attestés dans les *midrashim*, nous semblent être des adjonctions iconographiques importantes. L'élément le plus décisif est que de ces adjonctions midrashiques sont intégrées à un programme chrétien, dans lequel la Vierge et le Christ, à travers l'évocation de l'Assomption, du couronnement de la Vierge et du Jugement dernier, occupent une position prééminente. Il semble donc bien que les concepteurs du programme de la façade n'ont pas cherché à "maîtriser" l'héritage juif par le biais de concordances ou de séries typologiques, mais qu'ils ont tenté en revanche de l'inclure dans l'économie du Salut, d'en faire le fondement, au sens propre du terme, puisque celui-ci occupe le soubassement des portails. Le sens figuré n'est pas oublié puisque le récit fondateur retranscrit les premiers chapitres du premier livre biblique.

Si on prend en considération le support de ce message, c'est à dire les éléments sculptés du soubassement dont l'ensemble de la façade développe le programme eschatologique, on est ramené à une réflexion plus générale sur le rôle et la fonction des images au début du XIIIe siècle, en relation avec le refus de l'usage cultuel des arts par les juifs, de leur rejet de l'anthropomorphisme divin. Guillaume de Bourges lui-même formule cet antagonisme sous forme de dialogue au fol. 27roa: *Clamaverunt Iudei maledixeruntque michi: Quomodo ausus es de Lege disputare? Tu vero adoras simulacra lignea et lapidea, transgrediens illud quod scriptum est: Confundantur qui adorant sculptilia et qui gloriantur in simulachris suis. Et iterum: Similes illis fiant qui faciunt ea et omnes qui confidunt in eis. Ergo solo facto maledictus es.* L'accusation d'idôlatrie formulée par les juifs contre les chrétiens, d'adoration d'images vides de sens, est réitérée dans le dialogue d'Inghetto Contardo: *Miror de uobis Christianis, qui ydola et simulacra facitis et adoratis, que nec sentiunt, nec audiunt..* Ces mêmes accusations ont été formulées antérieurement ou postérieurement par Gilbert Crispin, Guibert de Nogent, Rupert de Deutz, et l'auteur converti de l'*Ysagoge in Theologiam*⁶⁵².

651. *Hic est ille antiquus serpens qui cecidit de celo, antequam homo conderetur. Nam, mox ut factus est, in superbiam erupit et cecidit, iuxta veritatis testimonium. Ibid., p. 248 et 250.*

652. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens en Occident, 430-1096*, p. 285-287, Utrecht-Anvers, 1956, p. 65-67; Guibert de Nogent, *PL* 156, col. 524-525; Rupert de Deutz, M. L. ARDUINI, éd. HAACKE, *op. cit.* (voir n. 503), p. 232-240; *Ysagoge in*

En réponse à cette accusation d'idôlatrie, d'adoration d'images vides de sens, *et plena sunt templa tua simulacris eorum, qui non sunt dii*, Rupert de Deutz affirme au contraire vouloir multiplier sur le mur des églises, non seulement les chérubins et les palmes, mais aussi diverses images commémorant les faits et les gestes des saints, la foi des patriarches, la vérité des prophètes, la gloire des rois, la béatitude des apôtres, les victoires des martyrs, afin qu'elles lui servent d'aide-mémoire: *Et idcirco omnes parietes ecclesiarum laudabiliter sculpo uariis caelaturis et torno; et multiplicabo non solummodo cherubim et palmas, uerum etiam et picturas uarias memoriae meae repraesentantes memorabilia gesta sanctorum, fidem patriarcharum, ueritatem prophetarum, gloriam regum, beatitudinem apostolorum, uictorias martyrum*⁶⁵³. Quelle meilleure réplique que de mettre sous les yeux des juifs des images vétérotestamentaires qui illustrent leurs propres écritures, qui allient aux sources canoniques des éléments talmudiques ou midrashiques? C'est en ce sens également que doit être lu le cycle vétérotestamentaire illustré sur le soubassement de la cathédrale Saint-Etienne de Bourges, en prélude de ses cinq portails.

theologiam, éd. A. M. LANDGRAF, p. 192-193. Voir également pour le même reproche dans la polémique juive Jacob Bechor Shor, M. AWERBUCH, *op. cit.* (voir n. 633), p. 157.

653. éd. H. HAACKE, *op. cit.* (voir n. 503), p. 240.

BIBLIOGRAPHIE

Principales abbréviations

A.B.: Analecta Bollandiana.

A. H. D. L. M. A.: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge, Paris.

B. M.: Bulletin Monumental, Paris.

B. S. : Bibliotheca Sanctorum.

B.H.L.:Bibliotheca Hagiographica latina.

C. A.: Cahiers Archéologiques, Paris.

C.A.H.B.: Cahiers d'archéologie et d'histoire du Berry, Bourges.

C.C.M.: Cahiers de civilisation médiévale, Poitiers.

C.C.S.L. : Corpus christianorum series latina, Turnhout-Brepols 1953ff.

C.C.C.M. : Corpus christianorum, continuatio medioevalis, Turnhout-Brepols 1966ff.

C.S.C.O.: Corpus scriptorum christianorum orientalium.

C.S.E.L.: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne 1866ff.

C.V.M.A.: Corpus Vitrearum Medii Aevi, Paris.

D.A.C.L.: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris.

D.Th.C.: Dictionnaire de Théologie catholique, Paris.

J.Q.R.: Jewish Quarterly Review.

Journ. Soc. Arch. Hist.: Journal of the Society of Architectural Historian.

L.C.I.: Lexikon der christlichen Ikonographie, vol. 1-7, Fribourg-en-Brisgau 1968-1974.

L.Th.K.: Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1957ff.

M.G.W.D. : Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.

M.G.H.: Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500, Hannover-Berlin 1826ff.

P.G.: J.P.MIGNE, Patrologiae cursus completus, series graeca, Paris.

P.L.: J.P.MIGNE, Patrologiae cursus completus, series latina, Paris 1850ff.

R.E.J.: Revue des études juives.

R.T.A.M.: Recherches de Theologie ancienne et médiévale.

S.C.: Sources chrétiennes, Paris.

Sources manuscrites

Bourges, Archives départementales du Cher, 1G1, Cartulaire de l'archevêché de Saint-Étienne de Bourges.

Bourges, Archives départementales du Cher, Série V, liasse 100; série J, liasse 210 (devis généraux et devis supplétifs pour la restauration de Saint-Étienne de Bourges, façade occidentale).

Graz, Universitätsbibliothek, MS 1530, fol. 57-64.

Paris, B.N.F, Département des manuscrits, nouv. acqu. lat. 1274, Cartulaire du chapitre de Saint-Étienne de Bourges.

Paris, B.N.F, Département des manuscrits, nouv. acqu. lat. 14 399, Bible glosée, XIIe s.

Paris, Archives nationales, F 19 7656 (Saint-Étienne de Bourges).

Sources imprimées

Acta sancti Ursini, éd. M. FAILLON, *Monuments inédits sur l'Apostolat de sainte-Marie-Madeleine*, t. 2.

Annales Minorum seu trium ordinum a s. Francisco institutorum, 32 vols., Rome 1931-1963.

Ancien catalogue de la bibliothèque de l'église cathédrale de Bourges (1265), éd. V. MORTET, Paris, 1885.

Bullarium Franciscanum, éd. J. SBARALEA, 4 vols, Rome, 1759-1768.

Catalogue des Actes de Philippe Auguste, éd. L. DELISLE, Paris, 1916.

Decretalium collectiones, Corpus Juris canonici, éd. A. FRIEDBERG, 2 vols., Leipzig, 1879 (réimpr. Graz 1959).

Gallia Christiana in provincias ecclesiasticas distributa, t. II, Provincias Bituricensem et Burdigalensem, Paris, 1873.

S. GRAYZEL, *The Church and the Jews in the XIIIth Century. A Study in their Relations during the Years 1198-1254, based on the Papal Letters and the Conciliar Decrees of the Period*, Philadelphie/New York, 1966.

H. GROSS, *Gallia Judaica, Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris, 1897.

GUILLAUME de NANGIS, *Chronique*, éd. H. GERAUD, (collection des mémoires relatifs à l'histoire de France, 13), Paris, 1825.

Nova Bibliotheca manuscriptorum librorum, t.II, Rerum Aquitaniacarum praesertim Bituricensium uberrima collectio, éd. R. P. LABBE, Paris, 1657.

Recueil des Actes de Philippe Auguste roi de France, t. I, publié sous la direction de E. BERGER par H. F. DELABORDE, 4 vols., Paris, 1916-1979.

Recueil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architectes en France, au Moyen Âge, XII et XIIIe siècles, éd. V. MORTET et P. DESCHAMPS, 2 vols., Paris, 1929 (rééd. 1995).

Recueil des actes de Philippe I roi de France: 1059-1108, éd. M. PROU, (Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France, 1), Paris, 1908.

Registres de Grégoire IX. Recueil des bulles de ce pape, éd. L. AUVRAY, 4 vols, Paris, 1890.

Recueil des Historiens des Gaules et de la France, éd. M. BOUQUET et M-J. BRIAL, 24 vols., Paris, 1738-1904.

Regesta Honorii Papae III, éd. P. PRESSUTTI, 2 vols., Hildesheim/New-York, 1978 (reproduction photomécanique de l'éd. de Rome, 1888-1895).

Registres d'Innocent IV, éd. E. BERGER, Paris, 1884-1929.

Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio, éd. J.D. MANSI et al., 53 vols, Florence 1759-1927.

Les statuts synodaux français au XIIIe siècle, éd. P. PONTAL, Paris, 1971.

Thesaurus novus anecdotorum, éd. Dom E. MARTENE et Dom U. DURAND, 5 vols, Paris, 1717.

Veterum scriptorum et monumentorum historicum, dogmaticorum, moralium amplissima collectio, éd. Dom E. MARTENE et Dom U. DURAND, 9 vols, Paris, 1724/33.

Sources juives

Abot de Rabbi Nathan, éd. J. GOLDIN, (Yale Judaïca Series, 10), New Haven 1955. Pour la version B, éd. A.J. SALDARINI, *The Fathers according to Rabbi Nathan*, version B (Studies in Judaism in Late Antiquity, 11), Leiden, 1957.

The Babylonian Talmud. Translated to English with Notes, Glossaries and Indices, éd. Rabbi I. EPSTEIN, 18 vols, London, 1978.

Beit-Ha-Midrash, éd. A. JELLINEK, 6 vols, vol. 1 à 4, Leipzig, 1853-1857 et vol. 5 et 6, Vienne, 1873-1877.

La Bible, Ecrits Intertestamentaires, éd. A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO, Paris, 1987.

G. BUSI et E. LOEWENTHAL éd., *Mistica ebraica*, Turin, 1995.

Midrash Bereshit Rabbah, éd. B. MARUANI et A. COHEN-ARAZI, *Midrach Rabba*, t. I, Genève, Paris, 1987.

Midrash Ha-Gadol on the Pentateuch, éd. M. MARGULIES, 3 vols., Jérusalem, 1947-1956.

Midrash Tanhuma, Ein agadischer Commentar zum Pentateuch von R. Tanehuma ben R. Abba, éd. S. BUBER, 2 vols, Vilna, 1885 (reproduction anastaltique New-York, 1946).

Midrash Tanhuma B, R. Tanhuma über die Tora, genannt Midrasch Jelummedenu, éd. H. BIENTENHARD, 2 vols., (Judaica et Christiana, 5), Bern-Frankfurt am Main, 1980. Voir également pour une édition plus récente: *Midrash Tanhuma-Yelummedenu: an english translation of Genesis and Exodus from the printed versions of Tanhuma-Yelummedenu*, éd. S.A. BERMAN, Hoboken N.J., 1996.

Neophyti I, Targum Palestinense, éd. A. DIEZ-MACHO, Madrid, 1968.

Pentateuque (Le), avec le commentaire de Rashi et notes explicatives, éd. Rabbin E. MUNK (éd.), 5 vols., Paris 1979, t. I, la Genèse, éd. I. SALZER. Pour la version anglaise: *Pentateuch with Targum Onkelos, Haptharoth and Rashi's Commentary*, éd. M. ROSENBAUM et A.M. SILBERMANN, 5 vols., Jérusalem, 1972.

Pesiqta Rabbati, Discourses for Feasts, Fasts, and special Sabbaths, Translated from Hebrew and aramaic, W.G.BRAUDE, 2 vols., (Yale Judaïca series, 18), New Haven/London, 1968.

Pesikta de Rab Kahana, éd. B. MANDELBAUM, 2 vols., New-York, 1962.

Pirqé de Rabbi Eliézer, M.-A. OUAKNIN et E. SMILEVITCH (éd.), coll. les Dix Paroles, Paris, 1983.

Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis, éd. D. U. ROTZOLL, Berlin, 1994.

Sefer Yesirah, éd. W. P. KLEIN, (Clavis parsophiae, 1), reprod. éd. G. POSTEL, Paris, 1552, Stuttgart 1994.

Sepher Hayashar, éd. L. GOLDSCHMIDT, Berlin, 1923 ; éd. plus récente : J. GENOT-BISMUTH, Centre de recherches sur la culture rabbanique, Paris, 1986.

Targum Jonathan ben Uziel on the Pentateuch copied from the London Ms (Brit. Mus. Add. 27031), éd. D. RIEDER, 2 vols., Jérusalem, 1984/85. Pour une autre édition plus récente du Targum du Pseudo-Jonathan: *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis*, éd. M MAHER, (The Aramaic Bible series, vol. 1B), Edinburgh, 1992.

The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee, éd. J. W. ETHERIDGE, 2 vols, Londres, 1968.

Targum du Pentateuque, Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index, t. I, Genève, éd. R. Le DEAUT et J. ROBERT, (S.C.245), Paris, 1978.

Targum Neofiti 1: Genesis, éd. M. McNAMARA, (The Aramaic Bible series, vol. 1A), Edinburgh, 1992.

Yalqût Shim'oni le-Rabbenu, éd. D. HIMAN et I. SHILONI, 2 vols, Jérusalem, 1973.

Zohar I, suivi du *Midrash Ha Néélam*, éd. Ch. MOPSIK, coll. Les Dix Paroles, Paris, 1981.

Auteurs juifs et chrétiens édités

(à l'exception de la PL)

Pierre Abélard, *Theologia Christiana*, CCCM 12, Turnhout, 1969.

Abraham Ibn Ezras Kommentar zur Urgeschichte, éd. D. U. ROTZOLL, Berlin, 1996.

Abraham Ibn Ezra Commentary on Pentateuch. Genesis, éd. H. N. STRICKMANN, 1988.

Pour une autre édition, voir A. WIEZER, Jérusalem, 1977.

André de Saint-Victor, *Expositio super Heptateuchum*, éd. R. BERNDT et Ch. LOHR, CCCM 53, Turnhout, 1986.

Augustin, *De Civitate Dei*, CCSL 47-48, Turnhout, 1955 et CSEL 40.

Augustin, *De Genesi ad litteram*, CSEL 28.

Joseph Bechor Shor, *Commentary of the Pentateuch. A Facsimile Edition Based on Various Editions with a Foreword*, Jérusalem, 1978.

Clément d'Alexandrie, *Eclogae propheticae*, éd. O. STÄHLIN, (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 17), Leipzig, 1909.

Euthyme Zigabène, *Narratio de haeresi Bogomilorum. Die Phundagiagiten. Ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, éd. G. FRICKER, Leipzig, 1908.

Flavius Josèphe, *De bello judaico*, éd. P. SAVINEL, Paris, 1977.

Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, M.G.H, Scriptorum rerum merovingicarum, éd. KRUSH et W. LEVISON, T. I, Pars I, 30, 31(De aecclesia Bituriga); *De Gloria Confessorum*, t. I, pars I, 796-798.

Guillaume de Bourges, *Livre des Guerres du Seigneur*, éd. G. DAHAN, (Sources Chrétiennes 288), Paris, 1981.

Guy d'Orchelles, *Summa de Officiis Ecclesiae*, éd. V. L. KENNEDY, dans *Medieval Studies*, 1, 1939, p. 33-62, d'après le Ms lat. 17501 conservé à la B.N.F.

Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, éd. Y. LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires. Contributions, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*, Paris, 1954, Paris, 1954.

Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, éd. A. ROUSSEAU, 11 vols., (S.C.), Paris, 1952-1982.

Jérôme, *Quaestiones hebraicae in libro Geneseos*, éd. P. de LAGARDE, CCSL 72, Turnhout, 1959.

David Kimhi: *The Man and The Commentaries*, éd. F. E. TALMAGE, Cambridge, 1975.

Rabbi Samuel ben Meir's Commentary on Genesis, éd. M. I. LOCKSHIN, Lewinston, 1989.

Nahmanides, *The Commentary of Nahmanides on Genesis Chapters 1-6*, éd. J. NEWMAN, (Pretoria Oriental series, 4), Leiden, 1960.

Philon d'Alexandrie, éd. R. ARNALDEZ, Cl. MONDESERT, J. POUILLOUX, 36 vols, Paris, 1961-1992.

Pierre le Vénéral, *Adversus Iudeorum inveteram duritiem*, éd. Y. FRIEDMAN, CCCM 58, Turnhout, 1985.

Raymond Lulle, *El "Liber praedicationis contra Judeos" de Ramon Lull*, éd. J. M. MILLAS VALLICROSA, Madrid, 1957.

Raymond Lulle, *Le Livre du gentil et des trois sages*, éd. A. LLINARES, Paris, 1966.

Origène, *Homélie sur la Genèse*, éd. L. DOUTRELEAU, (S:C.7), Paris, 1943.

Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodium Commentari, CSCO 72, éd. L. DURBECQ, Louvain, 1955.

Rupert de Deutz, *Anulus seu dialogus inter Christianum et Iudaeum*, éd. R. HAACKE, dans M. L. ARDUINI, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel sec. XII*, Rome, 1979.

Rupert de Deutz, *De Trinitate et operibus eius*, éd. H. HAACKE, CCCM 21-22-23, Turnhout, 1971.

Visions du Pasteur d'Hermas, éd. A. LELONG, Paris, 1912.

Cosmas Indicopleustes, *Topographie chrétienne*, éd. W. WOLSKA-CONUS, (S.C. 141, 159, 197).

Littérature secondaire

M. AHREND, "L'adaptation des commentaires du Midrash par Rashi et ses disciples à leur exégèse biblique", *Revue des études juives*, 156, 1997, p. 275-288.

B. ALTANER, "Zur Kenntnis des Hebräischen im Mittelalter", *Biblische Zeitschrift*, 21, 1933/34, p. 288-308.

V. APTOWITZER, *Kain und Abel in der Agada den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur*, Wien, 1922.

M.L. ARDUINI, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani e Ebrei nel sec. XII*, Rome, 1979.

D. L. AVRAY (d'), *The Preaching of the Friars, Sermons Diffused from Paris before 1300*, Oxford, 1985.

M. AWERBUCH, *Christlich-jüdische Begegnung im Zeitalter der Frühscholastik*, München, 1980.

M. BANITT, "L'étude des glossaires bibliques des juifs en France au Moyen Âge", *Proceedings of the Israël Academy of Sciences and Humanities*, 2, 1968, p. 188-210.

"Le renouvellement lexical de la version Vulgate des juifs de France au Moyen Âge", *Romania*, 102, 1981, p. 433-455.

B. BARC, *L'Hypostase des Archontes, traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des Archontes* (NH II, 4), Louvain, 1980.

"Samaël-Saklas-Yaldabaôth. Recherche sur l'origine d'un mythe gnostique", dans *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Louvain, 1978.

S. W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. 3-12, New-York/Philadelphie, 1958-1968.

H. BARRE, "La croyance de l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1050", *Études Mariales. Assomption de Marie*, II, 7, 1949, p. 63-123.

D. BARTHELEMY, "Les Tiqqune sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament", *Supplements to Vetus Testamentum*, 9, 1963, p. 283-304.

J. M. BAUMGARTEN, "Art in the Synagogue. Some Talmudic Views", *Judaism*, 19, 1970, p. 196-206.

T. BAYARD ROLPH, *The West Portals of Bourges Cathedral and their Sculpture*, Ph.D. Columbia University, 1968, New York.

"The Thirteenth Century Modifications in the West Portals of the Bourges Cathedral", *Journal of the Soc. of Arch. Hist.*, 34, 1975.

S. BERGER, "Des essais qui ont été faits à Paris au XIIIe siècle pour corriger la Vulgate", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 16, 1883, p. 41-66.

D. BERGER, "Gilbert Crispin, Alain de Lille and Jacob ben Reuben. A Study in the Transmission of Medieval Polemic", *Speculum*, 49, 1974, p. 34-47.

The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages: A Critical Edition of the Nizzahon Vetus, (Judaica, 4), Philadelphia, 1979.

R. BERNDT, "Les interprétations juives dans le Commentaire de l'Heptateuque d'André de Saint-Victor", *Recherches Augustiniennes*, 24, 1989, p. 199-240.

André de Saint-Victor, Exégète et Théologien, Turnhout, 1991.

N. BERIOU, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière. Sermons aux clercs et aux gens simples à Paris au XIIIe siècle*, Paris, 1990.

E. R. BEVAN et Ch. SINGER éd., *The Legacy of Israël*, Oxford, 1928.

Y. BLOMME, "La construction de la cathédrale Saint-Pierre de Poitiers", *Bulletin Monumental*, 152, 1994, p. 7-65.

D.S. BLONHEIM, *Les Parlers judéo-romans et la Vetus Latina. Étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au Moyen Âge et les anciennes versions*, Paris, 1925.

B. BLUMENKRANZ, "Jüdische und christliche Konvertiten im jüdisch-christlichen Religionsgespräch des Mittelalters", *Judentum im Mittelalter*, p. 264-282.

Die Judenpredigt Augustins: Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in der ersten Jahrhunderten, 1946.

B. BLUMENKRANZ et M. LEVY, *Bibliographie des juifs en France*, Toulouse, 1974.

B. BLUMENKRANZ et H. M. VICAIRE (éd.), *Juifs et judaïsme de Languedoc. XIIIe siècle-début XIVE siècle*, Toulouse, 1977 (Cahiers de Fanjeaux, 6).

B. BLUMENKRANZ et J. CHATILLON, "De la polémique anti-juive à la cathéchèse chrétienne", *Revue de Théologie ancienne et médiévale*, 23, 1956, p. 40-60.

A. BOINET, "Les sculptures de la cathédrale de Bourges. Façade occidentale", *Revue de l'art chrétien*, 1er supplément, Paris, 1912, p. 1-154.

W. BOUSSET, "Review of the Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen: Eine Quellenkritische Untersuchung", *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 167, 1905, p. 425-447.

Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907.

B. BOUTAULT, *Les domaines du chapitre de Bourges au début du XIIIe siècle*, Paris, 1942.

J. BOWKER, *The Targums and the Rabbinic Literature*, Cambridge, 1969.

R. BRANNER, *La cathédrale de Bourges et sa place dans l'architecture gothique*, Paris/Bourges, 1962.

"Encore Bourges", *Journal of Society of Architecture Historians*, 25, 1966, p. 299-301.

"The movements of gothic Architects between France and Spain in the early XIIIth Century", dans *Actes du XIXe Congrès international d'Histoire de l'art*, Paris 1958, p. 44-48.

Manuscript Painting in Paris During the Reign of Saint Louis: A Study of Styles, Berkeley, 1977.

W. B. BRAUDE, *Jewish Proselytizing in the First Five Centuries*, Providence, 1940.

L. BREHIER, "Les chapiteaux historiés de Notre-Dame du Port à Clermont-Ferrand", *Revue de l'art chrétien*, 52, 1912, p. 249-260 et 339-350.

C. BRISAC, *Les vitraux de la cathédrale Saint-Étienne de Bourges*, Paris, 1985.

L. BRUGGER, "La voix du sang d'Abel comme réalité eschatologique du salut", *Arte Cristiana*, 42, 1994, p. 75-86.

"La cathédrale de Bourges au regard du tympan de saint Ursin", dans *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry, Mélanges offerts à J.-Y. RIBAUT*, novembre 1996, p. 67-72.

"Le décor de la cathédrale de Bourges de part et d'autre de la coupure Branner", dans *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry*, 1996 (en collaboration avec Y. CHRISTE).

P. BROWE, *Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste*, Rome, 1942.

F. BUCHER, *Pamplona Bibles*, New Haven/London, 1970.

H. BUCHTAL, *Paris Psalter: The Miniatures of the Paris Psalter*, London, 1938.

A. BUHOT DE KERSERS, "L'enceinte dite de Philippe-Auguste à Bourges", *Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre*, 1869, p. 47-66.

Histoire et statistique monumentale du département du Cher, Bourges, 1878-1898, 8 vol.

G. BUSI et E. LOEWENTHAL, *Mistica ebraica*, Torino, 1995.

R.H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913.

J. H. CHARLESWORTH, *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., New-York, 1983 et 1985.

(éd.) *Jews and Christians: Exploring the Past, Present and Future*, New-York, 1990.

R. CHAZAN, *Medieval Jewry in Northern France. A Political and Social History*, Baltimore/London, 1973.

“The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239-1248)”, *American Academy for Jewish Research*, 55, 1988, p.11-30.

“From Friar Paul to Friar Raymond: The Development of Innovative Missionizing Argumentation”, *Harvard Theological Review*, 76, 1983, p. 289-306.

Daggers of Faith. Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response, London-Berkeley, 1989.

V. CHIEFFO-RAGUIN, *Stained Glass in Thirteenth Century Burgundy*, Princeton, 1982.

Y. CHRISTE, “Aux origines de l’Hexaéméron des Bibles moralisées: le cycle de la création de la cathédrale de Laon”, *Cahiers Archéologiques*, 40, 1990, p. 91-99.

(éd.) *De l’art comme Mystagogie. Iconographie du Jugement dernier et des fins dernières à l’époque gothique*, (Civilisation médiévale, 4), 1996.

J. COHEN, *The Friars and the Jews, the Evolution of Medieval Anti-judaism*, London, 1983.

“The Mentality of Medieval Jewish Apostate: Peter Alfonsi, Hermann of Cologne, Pablo Christiani”, in *Jewish Apostasy in the Modern World*, éd. T. ENDELMAN et J. GUROCK, New-York, 1987, p. 29-47.

G. DAHAN, “La leçon de Guillaume de Bourges: ses transcriptions de l’hébreu”, *Archives juives*, 15, 1979, p. 23-33.

“Les juifs dans les miracles de Gautier de Coincy”, *Archives Juives*, 1980, p. 41-49.

“Les interprétations juives dans les commentaires du Pentateuque de Pierre le Chantre”, dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of B. Smalley*, éd. K. WALSH et D. WOOD, Oxford, 1985, p. 131-155.

“Exégèse et polémique dans les commentaires de la Genèse d’Étienne Langton”, *Les juifs au regard de l’histoire. Mélanges en l’honneur de B. BLUMENKRANZ*, Paris 1985, p. 129-40.

La polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge, Paris, 1991.

Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge, Paris, 1990.

La polémique chrétienne contre les juifs au Moyen Âge, Paris, 1991.

“L'exégèse de Genèse 1,26 dans les commentaires du XIIe siècle”, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 38, 1992, p. 124-153.

“La connaissance de l'hébreu dans les correctoires de la Bible du XIIIe. Notes préliminaires”, *Revue Théologique de Louvain*, 83, 1992, p. 178-190.

(éd.), G. NAHON et E. NICOLAS, *Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen Âge*, Paris/Louvain, 1997.

L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XIIe-XIVe siècle, Paris, 1999.

A. DARMSTETER et L. BRANDIN, *Les gloses françaises de Rashi dans la Bible*, Paris, 1909.

M.M. DAVY, *Sermons universitaires parisiens, de 1230-1231*, Paris, 1931.

F. B. DEKNATEL, “The Thirteenth Century Gothic Sculpture of the Cathedral of Burgos and Leon”, *Art Bulletin*, 17, 1935, p. 243-389.

L. DELISLE, “Livres d'images destinés à l'instruction religieuse et aux exercices de piété des laïques”, *Histoire littéraire de la France*, 33, Paris, 1893, p. 213-285.

H. DENIFLE, “Die Handschriften der Bibel-Correctorien des 13. Jahrhunderts”, *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 4, 1888, p. 263-311 et 471-601.

G. DEVAILLY, *Le Berry du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, Paris, 1973.

A. DIDRON, “Rapport sur les travaux exécutés à la cathédrale de Bourges avant 1848”, *Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre*, 16, 1888/89, p. 171-208.

A. N. DOANE, *The Saxon Genesis*, Londres, 1991.

P. DUHEM, *Le système du monde: histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols, Paris, 1954-1959.

R. EMERY, *The Friars in Medieval France. A Catalogue of French Mendicant Convents, 1200-1540*, London, 1962.

H. M. ERFFA, *Ikonomie der Genesis*, Band I, Berlin, 1992.

M. FERAUGE et P. MIGNERAY, “L'utilisation du fer dans l'architecture gothique, l'exemple de la cathédrale de Bourges”, *Bulletin Monumental*, 154, 1966, p. 129-148.

A. FRANCO-MATA, “Influence française dans la sculpture gothique des cathédrales de Burgos, León et Tolède”, dans *Studien zur Geschichte der europäischen Skulptur im 12./13. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1994, p. 321-333.

L. FINKELSTEIN, *Jewish Self-Government in the Middle-Ages*, New York, 1964.

J.B. FREY, “La questions des images chez les Juifs à la lumière des récentes découvertes”, *Biblica*, 15, 1934, p. 265-300.

A. FUNKENSTEIN, "Basic Types of christian anti-jewish polemics in the later Middle-Ages", *Viator*, 2, p. 373-382.

J. GAEHDE, *The Painters of the Carolingian Bible Manuscript of San Paolo fuori le mura in Rome*, Ph. D. diss., Institute of Fine Arts, New York, 1963.

"Relation to Charles the Bald", *Gesta*, 5, 1966, p. 9 ss.

"The Touronian Sources of the Bible of San Paolo fuori le mura in Rome" *Frühmittelalterliche Studien: Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster*, 5, 1971, p. 350 ss.

J. GARDELLES, *La cathédrale Saint-André de Bordeaux: sa place dans l'évolution de l'architecture et de la sculpture*, Bordeaux, 1963.

O. von GEBHARDT, *The Ashburnham Pentateuch: The Miniatures of the Ashburnham Pentateuch*, London, 1883.

D. GERSON, "Die Kommentarien des Ephraem Syrus im Verhältnis zur jüdischen Exegese", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 17, 1868, p. 15-33, 64-72, 98-109, 141-149.

M.D. GIBSON, "Apocrypha Arabica", *Studia sinaitica*, 8, London, 1901.

L. GINZBERG, *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, Amsterdam, 1899.

The Legends of the Jews, 7 vols, Philadelphia, 1909-1946.

E. de GIRARDOT, "Histoire du Chapitre de Sainte-Étienne de Bourges", dans *Mémoires de la société historique et archéologique de l'Orléanais*, 1853, p. 37-131.

P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, 2 vols., Paris 1933/34.

C. GNUDI, "Le jubé de Bourges et l'apogée du classicisme dans la sculpture de l'Ile-de-France au milieu du XIIIe siècle", *Revue de l'art*, 3, 1969, p.18-36.

P. GOLDMAN, "Pour une histoire des juifs à Bourges, du IIIe au XIVe siècles", *Archives juives*, 23, 1987, p. 3-8.

I. GOLLANCZ, *The Caedmon Manuscript of Anglo-Saxon Biblical Poetry, Junius XI, in the Bodleian Library*, Oxford, 1927.

E. R. GOODENOUGH, *Hellenistic Judaism*, New Haven, 1935.

Jewish symbols in Greco-roman Period, 12 vols., New-York, 1953-1968.

A. GRABAR, "Les sources juives": "Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien", *Cahiers Archéologiques*, 11, 1960, p. 41-71; 12, 1962, p. 115-152; 14, 1964, p. 49-57.

GRABOÏS, *Les sources hébraïques médiévales*, vol. I, Chroniques, Lettres et Responsa, Brepols, Turnhout, 1987; vol. II, Les commentaires exégétiques, Brepols, Turnhout, 1993.

“The *Hebraica veritas* and Jewish-Christian Intellectual Relation in the Twelfth Century”, *Speculum*, 50, 1975, p. 613-634.

“La société urbaine chrétienne de la France septentrionale du XIe siècle, vue à travers les Responsa de Rashi”, *Revue historique*, 600, 1996, p. 241-252.

H. GRÄTZ, “Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern”, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, vol. 3, 1854, p. 311-319, 352-355, 381-387, 428-431.

S. GRAYZEL, “The Jews and the Ecumenical Councils”, dans *The Seventy-fifth Anniversary Volume of Jewish Quarterly Review*, éd. A. NEUMANN, Philadelphie, 1967, p. 295-296.

“The Papal Bull *Sicut Judeis*”, dans *Studies and Essays in honor of A. A. Neumann*, Philadelphie 1962, p. 243-280.

“The Talmud and the Medieval Papacy”, dans *Essays in Honor of S. B. Freehof*, éd. W. JACOB et alii, Pittsburgh, 1964, p. 220-245.

“Popes, Jews and Inquisition from *Sicut* to *Turbato*”, dans *Essays on the Occasion of the 70th Anniversary of the Dropsie College*, Philadelphie 1979, p. 151-188.

S. GREBAUT, “La littérature éthiopienne pseudo-clémentine III”, *Revue de l'Orient chrétien*, 16, 1911, p. 72-84.

P. GRELOT, “Les Targums du Pentateuque. Etude comparative d'après Gn 4, 3-16”, *Semitica*, 9, 1959, p. 68-70.

J. GUTMANN, “Jewish Elements in the Paris Psalter”, *Marsyas*, 6, 1950/53, p. 42-49.

“The Ashburnham Pentateuch: The Jewish Origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures”, *The Jewish Quarterly Review*, 44, 1953, p. 55-72.

“The Second Commandment and the Image in Judaism”, *Hebrew Union College Annual*, 32, 1961, p. 161-174.

No Graven Images. Studies in Art and the Hebrew Bible, New York, 1971.

Manuscrits hébreux, Paris, 1978.

J. GUTTMANN, *Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur*, Breslau, 1902 (rééd. Hildesheim, 1970).

H. HAILPERIN, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh, 1963.

“The Hebrew Heritage of Medieval Christian Biblical Scholarship”, *Historia Judaica*, 5, 1943, p. 133-154.

“De l'utilisation par les chrétiens de l'oeuvre de Rachi”, dans *Rachi*, (ouvr.coll.), Paris, 1974, p. 163-200.

J. HAMESSE et X. HERMAND éd., *De l'homélie au sermon: Histoire de la prédication médiévale*, Louvain, 1993.

D. C. HARLOW, *The Greek Apocalypse of Baruch (3 Baruch) in Hellenistic Judaism and Early Christianity*, Leiden, 1996.

G. HASENOR et J. LONGERE éd., *Culture et travail intellectuel dans l'Occident Médiéval*, Paris, 1981.

R. HAUSSHERR, *Bible moralisée, Faksimile-Ausgabe des Codex Vindobonensis 2554 des Österreichischen Nationalbibliothek*, Graz, 1973.

Ch. J. HEFFELE et Dom H. LECLERQ, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, 21 vols., Paris, 1907-1952.

P. HELIOT, "La famille monumentale de la cathédrale de Bourges et l'architecture de l'Europe au Moyen Âge", dans *Gedenkschrift Ernst GALL*, Munich/Berlin, 1965, p. 143-170.

H. L. HEMPEL, "A.T. Illustration: Zum Problem der Anfänge der A.T. Illustration", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 69, 1957, p. 103-131.

"Judische Traditionen in frühmittelalterliche Miniaturen", dans *Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters. Akten zum VII. Internationalen Kongress für Frühmittelalterforschung*, 1958, p. 53-55.

D.C. HESSELING, *L'Octateuque de Smyrne (Codices Graeci e Latini photographica depicti, VI)*, Leiden, 1909.

J.-Y. HUGONOT, "Premier inventaire des marques de la cathédrale de Bourges (Cher)", *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire du Berry*, 127, 1996, p. 17-28.

D. IOGNAT-PRAT, "Le culte de la Vierge sous le règne de Charles le Chauve", dans *Marie, le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, 1996.

F. JOUBERT, "Les voussures déposées du portail central de la cathédrale de Bourges", *Bulletin monumental*, 132, 1974.

Le jubé de Bourges, (Les dossiers du musée du Louvre), Paris, 1994.

R. KAHSNITZ, "Koïmesis-Dormitio-Assumptio. Byzantinisches und Antikes in den Miniaturen der Liuthargruppe", dans *Florilegium in honorem Carl Nordenfalk octogenarii contextum*, Stockholm, 1987, p. 91-122.

M. KASHER, *Haggadah Shelemah: the complete Passover Haggadah with textual variations*, Jérusalem, 1960.

H. KARGE, "La cathédrale de Bourges. Organisation et technique de la construction", dans *Les bâtisseurs des cathédrales gothiques*, Musée de la ville de Strasbourg, 1989.

Die Kathedrale von Burgos und die spanische Architektur des 13. Jahrhunderts, Berlin, 1989.

D. KAUFMANN, "Zur Geschichte der jüdischen Handschriften-Illustration", dans D. H. MÜLLER et J. von SCHLOSSER, *Die Haggadah von Sarajevo*, Vienne, 1898.

- E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen*, 2 vols., Tübingen, 1900.
- H.L. KESSLER, "The Grandval Bible": "An Unnoticed Scene in the Grandval Bible", *Cahiers Archéologiques*, 17, 1967, p. 114-119.
- "The Genesis Frontispieces": "Hic Homo Formatur: The Genesis Frontispieces of the Carolingian Bibles", *The Art Bulletin*, 53, 1971, p. 143-160.
- "Passover in St. Peter's", *Jewish Art*, 12-13, 1986/87, p. 169-178.
- D. KIMPEL et R. SUKKALE, *L'architecture gothique en France, 1130-1270*, Paris, 1990.
- P. KURMANN, *La Façade de la cathédrale de Reims*, 2 vols., Lausanne, 1987.
- A. de LABORDE, *La Bible moralisée conservée à Oxford-Paris-Londres*, 5 vols., Paris, 1911-1927.
- S.T. LACHS, "The Source of Hebrew Traditions in the *Historia Scholastica*", *Harvard Theological Review*, 66, 1973.
- E. de LAGGER, "La primatie et le pouvoir métropolitain de l'archevêque de Bourges au XIIIe siècle", *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 21, 1930, p. 43-65 et 230-269.
- "La suzeraineté du primat archevêque de Bourges sur la cité épiscopale d'Albi au XIIIe siècle", *La nouvelle revue d'histoire du droit*, 1930, p. 60-109.
- "La primatie d'Aquitaine du VIIIe au XIVE siècles", *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 1937, p. 29-50.
- "Statuts inédits d'un concile de la province de Bourges au XIIIe siècle", *Revue historique de droit français et étranger*, 5, 1926.
- E. LAMIRANDE, "Les pères et l'Aggadah: Etude bibliographique sur les Pères de l'Eglise et l'Aggadah", *Vigiliae Christianae*, 21, 1967, p. 1-11.
- A. LANDGRAF, "Ein frühscholastischer Traktat zur Bibelexeges der Juden", *Biblica*, 37, 1956, p. 403-409.
- G. I. LANGMUIR, "Judei nostri and the Beginning of Capetian Legislation", *Traditio*, 16, 1960, p. 203-239.
- "*Tamquam servi*: the Change in Jewish Status in French Law about 1200", dans *Les Juifs dans l'histoire de France*, éd. M. YARDENI, Leyde, 1980, p. 24-54.
- E. LANGTON, *La Démonologie. Etude de la doctrine juive et chrétienne. Son origine et son développement*, Paris, 1951.
- L. LAZARED, "Les revenus tirés des juifs de France dans le domaine royal (XIIIe s.)", *Revue des Etudes Juives*, 14, 25, 1887, p. 240-256.
- R. LE DEAUT, "Traditions targumiques dans le Corpus Paulinien", *Biblica*, 42, 1961, p. 28-48.

La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42, Rome, 1963.

Introduction à la Littérature Targumique, t. I, Rome, 1966.

A. LEROUX, "La primatie de Bourges", *Revue du Centre, Revue archéologique et scientifique du Berry*, 20, 1898, p. 22-91.

J. LEVEEN, *The Hebrew Bible in Art*, London, 1944.

A. LEVENE, *Syrian Fathers: The Early Syrian Fathers on Genesis*, London, 1951.

M.D. LEVIN, "Jewish Sources: Some Jewish Sources for the Vienna Genesis", *The Art Bulletin*, 54, 1972, p. 241-244.

S. LIEBERMANN, *After Life: Some Aspects of After Life in Early Rabbinic Literature* (texts and Studies) 1974, reprint from Harry A. Wolfson Jubilee Volume, Jerusalem, 1965, p. 495-532.

M. LIFSCHITZ-GOLDEN, *Les juifs dans la littérature française du Moyen Âge*, (Mystères, miracles, chroniques), New-York, 1935.

S. LIPTON, *Jews in the Commentary Text and Illustration of the Early Thirteenth Century Bibles Moralises*, Ph.D. Diss. Yale University, 1991.

Images of Intolerance. The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée, Berkeley/London, 1999.

W. L. LIPSCOMB, *The Armenian Apocryphical Adam Literature*, Ph. Diss., Columbia University, 1983.

I. LOEB, "La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au Moyen Âge", *Revue d'histoire des religions*, 17, 1888, p. 311-337 et 18, 1888, p. 133-156.

R. LOEWE, "The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible", dans *Studia Patristica*, t. I, Berlin, 1957, (Texte und Untersuchungen, 63), p. 492-514.

J. LONGERE (éd.), *L'Abbaye de Saint-Victor au Moyen Âge*, (Bibliotheca Victorina I), Paris/Turnhout, 1991.

H. MACCOBY (éd.), *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages*, Toronto/London, 1982.

W. MACKANE, *Selected Christian Hebraists*, Cambridge/New-York, 1989.

C. MAHNES-DEREMBLE, *Les vitraux narratifs de la cathédrale de Chartres*, Corpus Vitrearum, France, Etudes II, Paris, 1993.

B. MAYNE KIENZLE, "Innocent III's papacy and the crusade years, 1198-1229: Arnaud Amaury, Gui-de-Vaux-de-Cernay, Foulques of Toulouse", *Heresis*, 29, 1999, p. 49-81.

O. MAZAL, *Wiener Genesis: Kommentar zur Wiener Genesis*, Frankfurt, 1980.

M. MENTRE (éd.), *L'art juif au Moyen Âge*, Paris, 1988.

M. METZGER, *La Haggada Enluminée, I, Etude iconographique et stylistique des mss enluminés et décorés de la Haggada du XIIIe au XVIe siècle (Études sur le Judaïsme Médiéval, II)*, Leiden, 1973.

“L'iconographie de la Bible hébraïque médiévale”, dans *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt, Actes du colloque de l'Université de Vienne*, éd. A. EBENBAUER et K. ZATLOUKAL, Vienne, 1991.

W. MEYER, “Vita Adae et Evae”, *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 14/3, München, 1878, p. 185-250.

J. T. MILIK, *The Books of Enoch*, Oxford, 1976.

D.H. MÜLLER, J. von SCHLOSSER, *Die Haggadah von Sarajevo. Eine spanisch-jüdische Bilderhandschrift des Mittelalters*, Wien, 1898.

A. MURTONEN, *Materials for a non-Masoretic Hebrew Grammar, Liturgical Texts and Psalms Fragments*, Helsinki, 1958.

B. NARKISS, “Ashburnham Pentateuch”: “Toward a further Study of the Ashburnham Pentateuch (Pentateuque de Tours)”, *Cahiers Archéologiques*, 19, 1969, p. 45-60.

Hebrew Illuminated Manuscripts, Jerusalem, 1969.

Hebrew Illuminated Manuscripts in the British Isles, 2 vols., Londres-Oxford, 1982.

“Reconstruction of Some of the Original Quires of the Ashburnham Pentateuch”, *Cahiers Archéologiques*, 22, 1972, p. 19-38.

“Representational Art: The Jewish Realm: Representational Art”, dans K. WEITZMANN (éd.), *Age of Spirituality*, New-York, 1979, p. 366-371.

The Golden Haggadah, London, 1997.

W. NEUSS, *Die katalanische Bibelillustration um die Wende des ersten Jahrtausends und die altspanische Malerei*, Bonn/Leipzig, 1922.

A. NEW-SMITH, *Twelfth-Century Sculpture at the Cathedral of Bourges*, Diss. Boston University, 1975.

C.O. NORDSTRÖM, “Spätjüdische Reminiszenzen in der altchristlichen und byzantinischen Kunst”, dans *Actes du Xe Congrès International d'Études Byzantines*, 1955, Istanbul, 1957, p. 150-151.

“Jewish Legends”: “Some Jewish Legends in Byzantine Art”, *Byzantion*, 25-27, 1955-1957, p. 487-508.

“Rabbinic Features”: “Rabbinic Features in Byzantine and Catalan Art”, *Cahiers Archéologiques*, 15, 1965, p. 179-205.

- E. NORELLI, *L'Ascensione di Isaia, analisi e commento*, Genève, 1991.
- M. O'CAROLL, *A Thirteenth-Century Preacher's Handbook: Studies in MS Laud Misc. 511*, (Studies and Textes, 128), Toronto, 1997.
- C. ODENKIRCHE, *The Play of Adam*, Leyden, 1976.
- T.H. OHLGREN, "Five New Drawings in the Ms Junius 11: their Iconography and Thematic Significance", *Speculum*, 47, 1972, p. 227-233.
- "The Illustrations of the Caedmonian Genesis. Literary Criticism Through Art", *Medievalia et Humanistica*, 3, 1973, p. 199-212.
- "Some New Light on the Old English Caedmonian Genesis", *Studies in Iconography*, 1, 1975, p. 38-73.
- H.L.OMONT, *Facsimilés des plus anciens manuscrits grecs en onciale et en minuscule de la Bibliothèque Nationale du IVe au XIIe siècle*, Paris, 1892.
- Th. OUSPENSKY, *L'Octateuque de la Bibliothèque du Sérail (Bulletin de l'Institut Archéologique Russe à Constantinople, XII)*, Sofia, 1907.
- M. PACAUT, *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France*, Paris, 1957.
- O. PÄCHT, "Ephraimillustration, Haggada und Wiener Genesis", *Festschrift Karl M. Swoboda*, Wien, 1959, p. 213-221.
- O. PÄCHT, C.R. DODWELL, F. WORMALD, *The St. Albans Psalter*, London, 1960.
- Ch. PETIT-DUTAILLIS, "Le déshéritement de Jean sans Terre, étude critique sur la formation d'une légende", *Revue Historique*, 147, 1924, p. 161-203; 148, 1925, p. 1-63.
- M. PHILONENKO, "Le Martyre d'Esaië et l'histoire de la secte de Qoumrân", dans *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et Manuscrits de la mer Morte*, I, par M. PHILONENKO, J.-C. PICARD, J.-M. ROSENSTIEHL et F. SCHMID, Paris, 1967.
- B. PHILONENKO-SAYAR, "La version slave de l'Apocalypse de Baruch", *La Littérature intertestamentaire*, A. CAQUOT et M. PHILONENKO, Paris, 1987.
- P. PRIGENT, *Le judaïsme et l'image*, (Texte und Studien zum antiken Judenthum, 24), Tübingen, 1990.
- U. QUEDNAU, *Die Westportale der Kathedrale von Auxerre*, Wiesbaden, 1979.
- L. RABBINOWITZ, *The Social Life of the Jews in Northern France*, London, 1938.
- (éd.) *Studies in Jewish Theology*, London/New-York, 1950.
- M. RAHMER, "Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus", *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 14, 1865, p. 216-224, 460-470; 16, 1867, p. 103-108, 419-427; 41, N.F. 5, 1897, p. 625-639, 691-692; 42, N.F. 6, 1898, p. 1-16, 97-107.

B. RAW, *The Story of the Fall of Man and of the Angels in the Ms. Junius and the Relationship of the Manuscript Illustration to the Text*, unpubl. Dissertation, University of London, 1953.

L. RAYNAL, *Histoire du Berry depuis les temps les plus anciens jusqu'en 1789*, 4 vols., Bourges, 1845.

J. REMBAUM, "The Talmud and the Popes: Reflections on the Talmud Trials of the 1240's", *Viator*, 13, 1982, p. 203-223.

E. REVEL, "La Genèse de Vienne: Contribution des textes rabbiniques à l'étude de la Genèse de Vienne", *Byzantion*, 42, 1972-1973, p. 115-130.

J.-Y. RIBAUT, "Les juifs à Bourges et dans le Berry", *Archives juives*, 9, 1972-1973, p. 30-31.

"Les écolâtres de Bourges au XIIe siècle", *Actes du 95e congrès national des sociétés savantes*, Reims, 1970, *Section de philologie et d'histoire*, vol. 1, 1975.

La cathédrale de Bourges, Arcueil, 1995.

"Le jubé de Bourges, questions de vocabulaire et de chronologie", *Bulletin Monumental*, 153, 1995, p. 167-175.

"Palais royal, grosse Tour, cathédrale: lieux et signes du pouvoir à Bourges à la fin du XIIe siècle", dans *La Ville en Occident du Moyen Âge à nos jours, pouvoirs, administration, finances*, Colloque international, Bourges 1995.

P. RICHE et G. LOBRICHON (éd.), *Le Moyen Âge et la Bible*, (Bible de tous les temps, 4), Paris, 1984.

P. RIESSLER, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, Augsburg, 1928.

F. RICKERT, *Studien zum Ashburnham Pentateuque* (Paris Bibl. Nat. lat. 2334), Bonn, 1986.

H. ROSENAU, "Judeo-Christian Iconography: A Note on Judeo-Christian Iconography", *Journal of Jewish Studies*, 7, 1957, p. 79-83.

"Jewish Iconography: Problems of Jewish Iconography", *Gazette des Beaux-Arts*, 56, 1960, p. 5-18.

"Textual Gleanings on Jewish Art", *Cahiers Archéologiques*, 13, 1962, p. 39-42.

F. ROSENTHAL, "Christian Hebraists of Western Europe: the Hebrew Scriptures in Christian Learning from the Time of the Vulgate of Jérôme to the *Opus grammaticum* of Münster", dans *University of Pittsburgh. Abstracts of Theses*, 42, 1946, p. 176-183.

"Anti-Christian Polemics in Medieval Bible Commentaries", *Journal of Jewish Studies*, 19, 1960, p. 115-135.

"The Study of the Bible in Medieval Judaism", dans *Cambridge History of the Bible*, 2 vol, Cambridge, 1969, vol. 2, p. 252-279.

C. ROTH, "Jewish Antecedents of Christian Art", dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 16, 1953, p. 24-44.

N. ROTH, "Bishops and Jews in the Middle Ages", *Catholic historical Review*, 80, 1994, p. 1-17.

D. U. ROTTZOLL, *Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis*, Berlin, 1994.

Abraham Ibn Ezras Kommentar zur Urgeschichte, Berlin, 1996.

A. J. SALDARINI, *Scholastic rabbinism: a literary study of the fathers according to rabbi Nathan*, (Brown Judaic Studies, 14), 1982.

D. SANDRON, *La cathédrale de Soissons*, Paris, 1998.

G. SANONER, "La Bible racontée par les artistes du Moyen Âge", *Revue de l'art chrétien*, 5, 1909.

M. SAPERSTEIN, *Jewish preaching: 1200-1800: an anthology*, New Haven/Londres, 1989.

Decoding the Rabbis: A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah, Cambridge, 1980.

W. SAUERLÄNDER, *La sculpture gothique en France, 1140-1250*, Paris, 1972.

"Die kunstgeschichtliche Stellung der Westportale von Notre-Dame in Paris", *Marburger Jahrbuch*, 17, 1959, p. 28 et suiv.

P. SCHAEFER, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin/New York, 1975.

J. B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters, für die Zeit von 1150-1350*, 11 vols., Münster, 1969/90.

G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1983.

Les origines de la cabbale, Paris, 1966.

H. SCHRECKENBERG, *Die christlichen Adversus- Judaeos-Texte (11.-13. Jh.). Mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*, Francfort/Paris/Berne/New-York, 1988.

Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter, Leyde, 1972.

S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (Orbis Biblicus et Orientalis, 74)*, Göttingen, 1987.

K. SCHUBERT, "Das Problem der Entstehung einer jüdischen Kunst im Lichte der literarischen Quellen des Judentums", *Kairos*, 16, 1974, p. 1-13.

"Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies in der Katakomben der via Latina im Lichte der jüdischen Tradition", *Kairos*, 16, 1974, p. 14-18.

“Die Bedeutung des Bildes für die Ausstattung spätantiker Synagogen. Dargestellt am Beispiel der Toraschreinnische der Synagoge von Dura Europos”, *Kairos*, 17, 1975, p. 11-23.

“Ashburnham Pentateuch”: “Die Miniaturen des Ashburnham Pentateuch im Lichte der Rabbinischen Tradition”, *Kairos*, 18, 1976, p. 191-212.

“Wiener Genesis”: “Die Illustrationen in der Wiener Genesis im Lichte der rabbinischen Tradition”, *Kairos*, 25, 1983, p. 1-17.

Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst, (Studia Judaica Austriaca, II), Wien, 1974.

U. SCHUBERT, “Cotton Genesis”: “Eine jüdische Vorlage für die Darstellung der Erschaffung des Menschen in der sogenannten Cotton-Genesis-Rezension?”, *Kairos*, 17, 1975, p. 1-10.

“Die Erschaffung Adams in einer spanischen Haggadah-Handschrift des 14. Jahrhunderts (Br. Mus. Or. 2884) und ihre spätantike jüdische Bildervorlage”, *Kairos*, 18, 1976, p. 213-217.

“Strukturelemente der frühchristlichen Bildkunst”, *Kairos*, 19, 1977, p.187-202.

M. SCHWAB, *Vocabulaire del'angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1897 (rééd. Milan, 1989).

S. SCHWARZFUCHS, *Rachi de Troyes*, (Présences du judaïsme), Paris, 1991.

G. SED-RAJNA, *Les Manuscrits enluminés des Bibliothèques de France*, Louvain/Paris, 1994.

The Hebraic Bible in Mediaeval Illuminated Manuscripts, Fribourg, 1987.

Les manuscrits hébreux enluminés des Bibliothèques de France, Louvain-Paris, 1994.

“Les manuscrits hébraïques originaires de France, XII-XIIIe siècles”, dans *Rashi et la culture juive du Nord de la France au Moyen Âge*, éd. G. DAHAN, Paris/Louvain, 1997.

Index of Jewish Art: Iconographical Index of Hebrew Illuminated Manuscripts, éd. B. NARKISS, 4 vols, 1976-1988.

E. SHERESHEVSKY, “Rashi and Christians Interpretations”, *Jewish Quarterly Review*, 61, 1970-1971, p. 76-86.

A. SHINAN, “Sermons, Targums and the Reading from Scriptures in the Ancient Synagogue”, dans *The Synagogue in late Antiquity*, éd. L. I. LEVINE, Philadelphia, 1987, p. 97-110.

The Aggadah in the Aramaic Targums to the Pentateuch, 2 vols., Jérusalem, 1979.

A. SIGURET, *Études sur la correspondance diplomatique des papes avec les archevêques de Bourges, de Nicolas I à Innocent III*, Châteauroux, 1902.

D. J. SILVER, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden, 1965.

M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (134-425)*, (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 166), Paris, 1948 (rééd. 1964).

Ch. SINGER, "Hebrew Scholarship in the Middle-Ages among Latin Christians", *The Legacy of Israël*, éd. Ch. SINGER et E. R. BEVAN, Oxford, 1928, p. 283-314.

A. SIOUVILLE, *Les homélies clémentines*, Paris, 1933.

A. SPRINGLER, *Die Genesisbilder in der Kunst des frühen Mittelalters mit besonderer Rücksicht auf den Ashburnham Pentateuch*, Leipzig, 1884.

B. SMALLEY, *The study of the Bible in the Middle-Ages*, Oxford, 1953.

"The school of Andrew of St. Victor", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 11, 1939, p. 145-167.

F. STEGMÜLLER, *Repertorium biblicum Medii Aevi*, 11 vol., Madrid, 1950-1980.

H.L. STRACK et P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 6 vols., 1922-1963.

G. STRECKER, "Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen", *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur*, 70, 1958.

R. STICHEL, "Jüdische Tradition in christlicher Liturgie: Zur Geschichte des Semantrons", *Cahiers Archéologiques*, 21, 1971, p. 213-228.

"Ausserkanonische Elemente in byzantinischen Illustrationen des Alten Testaments", dans *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 69, 1974, p. 159-181.

Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau. Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferung in der ausserkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil. Hist.Klasse, 3. Folge, 112), Göttingen, 1979.

H.-W. STORK; *Die Wiener französische Bible moralisée, Codex 2254 der Österreicher Nationalbibliothek*, S. Ingert, 1992.

H. STRAUSS, "Optische oder literarische Anregung: Jüdische Quelle frühchristlicher Kunst: optische oder literarische Anregung?", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 57, 1966, p. 114-136.

Die Kunst der Juden im Wandel der Zeit und Umwelt. Das Judenproblem im Spiegel der Kunst, Tübingen, 1972.

“Jüdische Quellen frühchristlicher Kunst. Optische oder literarische Anregung”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 63, 1973, p. 323-324.

“Jüdische Vorbilder frühchristlicher Kunst?”, *Actes du IX Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, Roma, 1975, p. 69-78.

H. L. STRACK et G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrash*, München, 1982.

J. STRZYGOWSKI, *Orient oder Rom? Beiträge zur Geschichte der spätantiken und frühchristlichen Kunst*, Leipzig, 1901.

E.A. SYNAN, *The Popes and the Jews in the Middle-Ages*, New-York, 1965.

P. E. SZARMACH éd., *Aspects of Jewish Culture in the Middle-Ages*, Albany, 1979

J. SUREDA PONS (éd.); *La Espana Gotica*, t.9 (Castilla y Leon, I), Madrid, 1994.

F. E. TALMAGE, *David Kimhi: The Man and The Commentaries*, Cambridge, 1975.

“Kimhi's Polemics with Christianity”, *Immanuel*, 8, 1978, p. 80-87.

Apples of God in settings of Silver: Studies in Medieval Jewish Exegesis and Polemics, (Papers in Medieval Studies, 14), 1990.

B. TEYSSÉDRE, *Anges, astres et cieux. Figures de la destinée et du salut*, Paris, 1986.

G. de La THAUMASSIERE, *Histoire du Berry*, nouvelle édition, Bourges, 1864-1865, 4 vol.

Les anciennes et nouvelles coutumes locales de Berry, S.l.n.d,
774 p.

M. THIEL, *Grundlagen und Gestalt der Hebräischkenntnisse des frühen Mittelalter*, Spolète, 1973.

J.J. TIKKANEN, “Die Genesismosaiken von S. Marco in Venedig und ihr Verhältnis zu den Miniaturen der Cotton Bibel”, *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*, 17, 1891, p. 207-357.

S. TSUJI, “La Genèse de Cotton: Nouvelles observations sur les miniatures fragmentaires de la Genèse de Cotton: Cycles de Lot, d'Abraham et de Jacob”, *Cahiers Archéologiques*, 20, 1970, p. 28-46.

M.-Th. THEREL, *Le Triomphe de la Vierge-Eglise*, Paris, 1984.

E. TOUITOU, “Rashi's Commentary on Genesis 1-6 in the Context of Judeo-Christian Controversy”, *Hebrew Union College Annual*, 61, 1990, p. 159-183.

E. TURDEAU, “Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles”, *Revue de l'Histoire des Religions*, 138, 1950, p. 197-198.

Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament, Leyde, 1981.

A. ULRICH, *Kain und Abel in der Kunst*, Bamberg, 1981.

E.E. URBACH, "The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts", *Israel Exploration Journal*, 9, 1959, p. 149-165, 229-245.

A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, 1981.

Ph. VERDIER, *Les origines et les premiers développements d'un thème iconographique*, Montréal-Paris, 1980.

M.-H. VICAIRE, "Contra Judaeos méridionaux au début du XIIIe siècle: Alain de Lille, Evrard de Béthune, Guillaume de Bourges", *Juifs et Judaïsme de Languedoc*, (coll. Franco-Judaïca, 6), 1977, p. 269-293.

J.-J. VILLEPELET, *Nos saints berrichons*, Bourges, 1931.

B. WALFISH (éd.), *Frank Talmage Memorial Volume*, 2 vols., Hannover, 1992-1993.

M. WARNER, *Queen Mary's Psalter*, éd. Facsimilé, London, 1912.

K. WEITZMANN, *Illustration in Roll and Codex. A Study of the Origin and Method of the Text Illustration*, Princeton, 1947.

"Die Illustration der Septuaginta", *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*, 3-4, 1952-1953, p. 96-120.

"The Cotton Genesis": "Observations on the Cotton Genesis Fragments", dans *Late Classical and Mediaeval Studies in Honour of A. M. Friend Jr.*, Princeton, 1955, p. 112-131

"The Octateuch of the Seraglio and the History of its Picture Recension", dans *Actes du Xe congrès international d'études byzantines*, Istanbul, 1957, p. 173 et suiv.

"Einfluss jüdischer Bilderquelle: Zur Frage des Einflusses jüdischer Bilderquelle auf die Illustration des Alten Testament", dans *Festschrift Th. Klauser*, 1964, p. 401-415.

"Illustration of the Septuagint", dans *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, ed. H. KESSLER, Chicago, 1971, p. 45-75.

"Jewish Pictorial Sources": "The Question of the Influence of Jewish Pictorial Sources on Old Testament Illustration", dans *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, ed. H. KESSLER Chicago, 1971, p. 76-95.

The Miniatures of the Sacra Parallela, Parisinus Graecus 923 (Studies in Manuscript Illumination, 8), Princeton, 1979.

The Cotton Genesis, Princeton, 1986.

The Byzantine Octateuchs, 2 vol., Princeton, 1999.

J.W. WILLIAMS, "A Castilian Tradition of Bible Illustration. The Romanesque Bible from San Millan", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 28, 1965, p. 66-85.

-
- P. WILLIAMSON, *Gothic Sculpture 1140-1300*, Yale University Press, 1995.
- P. WILPERT et W. P. ECKERT (éd.), *Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, Berlin, 1966.
- R. WISCHNITZER, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue*, Chicago, 1948.
- J. ZAHLTEN, *Creatio Mundi, Darstellungen der sechs Schöpfungstage*, Stuttgart, 1979.
- M. ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976.
- J.W. van ZWIETEN, "Jewish Exegesis within Christian Bounds: Richard of St. Victor's *De Emmanuele* and Victorine Hermeneutics", *Bijdragen*, 48, 1987, p. 327-335.

INDEX GÉNÉRAL

- ABÉLARD, n. 16, 99, n. 570, n. 573, n. 637.
ABRAHAM IBN EZRA, 67, n. 171, 100 et ss, 137, 144, n. 214, n. 264, n. 360, n. 368, n. 423, 181, n. 475 et ss, 231, 234 et ss, n. 637.
ADELBERT (FAUX ÉVÊQUE), 103.
AELFRIC, 133, n. 401, 152 et ss, 157.
AIGUILLON DE DROUES, 92, 138.
ALAIN DE LILLE, 204, 211, n. 505, n. 538, n. 572.
ALBIGEOIS, 21, 29 et ss, 32 et ss, n. 70, n. 87, 205.
ALEXANDRE III (PAPE), n. 104, 38 et ss.
ALEXANDRE NEKHAM, 199, n. 524.
AMIENS (NOTRE-DAME), n. 59, 25, 34, 41, 47 et ss, 67, 69 et ss, n. 179, 129, 168, 176, 194.
ANDRÉ DE SAINT-VICTOR, 33, 125, n. 304, n. 352, n. 374, n. 415, 201, 212 et ss, n. 541, n. 550, n. 629.
ANSELME DE LAON, 217, n. 573.
ARCHAMBAUT VII, n. 14, 15.
AUGUSTIN (SAINT), 119, 126, n. 204, n. 273, n. 283, n. 286, n. 313, n. 357, n. 433, n. 455, n. 473, n. 503, n. 507, n. 532, n. 539, n. 550, n. 568.
AUXERRE (SAINT-ÉTIENNE), n. 51, 22, 28, 45 et ss, n. 127, 148, n. 389, 184, n. 466.
BAZAS (SAINT-JEAN-BAPTISTE), 42, 45, 48, 53, n. 122, n. 134, 69.
BÈDE LE VÉNÉRABLE, 103, n. 259, n. 473, n. 532, n. 550.
BÉLIAR, 102.
BIBLES MORALISÉES, 74, n. 172, n. 180, n. 182, 100, n. 360, 165 et ss, n. 438, n. 446 et ss, 182, n. 532.
BOGOMILES, 102 et ss, n. 206, n. 223, n. 225, n. 232.
BORDEAUX (SAINT-ANDRÉ), 45, 51, 53, n. 134, n. 137, 69.
BRUNO DE SEGNI, 200, n. 482.
BURGO DE OSMA (CATHÉDRALE), 45, 51 et ss, n. 124, n. 134, 191.
CABALE, 104, 107.
CAUDRON, 66, 68, 77, 87, n. 183, 146.
CHARTRES (NOTRE-DAME), 34, 37, 47, 70, 72 et ss, n. 154, 121, 130, 133 et ss, 142 et ss, 147, n. 295, n. 327, 168, 217.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, 119.
CONCILE DE BOURGES (1225), 30.
COURONNEMENT DE LA VIERGE, 44, 48, 50 et ss, n. 128, 62, 189, 239.
DAX, 44, 67.
DOMINICAINS, n. 73, 200 et ss, 222, n. 490, 231, n. 624, n. 626.
ÉTIENNE (PROTOMARTYR), 57, 59 et ss, 70, n. 153, 178, 191.
ÉTIENNE DE LANGTON, 212, 217.

- ÉTIENNE HARDING, 199 et ss.
 EUDES DE CHÂTEAUROUX, n. 86, 220, 224 et ss, n. 583, n. 585, n. 595, n. 603, n. 611, n. 626.
 EUGÈNE III (PAPE), n. 18, n. 62.
 EUTHYME ZIGABÈNE, 102, n. 225, n. 229.
 EVRARD DE BÉTHUNE, 204, n. 505.
 FLAVIUS JOSÈPHE, n. 324, 152, 207, 214, n. 553.
 FRANCISCAINS, n. 87, 35, 201, 222, n. 490, n. 585, n. 602, 231, n. 624, n. 626.
 FULBERT DE CHARTRES, 147.
 GAUTIER DE COINCY, n. 113, 147, n. 385, n. 388, n. 395.
 GAUTIER DE CHÂTILLON, 217, N. 503, N. 572.
 GAUZLIN DE FLEURY, 16.
 GEOFFROY DE VENDÔME, 147.
 GÉRARD TROUSSEAU, 24.
 GÉRAUD DE MALEMORT, n. 78.
 GILON DE SULLY, 37.
 GIRARD DE CROS, 22, 26, 28, 34.
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE, 103, n. 434.
 GRÉGOIRE DE TOURS (SAINT), n. 7 et ss, 13 et ss, 17.
 GRÉGOIRE IX (PAPE), n. 14, n. 25, n. 62, n. 96, 18 et ss, 27, 32 et ss, 40, 145, 222, 227, n. 601.
 GUÉRIN DE GALLARDON, n. 30, 39.
 GUILLAUME D'AUVERGNE, n. 283, 177, 224, n. 596, n. 626.
 GUILLAUME DE BOURGES, n. 31, 19, 40, 59, n. 112, 145, n. 205, 202, 209 et ss, n. 488, n. 535, n. 629, 237 et ss, n. 647 et ss.
 GUILLAUME DE CONTREMORET, 35.
 GUILLAUME DE SEIGNELAY, n. 45, 22.
 GUILLAUME DE DONJON (SAINT), n. 38, n. 41, 17, 19 et ss, 22, 26, 28, 30 et ss, 40, 210, 238.
 GUY D'ORCHELLES, 144, n. 373.
 GUY DE DAMMARTIN, 43.
 GUY DE LIGNIÈRES, 24.
 HENRI DE SULLY, n. 38, 19 et ss, 26, 28, 59, 62.
 HENRI II, n. 78, 29.
 HEXAÉMÉRON, 100, 107 et ss, n. 293, n. 302, 160 et ss, n. 420, n. 447, 179, 182 et ss, 193, 208 et ss.
 HONORIUS III (PAPE), 22, 30, 39.
 HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, 103, 105, 118, 147, n. 227, n. 283, 222, n. 591.
 HUGUENOTS, n. 85, 34, 42, 59, 66.
 HUGUES DE SAINT-CHER, 202, 212, n. 490, n. 492.
 HUGUES DE SAINT-VICTOR, n. 313, n. 326, n. 415, 205, 215 et ss, n. 509, n. 524, n. 540, n. 546, n. 553, n. 557 et ss, n. 571, n. 573, n. 629.
 INNOCENT III (PAPE), n. 38, n. 74, n. 76, n. 86 et ss, 22, 31.
 INNOCENT IV (PAPE), n. 74, 32, 219, 227, n. 595, n. 601, n. 609, n. 610, n. 613, n. 619.
 ISIDORE DE SÉVILLE, 125, n. 259, n. 274, n. 310, n. 550.
 JACOB BEN REUBEN, 210, n. 535, n. 538, 230, n. 620.
 JEAN COLOMBE, n. 85, 43, n. 116.
 JEAN DE CHELLES, 44.
 JEAN DE SULLY, 18.
 JEAN SANS TERRE, n. 78, 20, 31.
 JÉRÔME (SAINT), 128, 132, n. 315, n. 323, n. 336, 154, n. 424, 199, 202, 212 et ss, 218, 224, n. 473, n. 492, n. 503, n. 544, n. 547, n. 567, n. 628.
 JOSEPH BEKHOR SHOR, 214 et ss, n. 547, n. 555, n. 558, n. 614, n. 628, n. 652.
 JOSEPH KIMHI, n. 502, 231, 236.

- JOSEPH LE ZÉLATEUR, n. 547, 231, n. 614, n. 625.
 JUDAH BEN DAVID DE MELUN, 139.
 JUST (SAINT), 14, 56.
- LAON (NOTRE-DAME), 47 et ss, 70, n. 172, 148, 182.
 LÉOCADIUS, 14, 34.
 LEON (CATHÉDRALE), n. 124.
 LOUIS VII, n. 19, n. 48, n. 63, n. 68, 16, 20, 24, 28 et ss.
 LOUIS VIII, n. 70, n. 78, n. 86, n. 102, 30, 31, 177.
 LOUIS IX, n. 73, 30, n. 438, 227, n. 592.
 LUCIUS III (PAPE), 19, 31.
- MARSAULT PAULE, 62, n. 156.
 MARTIN DE LEON, n. 204, 219.
 MAURICE DE SULLY, 19.
 MANASSÈS, n. 45, 22.
 MOÏSE BEN JACOB DE COUCY, 224.
 MOÏSE MAIMONIDES, 35, 231.
 MOÏSE DE LEON, n. 194.
- NAHMANIDE (MOÏSE BEN NAHMAN), n. 580, 235 et ss, n. 643.
 NICOLAS III (PAPE), n. 111, 219, n. 577.
 NICOLAS DONIN, 222, 224, n. 595.
 NICOLAS MANIACORIA, n. 477.
 NOYON (NOTRE-DAME), 44, n. 118, 181, 185, 187, 194.
- ORIGÈNE, n. 357, n. 473, n. 550.
- PARIS (NOTRE-DAME), n. 67, 44 et ss, 52 et ss, n. 117, n. 126, 68 et ss, 56, n. 179, 146.
 PASTOUREAUX, 40.
 PAUL DE NAPLES, 147 et ss.
 PIERRE ABÉLARD, n. 637.
 PIERRE ALPHONSI, 208.
- PIERRE AMEIL, 38.
 PIERRE BYARD, 62.
 PIERRE COMESTOR, 127, n. 284, n. 326, 153, 212, 217 et ss, n. 550, n. 558.
 PIERRE DE BLOIS, 176, 203 et ss, n. 505, n. 816, n. 572.
 PIERRE DE LA CHÂTRE, n. 12, n. 19, n. 62, n. 63, 14, 16, 20, 28.
 PIERRE DE MONTREUIL, 44.
 PIERRE DE POITIERS, 211.
 PIERRE LE CHANTRE, n. 86, n. 243, n. 284, 203, 212, n. 496, n. 543, n. 556, n. 558.
 PIERRE LE VÉNÉRABLE, 28, n. 320, 162, 221, 206 et ss, n. 521.
 PIERRE LOMBARD, 211.
 PIERRE PETIT, 19.
 PHILIPPE BERRUYER, n. 22, n. 26, n. 43, 18 et ss, 22, 26 et ss, 30 et ss, 35, 71, 237.
 PHILIPPE AUGUSTE, n. 97, n. 8, n. 32, n. 35, n. 36, 20, 29, 31, 37, 177.
 PHILIPPE I, 20, 28 et ss.
 POITIERS (SAINT-PIERRE), 42, 45 et ss, 48, 53, n. 120, n. 134, 67, 190 et ss, 211.
 PRIMATIE D'AQUITAINE, n. 76 et ss, 16, 31.
- RAINAUD DE SAINT-ELOI, 217 et ss, n. 575.
 RASHI (ISAAC BEN SALOMON DE TROYES), 125, 129, 138, n. 275, n. 305, n. 322, n. 332, n. 334, n. 339, 197, 211, 214 et ss, n. 475, n. 492, n. 556, n. 560, n. 568, n. 574 et ss, n. 604, 232 et ss.
 REIMS (NOTRE-DAME), 44, 46, 48, 53, n. 129, 69, 72, 182, n. 465, 194.
 REIMS (SAINT-NIÇAISE), 49, n. 136.
 RICHARD II, 20, 29.
 ROBERT DE COURTENAY, 22.
 ROUEN (NOTRE-DAME), 45, 53, 184 et ss, n. 467 et ss.

- ROMAIN DE SAINT-ANGE, 30, 33.
RUPERT DE DEUTZ, 118, n. 313, 209, 218,
n. 503, n. 534, n. 576, 231, 239 et ss.
- SAMMAËL, 99 et ss, n. 205 et ss, 163, 176,
165.
SAMUEL BEN SALOMON DE CHÂTEAU-
THIERRY, 224.
SASAMON, 42.
SCHÄBISCH-GMÜND (SAINTE-CROIX),
186 et ss.
SIMON DE BEAULIEU, 26.
SIMON DE MONTFORT, 33.
SIMON DE SULLY, 18 ET SS, 30, 33, 39, n.
62, 58, 237.
SOISSONS (SAINT-JEAN-DES-VIGNES),
47, n. 132.
SULPICE I, 15.
SULPICE II (LE PIEUX), 15, 34, 40, n. 16.
- THÉOPHILE (MOINE), 147 et ss, n. 381 et ss.
THIBAUD DE SÉZANNE, 200 et ss, 224, n.
488, n. 547, n. 601, n. 603, 233.
TOSSAFISTES, 217, 232, n. 614.
TUDELA (SANTA MARIA LA MAJOR),
122, 154, 180 et ss, n. 459, 193.
- URBAIN II (PAPE), 18, 31.
URBAIN III (PAPE), 19, 31.
URSIN, 14 et ss, 34, n. 7, n. 10, n. 15, n. 16, n.
355, 43 et ss, 56 et ss, n. 149, 174.
- VITORIA (SAN PEDRO), 49, n. 134, n. 141.
- YECHIEL BEN JOSEPH DE PARIS, 233, n.
598.
WELLS (SAINT-ANDRÉ), 129, 186 et ss, n.
469.

LISTE DES ILLUSTRATIONS

PLANCHES I-XCII

- Fig. 1. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, détail du tympan.
- Fig. 2. Bourges, Saint-Étienne, plan de la cathédrale, Centre de Recherches sur les Monuments Historiques.
- Fig. 3. Bourges, Saint-Étienne, coupe en long, Desmaret architecte (1943).
- Fig. 4. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail du tympan.
- Fig. 5. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail du tympan.
- Fig. 6. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, détail du tympan.
- Fig. 7. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, relevé photogrammétrique, Pagot architecte (1835).
- Fig. 8. Bourges, Saint-Étienne, statues déposées de la tour nord, crypte de la cathédrale.
- Fig. 9. Bourges, Saint-Étienne, statues déposées de la tour nord, crypte de la cathédrale.
- Fig. 10. Bourges, Saint-Étienne, statues déposées de la tour nord, crypte de la cathédrale.

Fig. 11. Bourges, Saint-Étienne, statues déposées de la tour nord, crypte de la cathédrale.

Fig. 12. Chantilly, Musée Condé, Très Riches Heures du Duc de Berry, fol. 137r, Jean Colombe.

Fig. 13. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, vue des cinq portails.

Fig. 14. Paris, Notre-Dame, portail de la Vierge, vue générale.

Fig. 15. Paris, Notre-Dame, portail de la Vierge, ébrasement droit.

Fig. 16. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, vue générale.

Fig. 17. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, ébrasement gauche.

Fig. 18. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Étienne, ébrasement gauche.

Fig. 19. Noyon, Notre-Dame, façade occidentale, ébrasement gauche portail central.

Fig. 20. Noyon, Notre-Dame, façade occidentale, ébrasement gauche portail central, détail.

Fig. 21. Noyon, Notre-Dame, façade occidentale, ébrasement gauche portail central, détail.

Fig. 22. Poitiers, cathédrale Saint-Pierre, façade occidentale, détail des ébrasements.

Fig. 23. Poitiers, cathédrale Saint-Pierre, façade occidentale, détail des ébrasements.

Fig. 24. Poitiers, cathédrale Saint-Pierre, façade occidentale, détail des ébrasements.

Fig. 25. Poitiers, cathédrale Saint-Pierre, façade occidentale, détail des ébrasements.

Fig. 26. Bazas, cathédrale Saint-Jean-Baptiste, façade occidentale.

Fig. 27. Bazas, cathédrale Saint-Jean-Baptiste, façade occidentale, ébrasement nord du portail du Jugement dernier.

Fig. 28. Le Mas d'Aire, Sainte-Quitterie, portail occidental.

Fig. 29. Le Mas d'Aire, Sainte-Quitterie, portail occidental, ébrasement nord.

Fig. 30. Burgos, cathédrale, portail nord, Coroneria.

Fig. 31. Leòn, cathédrale, porche et ébrasement nord du portail du Jugement dernier.

Fig. 32. Auxerre, cathédrale, façade occidentale, ébrasement droit du portail méridional.

Fig. 33. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, arcature appliquée.

Fig. 34. Sasamon, Église paroissiale, ébrasement gauche du portail sud.

Fig. 35. Sasamon, Église paroissiale, ébrasement gauche, détail.

Fig. 36. Sasamon, Église paroissiale, ébrasement gauche, détail.

Fig. 37. Vitoria, San Pedro, ébrasement gauche, écoinçons du portail méridional.

Fig. 38. Vitoria, San Pedro, ébrasement droit, écoinçons du portail méridional.

Fig. 39. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement, ébrasement nord.

Fig. 40. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, ébrasement gauche.

Fig. 41. Burgos, cathédrale, portail nord, Sarmental.

Fig. 42. Burgo de Osma, cathédrale, portail sud, vue générale.

Fig. 43. Burgo de Osma, cathédrale, portail sud, ébrasement droit.

Fig. 44. Burgo de Osma, cathédrale, portail Saint-Michel, ébrasement droit.

Fig. 45. Leòn, cathédrale, portail principal du transept sud.

Fig. 46. Toro, Santa Maria, portail méridional, vue générale.

Fig. 47. Bayonne, cathédrale, portail nord.

Fig. 48. Bordeaux, cathédrale Saint-André, porte royale, ébrasement droit.

Fig. 49. Bordeaux, cathédrale Saint-André, porte royale, ébrasement gauche, détail.

Fig. 50. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, tympan.

Fig. 51. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 52. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, gâble du portail du Jugement.

Fig. 53. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Guillaume, tympan.

Fig. 54. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Étienne, tympan.

Fig. 55. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Étienne, tympan, détail.

Fig. 56. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Étienne, tympan, détail.

Fig. 57. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail de la Vierge, tympan.

Fig. 58. Glasgow, Hunterian Museum, Psautier d'York, ms v 3 2, fol. 19v.

Fig. 59. Tours, Bibliothèque municipale, Sacramentaire de Saint-Martin de Tours, ms 193, fol. 98r.

Fig. 60. Paris, B. N. F, Psautier, Cod. lat. 238, fol. 62v.

Fig. 61. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, tympan, vue générale.

Fig. 62. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement dernier, écoinçon gauche.

Fig. 63. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement dernier, écoinçon droit.

Fig. 64. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, tympan.

Fig. 65. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.

Fig. 66. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.

Fig. 67. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.

Fig. 68. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.

Fig. 69. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.

Fig. 70. Tolède, Cathédrale, Bibliothèque du chapitre, Bible moralisée, t. 3, fol. 13.

Fig. 71. Tolède, Cathédrale, Bibliothèque du Chapitre, Bible moralisée, t. 3, fol.14.

Fig. 72. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort gauche du portail du Jugement.

Fig. 73. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort gauche du portail du Jugement, écoinçon central.

Fig. 74. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort gauche du portail du Jugement, écoinçon central.

Fig. 75. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort gauche, détail, frise.

Fig. 76. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, vue générale.

Fig. 77. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

Fig. 78. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

Fig. 79. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

Fig. 80. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

Fig. 81. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

Fig. 82. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

Fig. 83. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

Fig. 84. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

Fig. 85. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

Fig. 86. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

Fig. 87. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, vue générale.

Fig. 88. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 89. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 90. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

Fig. 91. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

Fig. 92. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

Fig. 93. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 94. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 95. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 96. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 97. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

Fig. 98. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort droit du portail du Jugement, vue générale.

Fig. 99. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 100. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 101. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 102. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, vue générale.

Fig. 103. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.

Fig. 104. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.

Fig. 105. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.

Fig. 106. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.

Fig. 107. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.

Fig. 108. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.

Fig. 109. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail de la frise ornementale.

Fig. 110. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail de la frise ornementale.

Fig. 110. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, vue générale.

Fig. 112. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, détail (XIXe siècle).

Fig. 113. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, détail (XIXe siècle).

Fig. 114. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, crypte, écoinçon original, noyés du déluge.

Fig. 115. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, crypte, écoinçon original, noyés du déluge.

Fig. 116. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, extrémité extérieure de l'ébrasement, serpent-dragon.

Fig. 117. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, extrémité extérieure de l'ébrasement, détail frise ornementale.

Fig. 118. Bourges, Saint-Étienne, face antérieure du contrefort gauche du portail de Saint-Ursin, arche flottant sur les eaux (XIXe siècle).

Fig. 119. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, vue générale.

Fig. 120. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 121. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 122. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 123. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 124. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail de la frise ornementale.

Fig. 125. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 126. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 127. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, vue générale.

Fig. 128. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 129. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail de l'inscription sous la scène des vendanges.

Fig. 130. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 131. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 132. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 133. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail de la frise ornementale.

Fig. 134. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 135. Bourges, Saint-Étienne, face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin, vue générale.

Fig. 136. Bourges, Saint-Étienne, face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 137. Bourges, Saint-Étienne, face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 138. Bourges, Saint-Étienne, face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 139. Bourges, Saint-Étienne, face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 140. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon, Ms Junius XI, p. 2.

Fig. 141. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon, Ms Junius XI, p. 3.

Fig. 142. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon, Ms Junius XI, p. 10.

Fig. 143. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon, Ms Junius XI, p. 16.

Fig. 144. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon, Ms Junius XI, p. 20.

Fig. 145. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon, Ms Junius XI, p. 24.

Fig. 146. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon, Ms Junius XI, p. 31.

Fig. 147. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon, Ms Junius XI, p. 36.

Fig. 148. Londres, British Library, Psautier de la Reine Mary, Ms Roy 2B, fol. 3ro.

Fig. 149. Rome, Palazzo Venezia, Cassa di Terracina, face A, péché originel.

Fig. 150. Rome, Palazzo Venezia, Cassa di Terracina, face A, péché originel.

Fig. 151. Psautier de Saint-Alban, fol. 2, péché originel.

Fig. 152. Lucques, Façade occidentale de la cathédrale, pilier gauche, soubassement.

Fig. 153. Clermont-Ferrand, Notre-Dame du Port, chapiteau du déambulatoire.

- Fig. 154. Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms lat. 10, fol. 3vo.
- Fig. 155. Paris, Bibliothèque Nationale de France, ms lat. 10, fol. 3vo, détail.
- Fig. 156. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort gauche du portail du Jugement. écoinçon central, détail.
- Fig. 157. Paris, Bibliothèque de l'Alliance Israélite, Mahzor, Ms Hébreu 24A, fol. 84b.
- Fig. 158. New-York, Pierpont Morgan Library, Cod. 638, fol. 1r.
- Fig. 159. Londres, British Library, Psautier de la Reine Mary, Ms Roy 2B, fol. 2ro, 2vo.
- Fig. 160. Soria, Santo Domingo, façade occidentale, ébrasement gauche, chapiteau.
- Fig. 161. Klagenfurt, Landesmuseum, Genèse de Millstatt, Ms VI, 19, fol. 3r.
- Fig. 162. Klagenfurt, Landesmuseum, Genèse de Millstatt, Ms VI, 19, fol. 3v.
- Fig. 163. Klagenfurt, Landesmuseum, Genèse de Millstatt, Ms VI, 19, fol. 6r.
- Fig. 164. Tudela, Santa Maria la Major, portail occidental, ébrasement nord, détail.
- Fig. 165. Paris, Bibliothèque Nationale de France, psautier de Canterbury, ms lat. 8846, fol. 1.
- Fig. 166. Londres, British Library, Or. ms. 2884 (Haggadah catalane), fol. 1va.
- Fig. 167. Londres, British Library, Ms Add. 47682, fol. 6v.
- Fig. 168. Londres, British Library, Ms Add. 47682, fol. 7r.
- Fig. 169. Wells, cathédrale Saint-André, façade occidentale, construction de l'arche.
- Fig. 170. Chartres, cathédrale Notre-Dame, bas-côté nord de la nef, baie 47, partie inférieure.
- Fig. 171. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat, gr. 747, fol. 44r, 50r.

Fig. 172. Saint-Savin, abbatale, voûte de la nef.

Fig. 173. Londres, British Library, Psautier de la Reine Mary, Ms Roy 2B, fol. 6ro, 6vo.

Fig. 174. Londres, British Library, Paraphrase d'Aelfric, cod. Cotton Claudius B. IVfol. 16v.

Fig. 175. Chartres, cathédrale Notre-Dame, bas-côté nord de la nef, baie 47, partie centrale.

Fig. 176. Vienne, Ö.N.B, Genèse de Vienne, cod. theol. gr. 31, fol. 2v, 3r et 3v.

Fig. 177. Parme, Biblioteca Palatina, Cod. De Rossi III, Ms Parm. 2998, fol. 11v.

Fig. 178. Chartres, cathédrale Notre-Dame, bas-côté nord de la nef, baie 47, partie haute.

Fig. 179. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement, registre supérieur, scène sous les pieds du Christ-Juge.

Fig. 180. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement, registre supérieur, scène sous les pieds du Christ-Juge, détail.

Fig. 181. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement, registre supérieur, scène sous les pieds du Christ-Juge, détail.

Fig. 182. Laon, Notre-Dame, vitrail du choeur, baie 1, Théophile et l'intermédiaire juif.

Fig. 183. Londres, Lambeth Palace Library, Apocalypse anglaise, MS 209, fol. 46r.

Fig. 184. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 746, fol. 53v, 54r.

Fig. 185. Venise, atrium de Saint-Marc, mosaïques, cycle de Noé.

Fig. 186. Venise, atrium de Saint-Marc, mosaïques, cycle de Noé.

Fig. 187. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 746, fol. 37v.

Fig. 188. Istanbul, Bibliothèque du Sérail, Octateuque, cod. 8, fol. 43v.

-
- Fig. 189. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 747, fol. 25v.
- Fig. 190. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 746, fol. 57r.
- Fig. 191. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 746, fol. 57v.
- Fig. 192. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 746, fol. 58r.
- Fig. 193. Vienne, Ö.N.B, Genèse de Vienne, cod. theol. gr. 31, fol. 1r.
- Fig. 194. Vienne, Ö.N.B, Genèse de Vienne, cod. theol. gr. 31, fol. 1v.
- Fig. 195. Vienne, Ö.N.B, Genèse de Vienne, cod. theol. gr. 31, fol. 3r, 3v.
- Fig. 196. Paris, Bibliothèque Nationale de France, nouv. acqu. lat. 2334, fol. 16v.
- Fig. 197. Paris, Bibliothèque Nationale de France, nouv. acqu. lat. 2334, fol. 17r.
- Fig. 198. Londres, British Library, Ms Add. 47682, fol. 8v.
- Fig. 199. Londres, British Library, Ms Add. 47682, fol. 9r.
- Fig. 200. Sarajevo, Musée National, Haggadah, fol. 3v.
- Fig. 201. Sarajevo, Musée National, Haggadah, fol. 5v.
- Fig. 202. Sarajevo, Musée National, Haggadah, fol. 5r.
- Fig. 203. Londres, British Library, Haggadah d'Or, Ms Add. 27210, fol. 2v.
- Fig. 204. Londres, British Library, Haggadah d'Or, Ms Add. 27210, fol. 2v.
- Fig. 205. Londres, British Library, Or. ms. 2884 (Haggadah catalane), fol. 2v.
- Fig. 206. Londres, British Library, Or. ms. 2884 (Haggadah catalane), fol. 3r.
- Fig. 207. Vienne, Ö.N.B. 1179, fol. 6v.

-
- Fig. 208. Vienne, Ö.N.B. 1179, fol. 7r.
- Fig. 209. Oxford, Bodleian Library, MS Bodl. 270b, fol. 9v.
- Fig. 210. Oxford, Bodleian Library, MS Bodl. 270b, fol. 10r.
- Fig. 211. Tolède, Cathédrale, Trésor du chapitre, Bible moralisée, t. 1, fol. 6r.
- Fig. 212. Tolède, Cathédrale, Trésor du chapitre, Bible moralisée, t. 1, fol. 7v.
- Fig. 213. Oxford, Bodleian Library, MS Bodl. 270b, fol. 7v.
- Fig. 214. Tolède, Cathédrale, Trésor du chapitre, Bible moralisée, t. 3, fol. 120v.
- Fig. 215. Tudela, Santa Maria la Mayor, portail occidental, ébrasement gauche, chapiteaux.
- Fig. 216. Tudela, Santa Maria la Mayor, portail occidental, ébrasement droit, détail.
- Fig. 217. Tudela, Santa Maria la Mayor, portail occidental, ébrasement droit, détail.
- Fig. 218. Laon, cathédrale Notre-Dame, façade occidentale, fenêtre sud, étage de la rose.
- Fig. 219. Reims, cathédrale Notre-Dame, croisillon nord, encadrement ouest de la rose.
- Fig. 220. Auxerre, cathédrale, façade occidentale, portail nord, soubassement.
- Fig. 221. Auxerre, cathédrale, façade occidentale, portail nord, soubassement.
- Fig. 222. Rouen, Notre-Dame, portail nord, ébrasement gauche, ensemble.
- Fig. 223. Rouen, Notre-Dame, portail nord, ébrasement gauche, détail.
- Fig. 224. Wells, cathédrale Saint-André, façade occidentale, vue générale.
- Fig. 225. Wells, cathédrale Saint-André, façade occidentale, détail.

Fig. 226. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.

Fig. 227. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

Fig. 228. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, détail.

Fig. 229. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 230. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.

Fig. 231. Maquette 1:50, reconstitution des portails de la façade occidentale, état actuel.

Fig. 232. Maquette 1:50, reconstitution hypothétique des portails de la façade occidentale selon le projet originel, emplacement des écoinçons avant transformation des angles.

Fig. 233. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement gauche, soubassement.

Fig. 234. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement droit, soubassement.

Fig. 235. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement gauche, soubassement, détail.

Fig. 236. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement gauche, soubassement, détail.

Fig. 237. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement gauche, soubassement, détail.

Fig. 238. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement droit, soubassement, détail.

Fig. 239. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement droit, soubassement, détail.

Fig. 240. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement droit, soubassement, détail.

Fig. 241. La Hague, Bibliothèque, MS 132 F 21, fol. 4v.

Fig. 242. Washington D.C, Library of Congress 71, fol. 5v.

Fig. 243. Rome, Bibliothèque Vaticane, Vat. Reg. lat. 3, fol. 4v.

Fig. 244. B.N.F., Département des Manuscrits, Ms 14399, fol. 2v.

Fig. 245. Graz, Universitätsbibliothek, MS 1530, fol. 57r.

Fig. 246. Graz, Universitätsbibliothek, MS 1530, fol. 60v.

CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

-Les photographies originales des monuments espagnols et français ainsi que des vitraux ont été effectuées par Madame Viviane Siffert, photographe de l'Université de Genève: fig. 1, 4, 5, 6, 8 à 11, 13 à 57, 61 à 69, 72 à 139, 152, 153, 156, 160, 164, 169, 170, 172, 175, 178 à 182, 185-186, 215 à 240.

-La fig. 12, d'après le facsimilé des *Très riches heures du Duc de Berry*, J. LONGNON et R. CAZELLES, 1969.

-La fig. 58, Glasgow, Hunterian Museum.

-La fig. 59, Tours, Bibliothèque municipale.

-La fig. 61, Paris, Cod. Lat. 238, d'après G. SCHILLER, *Ikönographie der chrislichen Kunst*, Band IV, 2, Gütersloher, 1980.

-Les fig. 71 et 72, 211-212, 214, Tolède, Trésor du Chapitre, cathédrale de Tolède, Amatlter.

-Les fig. 140 à 147, Genèse de Caedmon, d'après le facsimilé de I. GOLLANCZ, *The Caedmon Manuscript of Anglo-Saxon Biblical Poetry*, Oxford, 1927.

-Les fig. 148, 159, 173, Psautier de la Reine Mary, d'après le facsimilé de G. WARNER, *Queen Mary's Psalter*, Londres, 1912.

-Les fig. 149-150 d'après le catalogue d'exposition, Palazzo Venezia, Rome, C. RECH, *La cassa di Terracina*, Rome, 1987.

-La fig. 157, Ms Hébreu 24 A, Bibliothèque de l'Alliance Israélite, d'après G. SED-RAJNA, *Catalogue des manuscrits hébreux enluminés des Bibliothèques de France*, Louvain, 1994.

-Les fig. 161-163, *Genèse de Millsatt : Kärntner Landesarchiv*, facsimile, Graz, 1967.

-La fig. 166, d'après G. SED-RAJNA, *La Bible hébraïque*, Fribourg, 1987.

-Les fig. 167-168, W. KAHN, *Romanesque Manuscripts*, vol. II, Londres, 1998.

-Les fig. 171, 184, 187, 189-192, 243, Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuques 746-747.

-Les fig. 176, 193-195, *Genèse de Vienne*, d'après le facsimilé O. MAZAL, *Wiener Genesis, Faksimile-Ausgabe des Mittelalterforschung*, Graz, 1958.

-La fig. 183 d'après N. MORGAN, *Early Gothic Manuscripts*, vol. II, 1250-1285, Londres, 1988.

-Les fig. 207 et 208, Bibles moralisées, Vienne, 1179, Bibliothèque-Alpina.

-Les fig. des Bibles moralisées d'Oxford-Paris-Londres, A. de LABORDE, *La Bible moralisée conservée à Oxford-Paris-Londres*, Paris, 1911-1927.

-Les fig. 241-243, R. BRANNER, *Manuscript painting in Paris during the Reign of Saint Louis : A Study of Styles*, Berkeley, 1977.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Avant-propos</i>	5
Introduction	7
PREMIÈRE PARTIE	
Données historiques, religieuses et structurelles	
Chapitre I : Contexte historique et religieux, avancement du chantier de la cathédrale	13
A. Histoire du diocèse de Bourges.....	13
a. Les évêques de Bourges	13
b. Les écolâtres.....	18
c. Avancement du chantier de la cathédrale gothique	19
d. L'implantation capétienne en Berry.....	28
B. Tableau de Bourges au XIIIe siècle	30
a. La primatie d'Aquitaine	30
b. Le contexte hérétique et la croisade contre les Albigeois.....	32
c. Le rôle des ordres mendiants	35
d. Situation économique et sociale.....	36
e. La situation des juifs à Bourges et dans le Berry.....	37
Chapitre II : Façade occidentale, structure des portails	41
A. Façade occidentale : données archéologiques générales.....	41
B. Structure des ébrasements	43

C. Hypothèse de R. Branner	47
Chapitre III :Portails et façade :description et interprétation iconographique.....	55
A. Portail Saint-Ursin.....	55
B. Portail Saint-Guillaume.....	58
C. Portail Saint-Étienne. La primatie d'Aquitaine.....	59
D. Portail de la Vierge.....	62
E. Portail du Jugement dernier.....	65
F. Remarques stylistiques préliminaires	71

DEUXIÈME PARTIE

Le soubassement :description, restaurations et interprétation iconographique

Chapitre IV :Description et principales restaurations	77
a. Module 1 a-c :face antérieure du contrefort [Fig. 72]	71
b. Module 2 a-c :ébrasement gauche du portail du Jugement [Fig. 76].....	79
c. Module 3 a-c :ébrasement gauche du portail du Jugement.....	79
d. Module 4 a-b :ébrasement gauche du portail du Jugement	81
e. Module 5 a-c :ébrasement droit du portail du Jugement [Fig. 87].....	81
f. Module 6 a-c :ébrasement droit du portail du Jugement.....	82
g. Module 7 a-c :ébrasement droit du portail du Jugement	83
h. Module 8 a-c : face antérieure du contrefort [Fig. 98]	84
i. Module 9 a-c :ébrasement gauche du portail Saint-Étienne [Fig. 102].....	85
j. Module 9 a-c :ébrasement gauche du portail Saint-Étienne.....	85
k. Module 11 b-c et module 12 a-b :ébrasement méridional du portail Saint- Étienne	86
l. Module 13 c :ébrasement droit du portail Saint-Étienne	88
m. Module 14 a-c :face antérieure du contrefort	88
n. Module 15 a :ébrasement gauche du portail Saint-Ursin [Fig. 119].....	89
o. Module 16 b-c :ébrasement gauche du portail Saint-Ursin	89

p. Module 17 a-c : ébrasement gauche du portail Saint-Ursin	90
q. Module 18 b-c : ébrasement droit du portail Saint-Ursin [Fig. 127]	91
r. Module 19 a-c : ébrasement gauche du portail Saint-Ursin	92
s. Module 20 a-c : face antérieure du contrefort [Fig. 135]	92
Chapitre V : Interprétation iconographique.....	95
A. Module 1 a-c : face antérieure du contrefort.....	95
B. Ébrasement du portail du Jugement	115
C. Module 8 a-c : face antérieure du contrefort.....	127
D. Ébrasement du portail de Saint-Étienne	128
E. Ébrasement du portail de Saint-Ursin	135
F. Résurgences juives dans le tympan du Jugement dernier	143
Chapitre VI : Le soubassement au regard de la tradition iconographique chrétienne et juive.....	151
A. Le cycle de Bourges au regard des recensions paléochrétienne et byzantine de la Genèse	151
a. La recension Cotton	152
b. La recension des Octateuques byzantins	155
c. La Genèse de Vienne	158
d. La cas du Pentateuque d' Ashburnham	159
B. Les illustrations des Bibles et <i>Haggadot</i> Hébraïques.....	160
C. Les Bibles moralisées.....	164
a. Le cycle de Noé	166
b. Le cycle de la Création et la chute des protoplastes.....	172
Chapitre VII : Genèse et Jugement Dernier.....	179
A. Santa Maria la Major de Tudela	179
B. Notre-Dame de Noyon.....	181

C. Notre-Dame de Laon.....	181
D. Notre-Dame de Reims	182
E. Saint-Étienne d' Auxerre	183
F. Notre-Dame de Rouen	184
G. Saint-André de Wells.....	185
H. Sainte-Croix de Schwäbisch-Gmünd.....	186
Chapitre VIII :Reconstruction hypothétique de la trame narrative des écoinçons du soubassement.....	189

TROISIÈME PARTIE

Entre philologie et exégèse :les relations entre juifs et chrétiens au XIIIe siècle

Chapitre IX :Entre philologie et exégèse, reception et réfutation des sources juives	197
A. <i>In hebreo habetur, in hebreo non habetur</i> :le cas des révisions du texte biblique.	198
B. <i>IUDAEI FABULANTUR</i> :résurgences talmudiques et midraschiques dans les textes polémiques	203
C. <i>HEBREI DICUNT</i> :les sources juives dans l'exégèse chrétienne des XIIe-XIIIe siècles.....	211
D. <i>Predicatio ad IUDEOS</i> : <i>Audite igitur, O Judaei, quae dico ;audite quae pro salute vestra moneo !</i>	218
E. La controverse de 1240, préambule et dénouement.....	222
F. Les suites de la controverse de 1240.....	226
Chapitre X :Exégèse et commentateurs juifs des XIIe-XIIIe siècles.....	229

Conclusion	237
Bibliographie.....	241
Index.....	267
Liste des illustrations.....	271
Crédits photographiques.....	289
Schéma 1 : Relevé photogrammétrique des cinq portails avec indication des restaurations	297
Schéma 2 : Relevé photogrammétrique du soubassement avec indication des restaurations	299



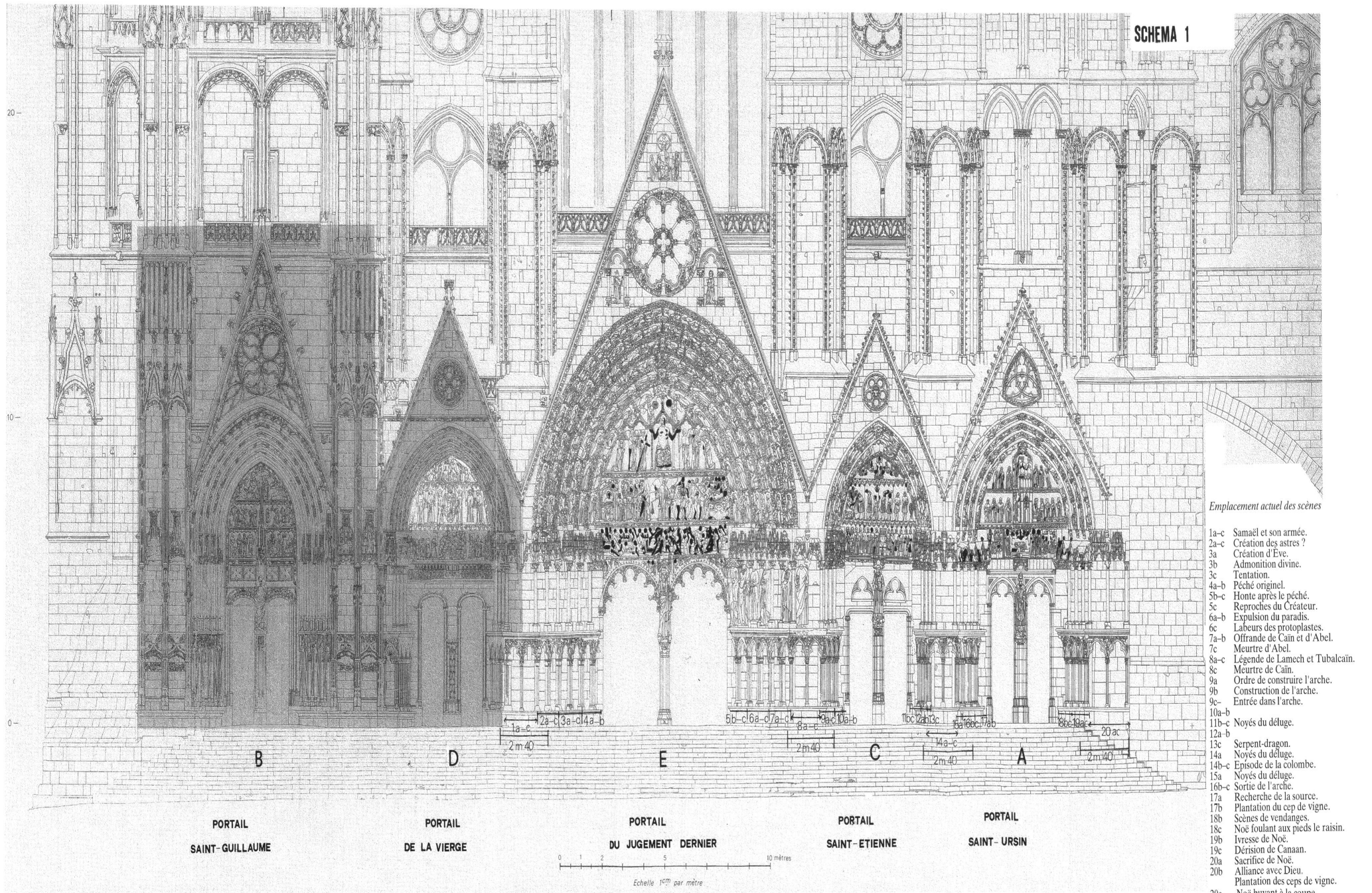
LAUZELLE
εργαστήρια

F-87350 PANAZOL

N° Imprimeur : 9056512-99

Dépôt légal : Juin 2000

SCHÉMAS / PLANCHES



SCHEMA 1

Emplacement actuel des scènes

- 1a-c Samael et son armée.
- 2a-c Création des astres ?
- 3a Création d'Eve.
- 3b Admonition divine.
- 3c Tentation.
- 4a-b Pêché originel.
- 5b-c Honte après le péché.
- 5c Reproches du Créateur.
- 6a-b Expulsion du paradis.
- 6c Labeurs des protoplastes.
- 7a-b Offrande de Caïn et d'Abel.
- 7c Meurtre d'Abel.
- 8a-c Légende de Lamech et Tubalcain.
- 8c Meurtre de Caïn.
- 9a Ordre de construire l'arche.
- 9b Construction de l'arche.
- 9c- Entrée dans l'arche.
- 10a-b Noyés du déluge.
- 11b- Noyés du déluge.
- 12a-b Noyés du déluge.
- 13c Serpent-dragon.
- 14a Noyés du déluge.
- 14b-c Episode de la colombe.
- 15a Noyés du déluge.
- 16b-c Sortie de l'arche.
- 17a Recherche de la source.
- 17b Plantation du cep de vigne.
- 18b Scènes de vendanges.
- 18c Noé foulant aux pieds le raisin.
- 19b Ivresse de Noé.
- 19c Dérision de Canaan.
- 20a Sacrifice de Noé.
- 20b Alliance avec Dieu.
- Plantation des ceps de vigne.
- 20c Noé buvant à la coupe.

Schéma 1. Relevé photogrammétrique des cinq portails avec indication des restaurations.

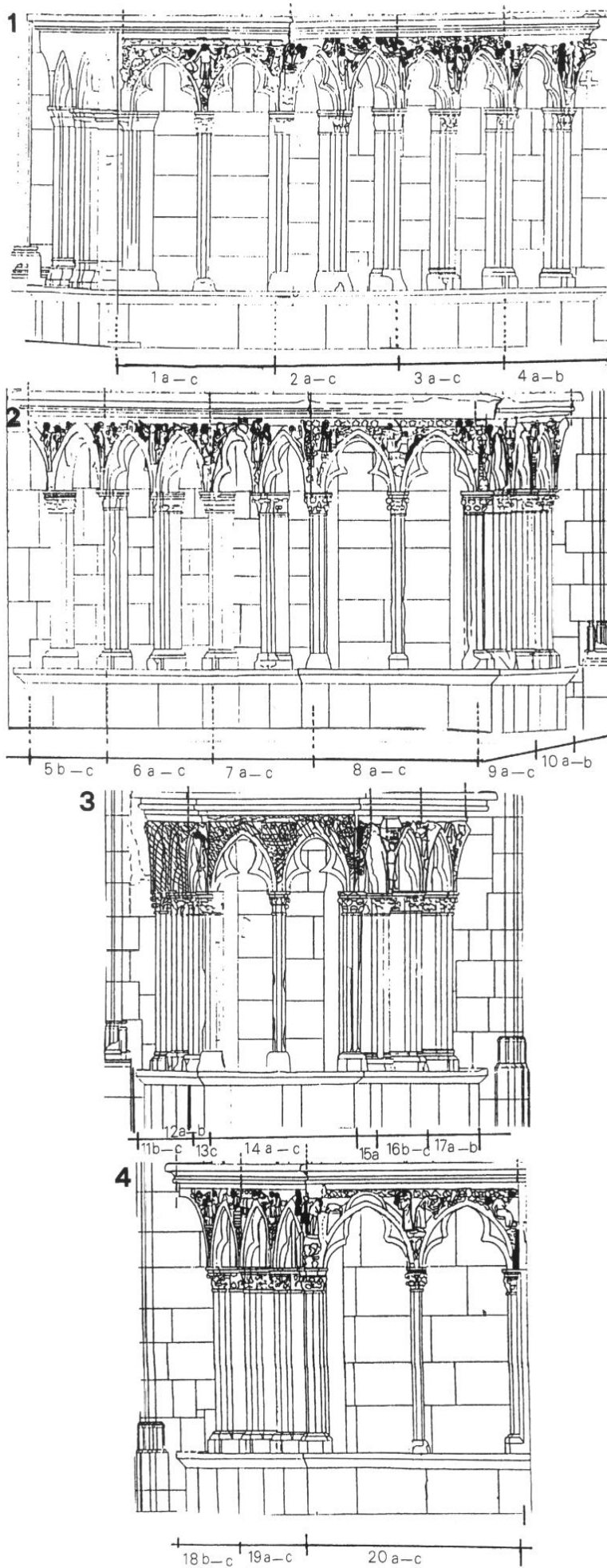


Schéma 2. Relevé photogrammétrique du soubassement avec indication des restaurations.



Fig. 1. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, détail du tympan.

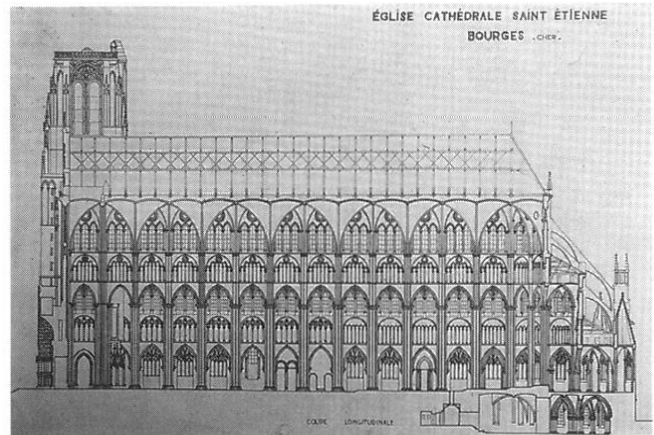


Fig. 3. Bourges, Saint-Étienne, coupe en long, Desmaret architecte (1943).

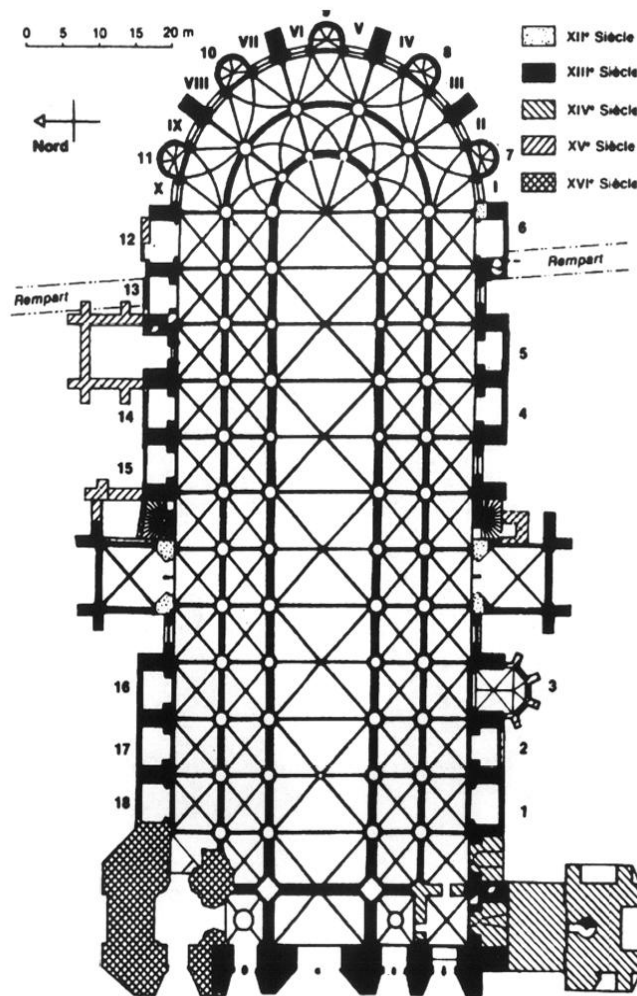


Fig. 2. Bourges, Saint-Étienne, plan de la cathédrale, Centre de Recherches sur les Monuments Historiques.



Fig. 4. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail du tympan.



Fig. 6. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, détail du tympan.

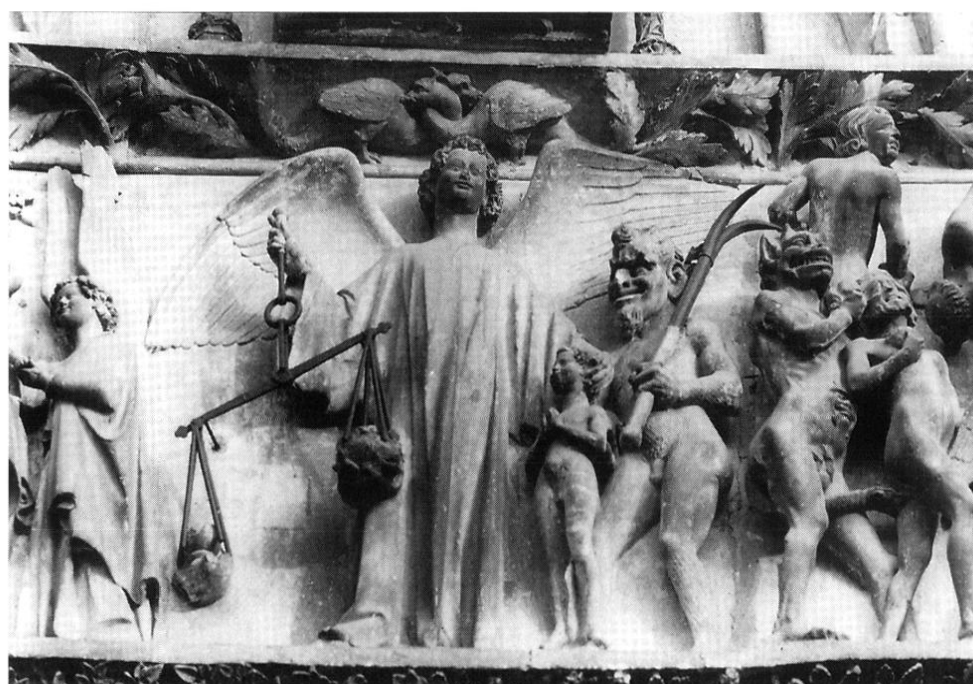


Fig. 5. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail du tympan.

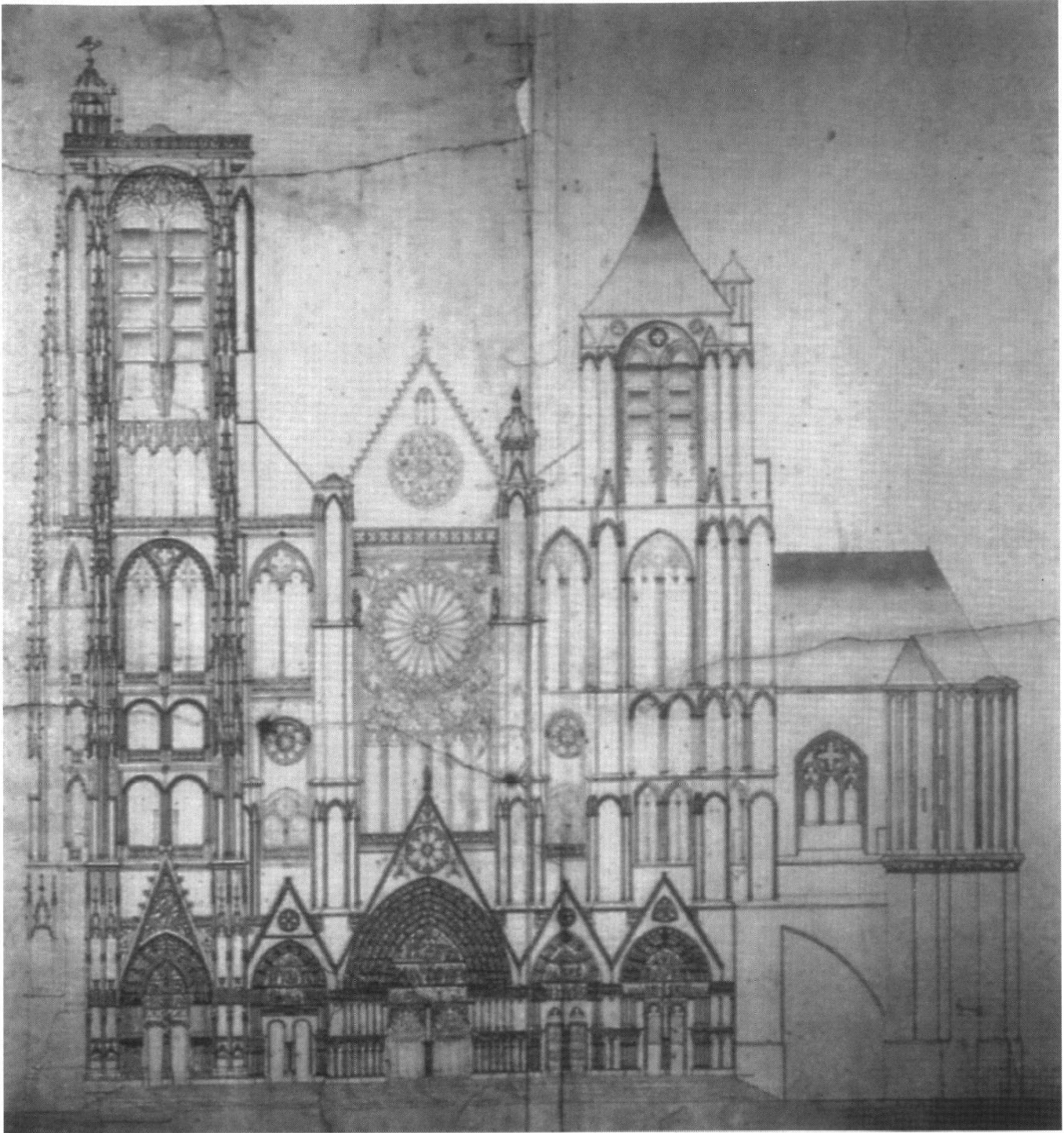


Fig. 7. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, relevé photogrammétrique, Pagot architecte (1835).

PLANCHE IV

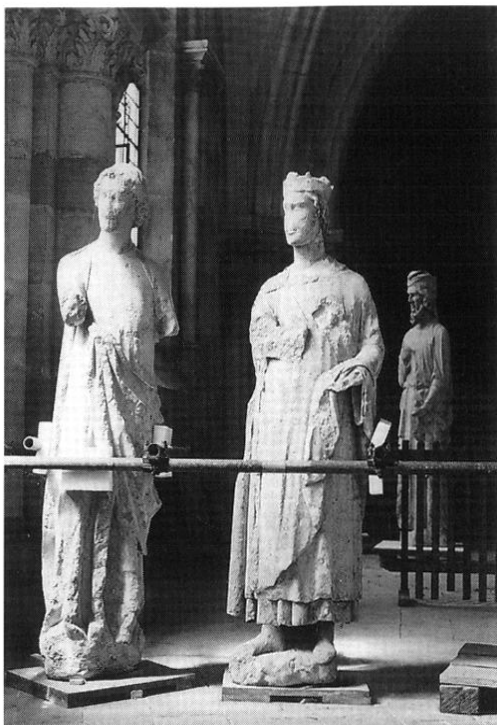


Fig. 8. Bourges, Saint-Étienne, statues déposées de la tour nord, crypte de la cathédrale.



Fig. 9. Bourges, Saint-Étienne, statues déposées de la tour nord, crypte de la cathédrale.

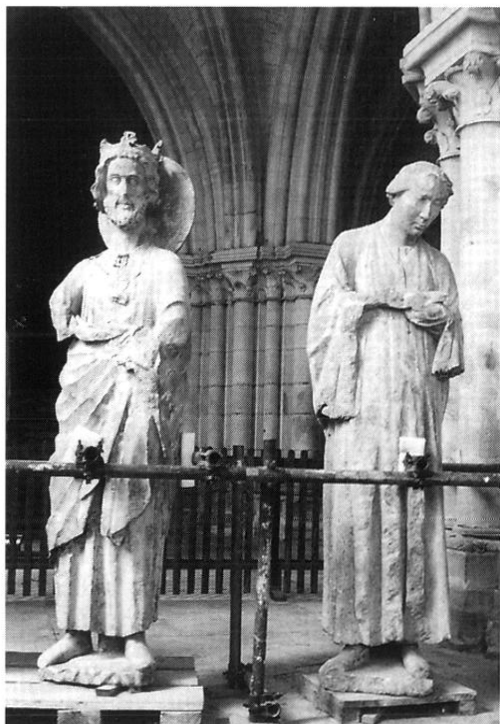


Fig. 10. Bourges, Saint-Étienne, statues déposées de la tour nord, crypte de la cathédrale.

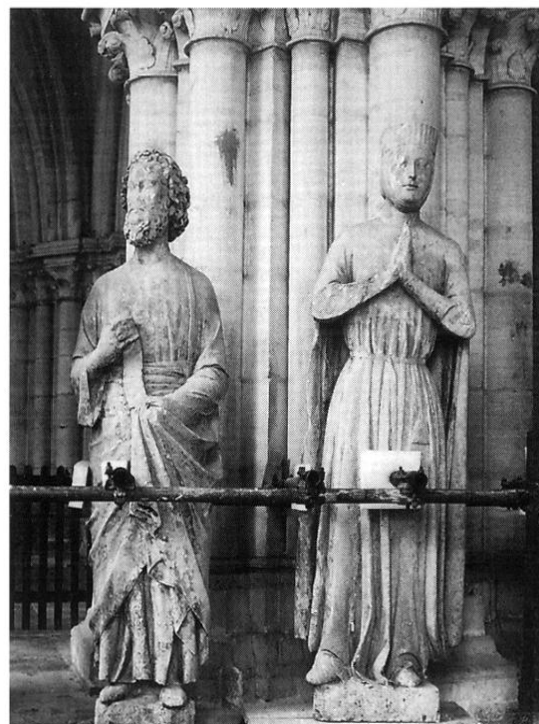


Fig. 11. Bourges, Saint-Étienne, statues déposées de la tour nord, crypte de la cathédrale.



Fig. 12. Chantilly, Musée Condé,
Très Riches Heures du Duc de Berry,
fol. 137r, Jean Colombe.

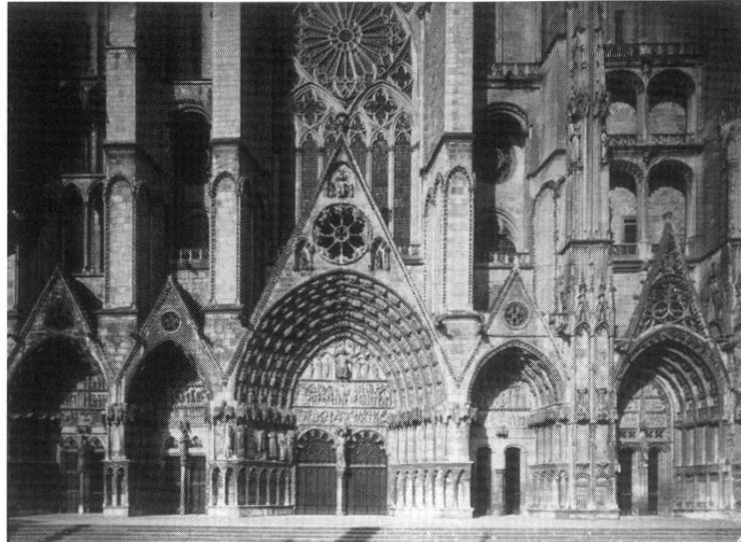


Fig. 13. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale,
vue des cinq portails.

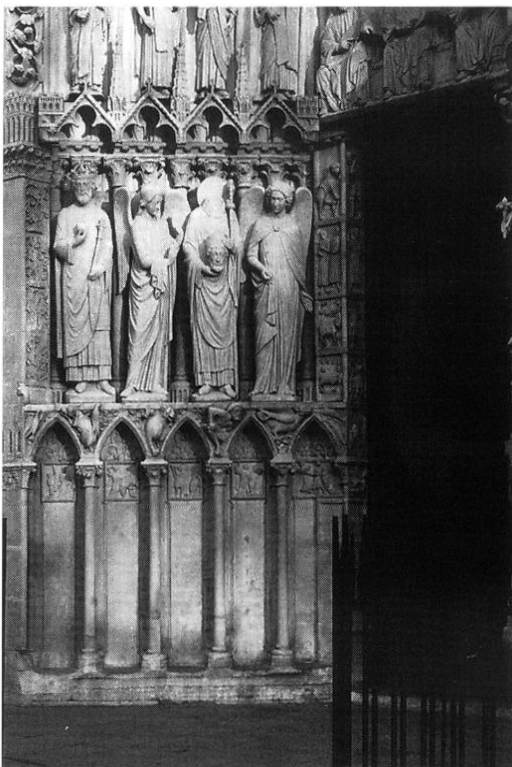


Fig. 14. Paris, Notre-Dame,
portail de la Vierge, ébrasement gauche.



Fig. 15. Paris, Notre-Dame, portail de la Vierge,
ébrasement gauche.

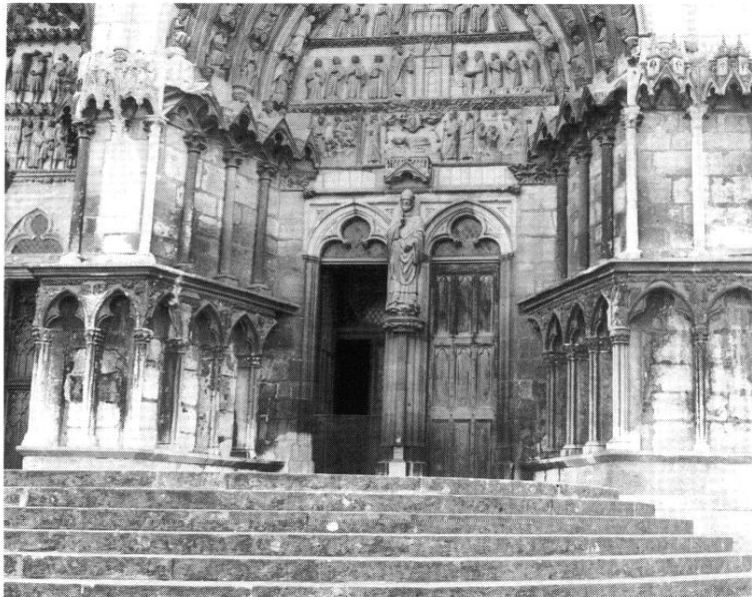


Fig. 16. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, vue générale.



Fig. 17. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, ébrasement gauche.



Fig. 18. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Étienne, ébrasement gauche.

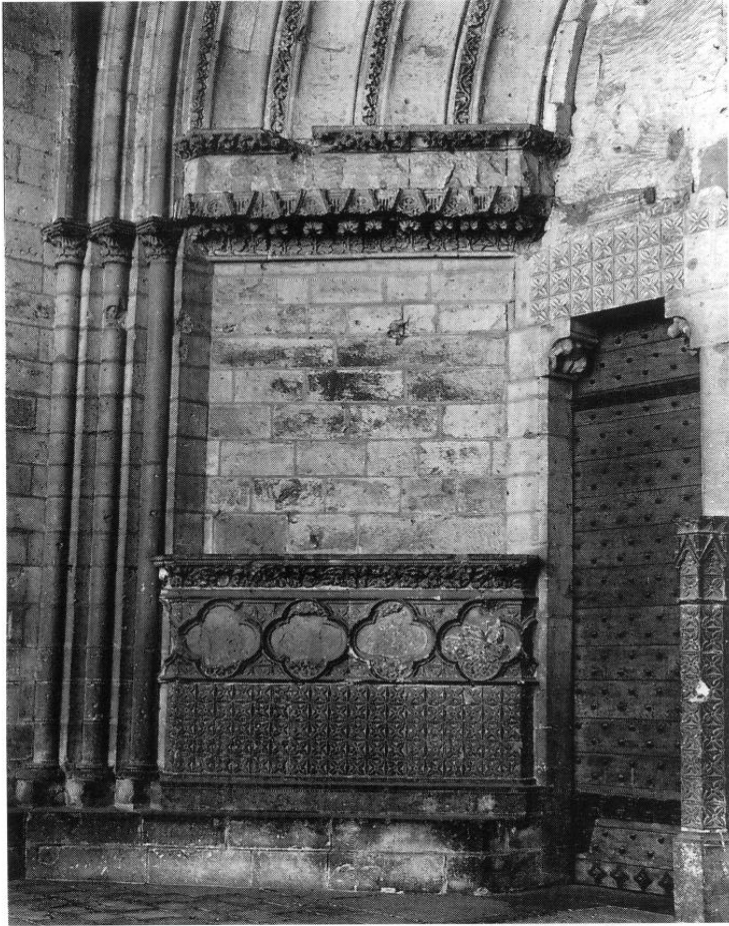


Fig. 19. Noyon, Notre-Dame, façade occidentale, ébrasement gauche portail latéral.



Fig. 20. Noyon, Notre-Dame, façade occidentale, ébrasement gauche portail central, détail.



Fig. 21. Noyon, Notre-Dame, façade occidentale, ébrasement gauche portail central, détail.

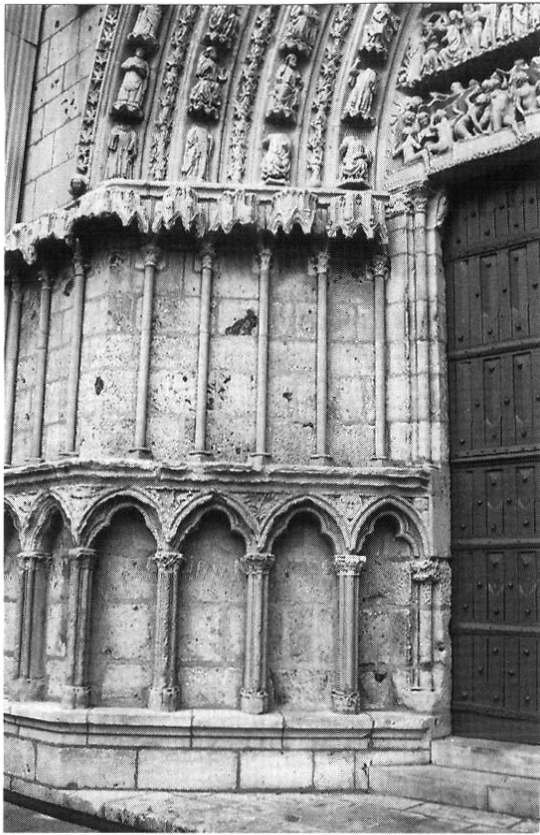


Fig. 22. Poitiers, cathédrale Saint-Pierre, façade occidentale, détail des ébrasements.

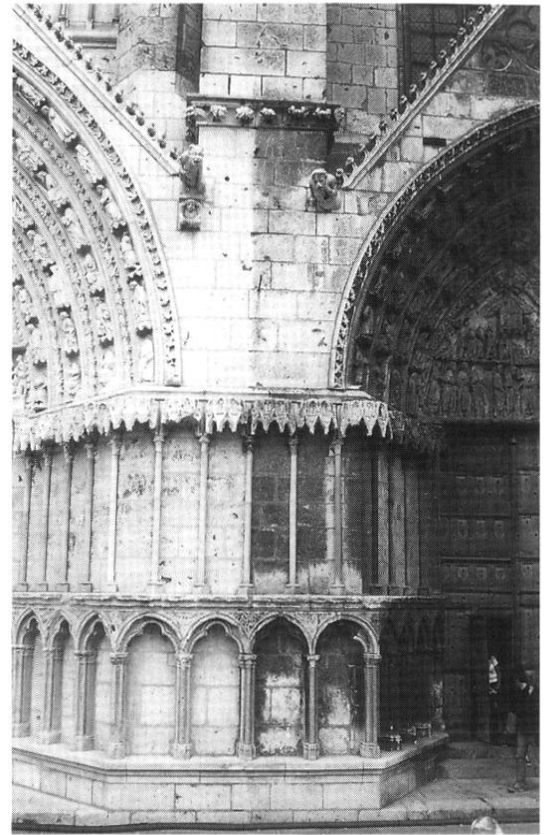


Fig. 23. Poitiers, cathédrale Saint-Pierre, façade occidentale, détail des ébrasements.

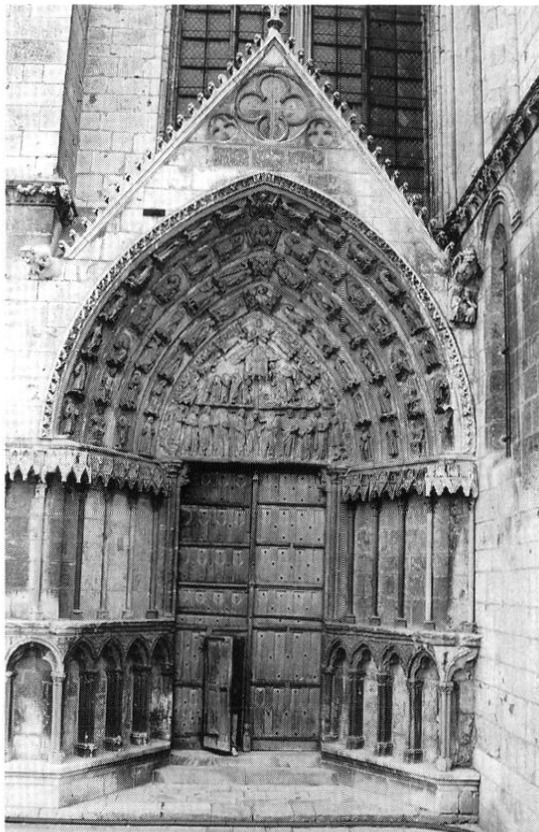


Fig. 24. Poitiers, cathédrale Saint-Pierre, façade occidentale, détail des ébrasements.



Fig. 25. Poitiers, cathédrale Saint-Pierre, façade occidentale, détail des écoinçons.

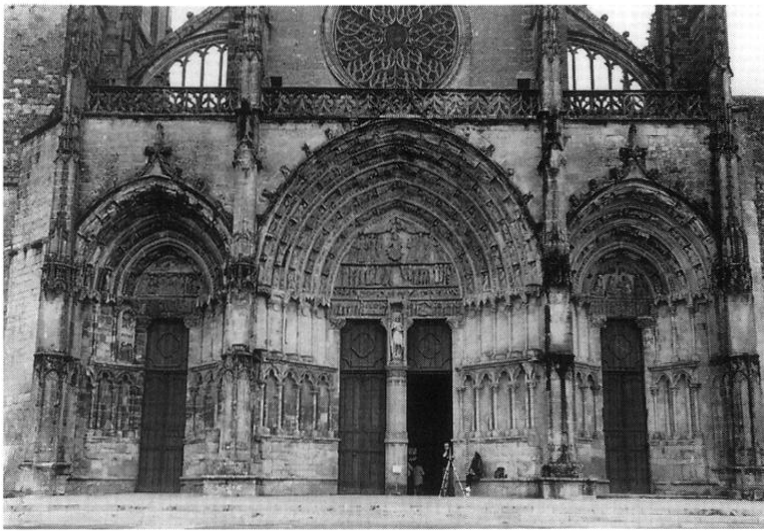


Fig. 26. Bazas, cathédrale Saint-Jean-Baptiste
façade occidentale.

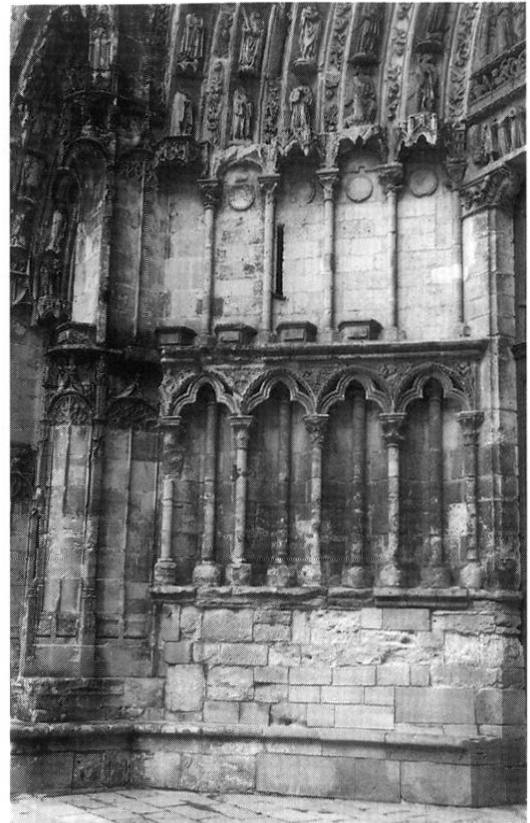


Fig. 27. Bazas, cathédrale Saint-Jean-Baptiste,
façade occidentale, ébrasement nord
du portail du Jugement dernier.

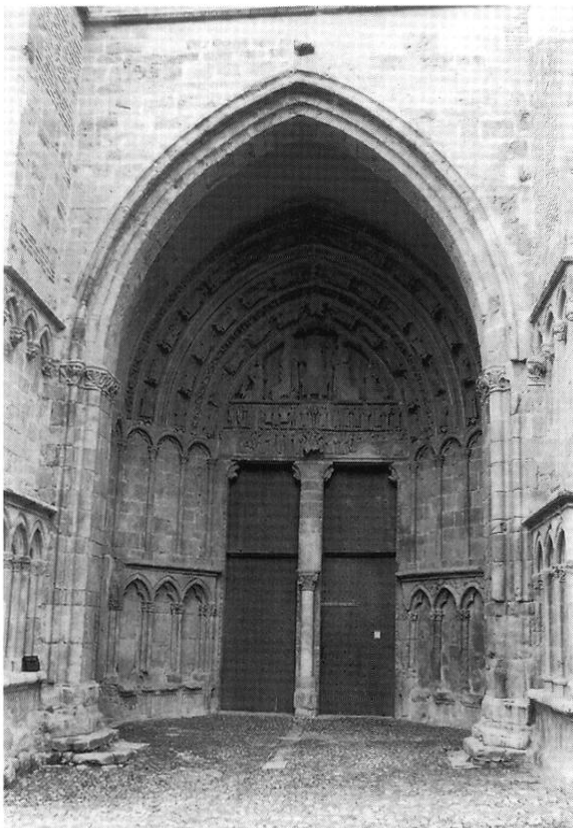


Fig. 28. Le Mas d'Aire, Sainte-Quitterie,
portail occidental.



Fig. 29. Le Mas d'Aire, Sainte-Quitterie,
portail occidental, ébrasement nord.

PLANCHE X

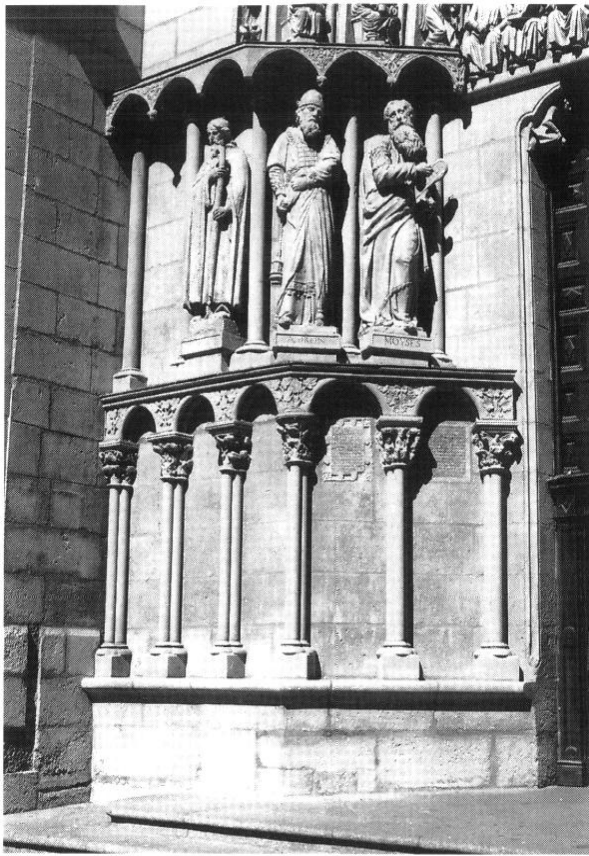


Fig. 30. Burgos, cathédrale, portail sud.

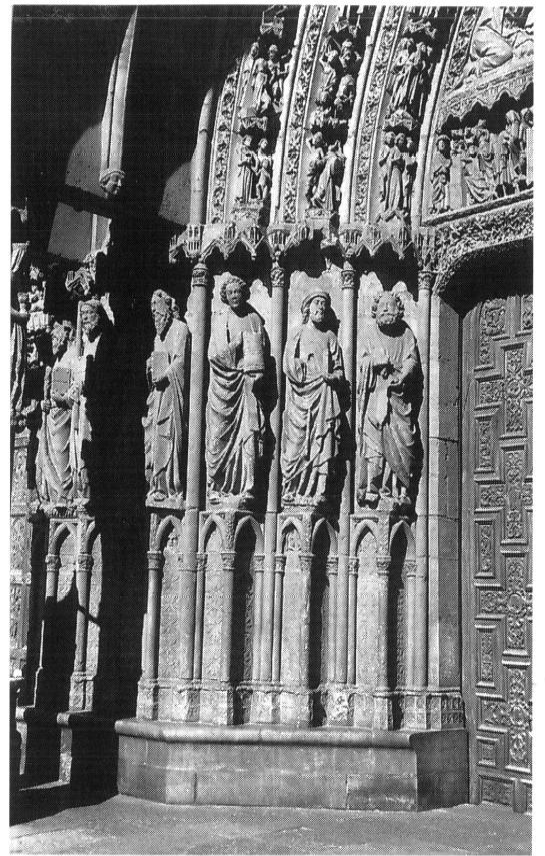


Fig. 31. León, cathédrale, porche et ébrasement nord du portail du Jugement dernier.

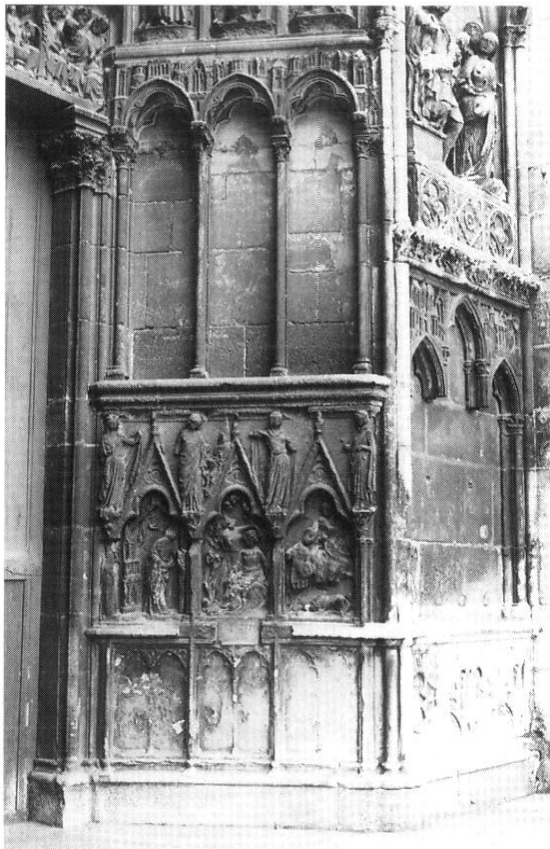


Fig. 32. Auxerre, cathédrale, façade occidentale, ébrasement droit du portail méridional.



Fig. 33. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, arcature appliquée.

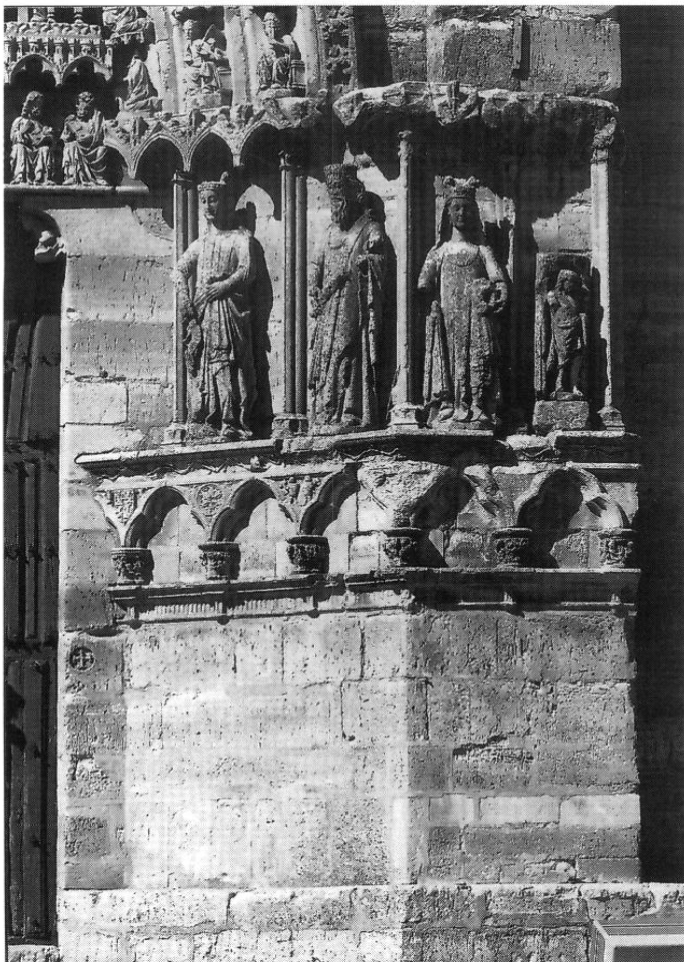


Fig. 34. Sasamon, église paroissiale, ébrasement droit du portail sud.



Fig. 35. Sasamon, église paroissiale, ébrasement gauche, détail.



Fig. 36. Sasamon, église paroissiale, ébrasement gauche, détail.



Fig. 37. Vitoria, San Pedro, ébrasement gauche, écoinçons du portail méridional.



Fig. 38. Vitoria, San Pedro, ébrasement droit, écoinçons du portail méridional.



Fig. 39. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement, ébrasement nord.



Fig. 40. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, ébrasement gauche.

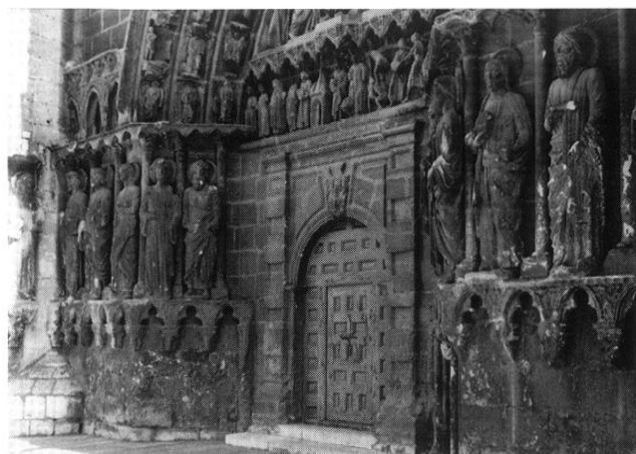


Fig. 41. Burgos, cathédrale, portail nord.

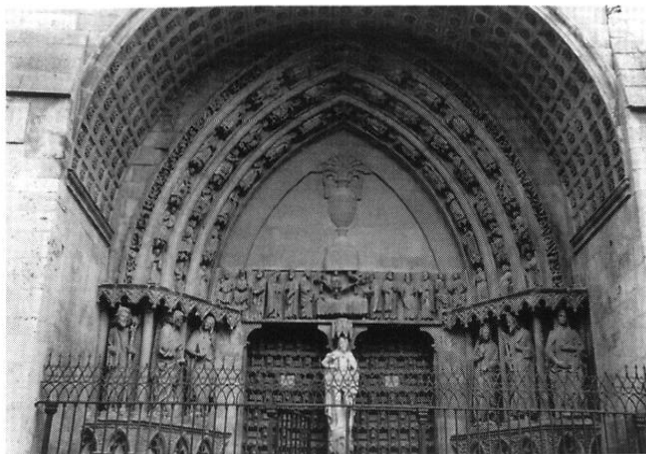


Fig. 42. Burgo de Osma, cathédrale, portail sud, vue générale.



Fig. 43. Burgo de Osma, cathédrale, portail sud, ébrasement droit.



Fig. 44. Burgo de Osma, cathédrale, portail Saint-Michel, ébrasement droit.

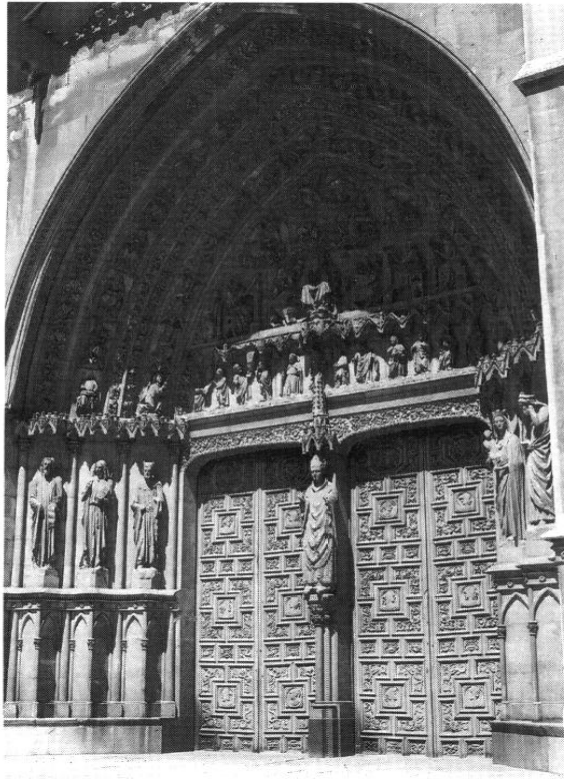


Fig. 45. León, cathédrale,
portail principal du transept sud.

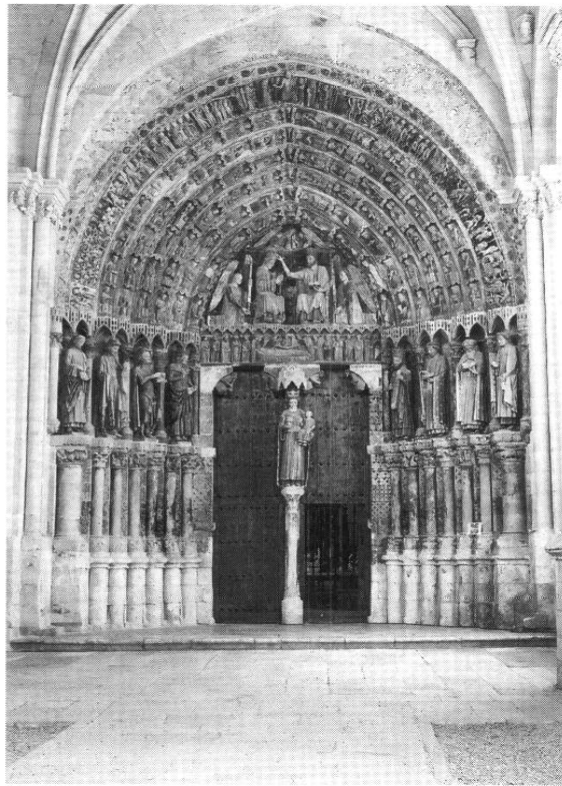


Fig. 46. Toro, Santa Maria, portail occidental,
vue générale.



Fig. 47. Bayonne, cathédrale,
portail nord.



Fig. 48. Bordeaux, cathédrale Saint-André, porte royale, ébrasement droit.



Fig. 49. Bordeaux, cathédrale Saint-André, porte royale, ébrasement gauche, détail.

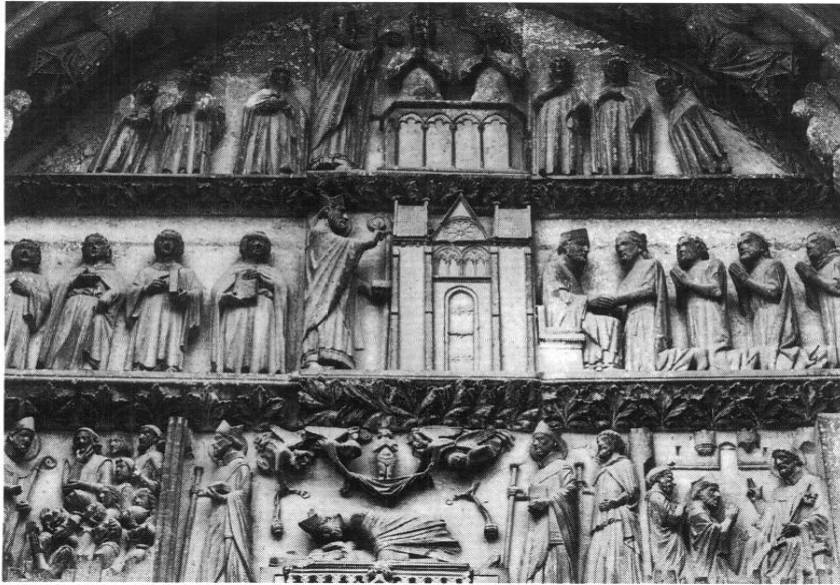


Fig. 50. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, tympan.

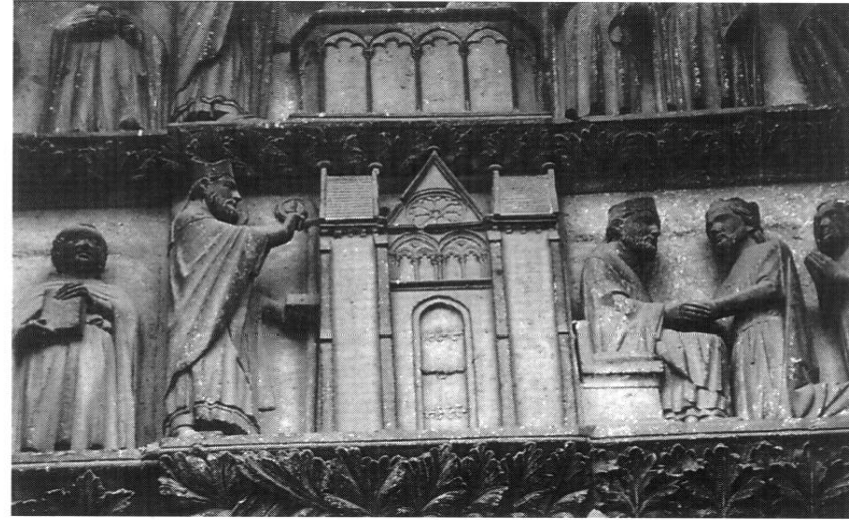


Fig. 51. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Ursin, détail.

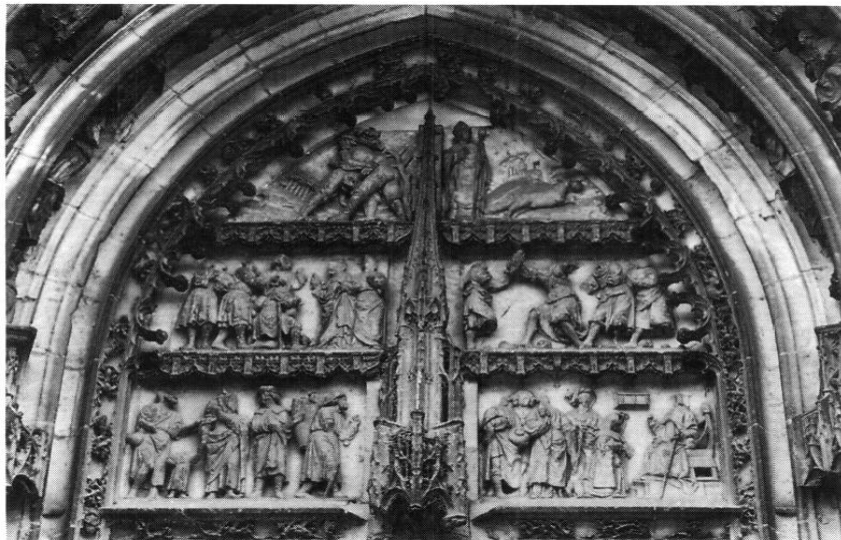


Fig. 53. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Guillaume, tympan.

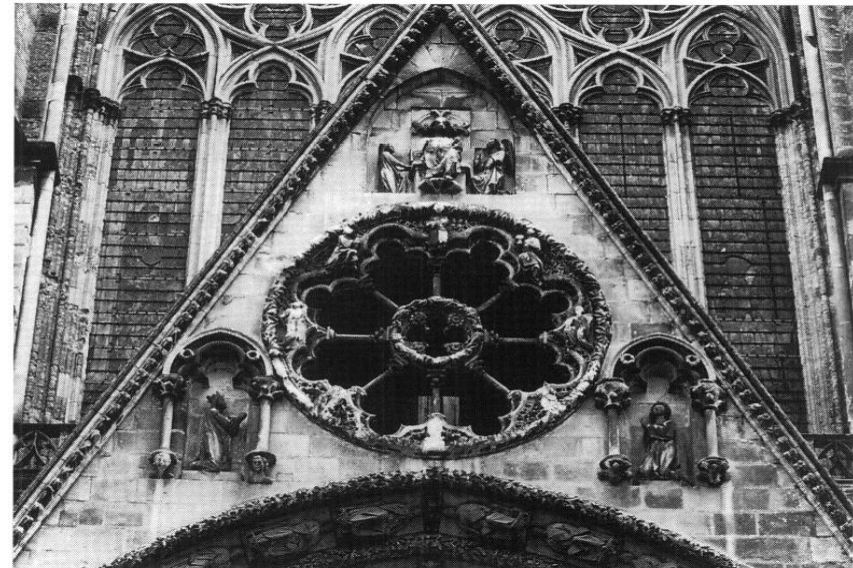


Fig. 52. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, gâble du portail du Jugement.

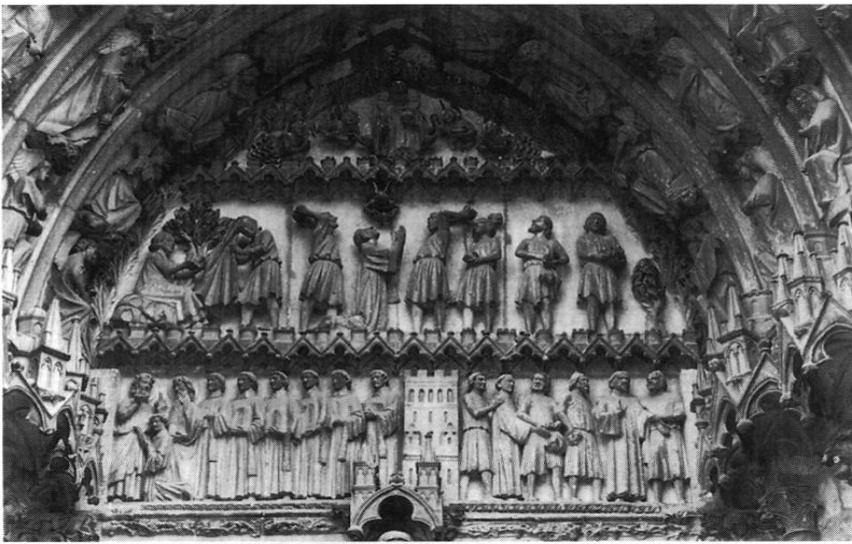


Fig. 54. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Étienne, tympan.

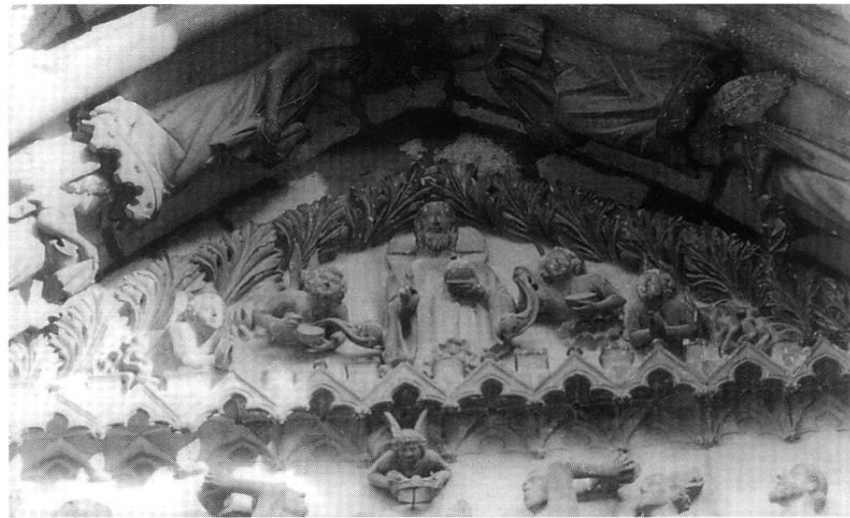


Fig. 55. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Étienne, tympan, détail.



Fig. 56. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail Saint-Étienne, tympan, détail.

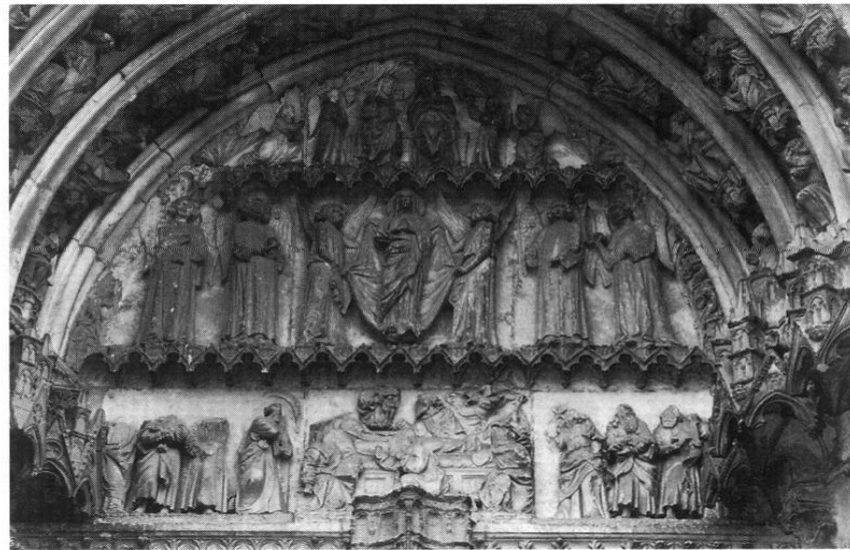


Fig. 57. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail de la Vierge, tympan.



Fig. 58. Glasgow, Hunterian Museum, Psautier d'York, ms. v 3 2, fol. 19v.



Fig. 59. Tours, Bibliothèque municipale, Sacramentaire de Saint-Martin de Tours, ms. 193, fol. 98r.



Fig. 60. Paris, B.N.F., Psautier, Cod. lat. 238, fol. 62v.

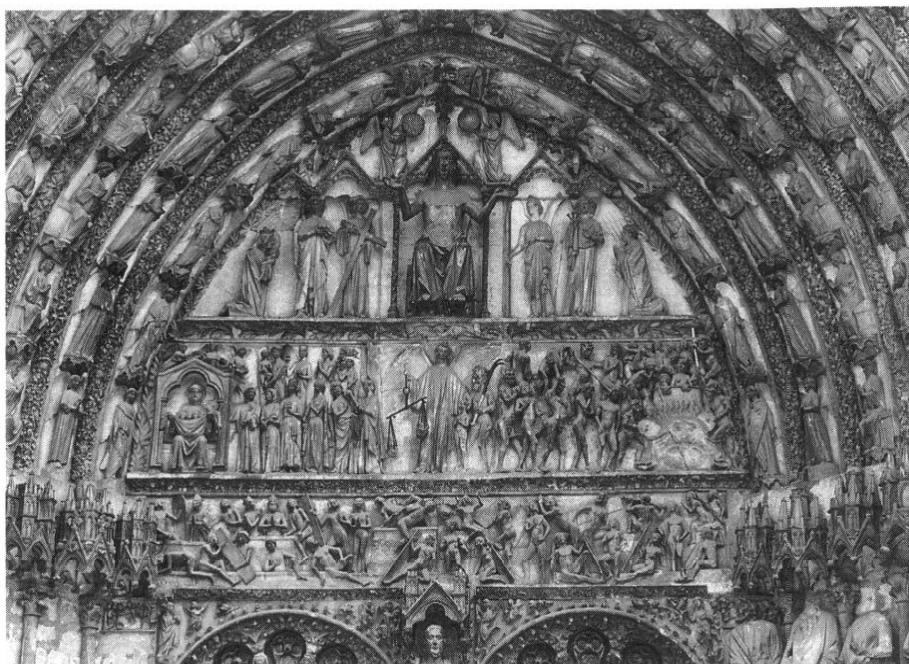


Fig. 61. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, tympan, vue générale.



Fig. 62. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement dernier, écoinçon gauche.



Fig. 63. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement dernier, écoinçon droit.



Fig. 64. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.

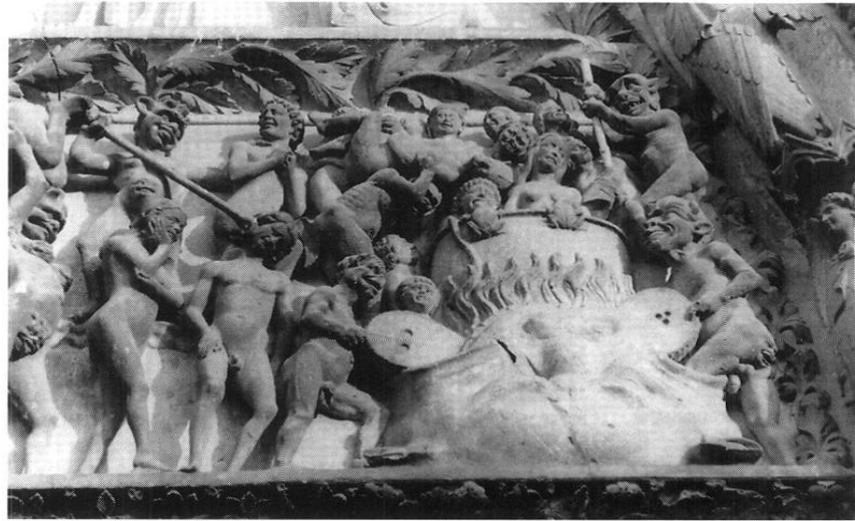


Fig. 65. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.



Fig. 66. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.



Fig. 67. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.

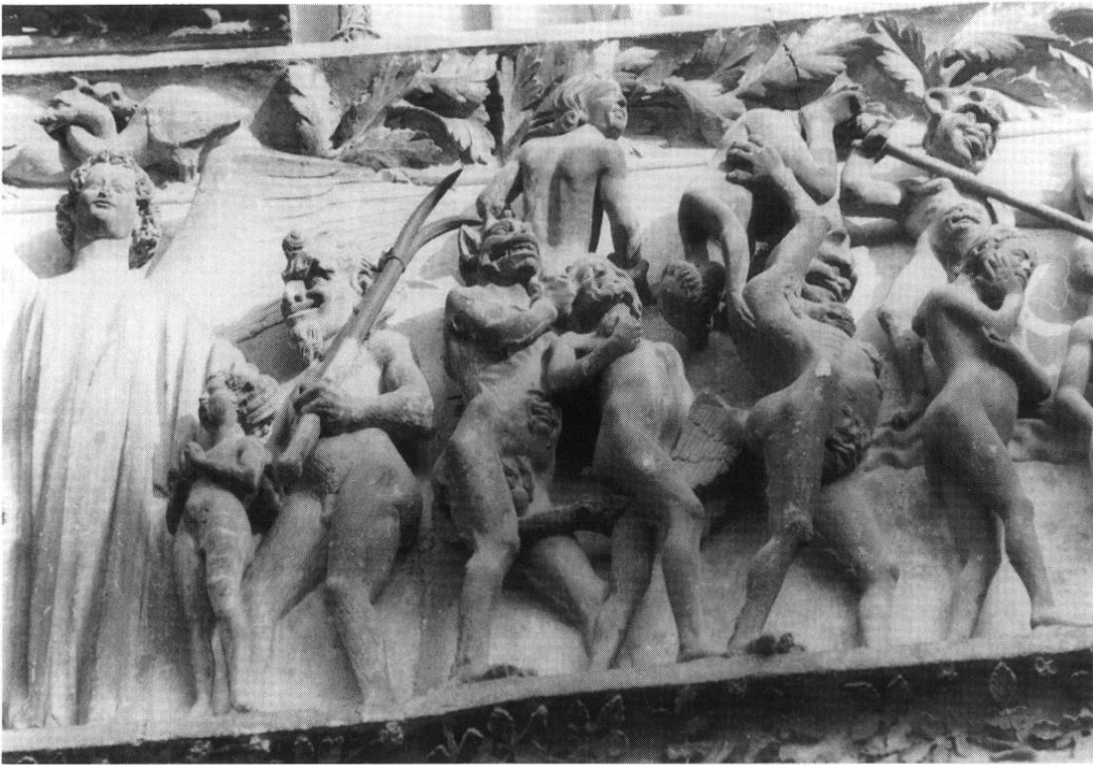


Fig. 68. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.

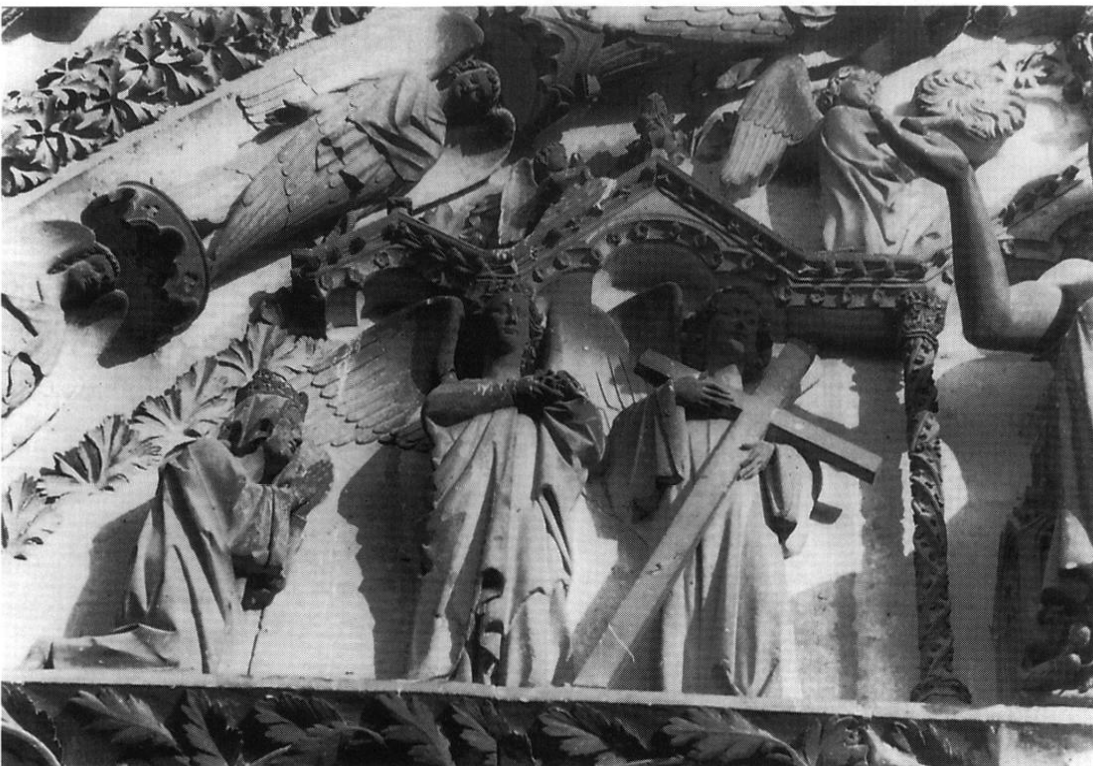


Fig. 69. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, portail du Jugement dernier, détail.

<p>acripit liba tutel affinet tel fanteut q futer unum an hancine a nec les autus 7 lo dicit qn facent digno fructo gene ance 7 qn ne regit ficut pa deloz en cethet ardex est post fany defere del pterret let filz abaaam.</p>	<p>Videns aut phariseos 7 saduceos ue nientes ad i bapm suum dixit eis p p mes uipa vna quid do cebit uos si gerit auen tura ita. fa cite h dignos fructe pnie 7 ne uelutis dicite uos prien hmi a vbaia potes a e d de la pidebz istis sustatate filz of abaahe.</p>		<p>Et mltoga dicit eu ni rba duaxet. quid h facie unus? Sed qui h duat tunc ag der no hmy. 7 qui h elias simulter.</p>		<p>demante U pnciples autonthe qd dot fore 7 q reppit quia ma. 7. cooes. fendote me a celm q pnt nca aua. 7 mandet auti.</p>
<p>ce. s. qignit unf remen drot ames acandite p loz ogoull. 7 lipanen qn ont let ceter duy. come pietret come rent alafon.</p>	<p>oc. s. qd pa tentis 7 noblet nudo m p sup dia sua cocam i infidelitate pmanet 7 genit h p dalapida e tat hmltra n ad fid qn tatur.</p>		<p>Noe signi ad digni pnie fruct priet no tm exerta ut neta h 7 nalde nca.</p>		<p>ce. s. qnea pncipales est omie dem seruode. 7 ne mie sculom dece dant a fostitret.</p>
<p>idit liba ritel aced mechine laoor gnice et ia mte almari ne delat hce. 7 har huet qne pate frut se m compez et mit el fcy.</p>	<p>A securus ad radice aitous poma e. hys arboribz si fac fructu boni occidet 7 i igne mit rent.</p>		<p>Merunt aut pu bliam dice tel quod fac erunt at illi dix nich am plius q ostra turai et uob faciatit.</p>		<p>demant ter mte gis qolollet letre yaget human ne collit. Et not q feroul 7 illo dicit ne ex faldy me re qui uos et et ably.</p>
<p>acongnuee s. ihu et qualeman chediunatum 7 lefer delade yret q est apa rellit. acor de hure leli gnage deloz guelle tuis q ne pte frut de pncipale aut entede am pectre p paficence 7 au darreat letme ra aut fer.</p>	<p>Emanu bium et dui innate hmi et h fia nta te h pal. tu nde pncie iudoy qu h frut i fert</p>		<p>Noe signi qui laly luer p nigo ta letuatur pino ledit tpiare ad a liencq appe tatur sit le unus ad ppa commuicada per angit.</p>		<p>ce. s. gmet gen qui h dome augnat del mride pu mes sedouit il gant qn ne facent tot a loz pncie p moy te dega angit. 7 apit aura il palat del dntes. letitry.</p>

pnie. 7 si q pteret p pnciam 7 sine qd fctlet muent i igne m
feru itansimter.

Fig. 70. Tolède, Cathédrale, Bibliothèque du chapitre, Bible moralisée, t. 3, fol. 13v.



Fig. 71. Tolède, Cathédrale, Bibliothèque du Chapitre, Bible moralisée, t. 3, fol. 14.



Fig. 72. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort gauche du portail du Jugement.

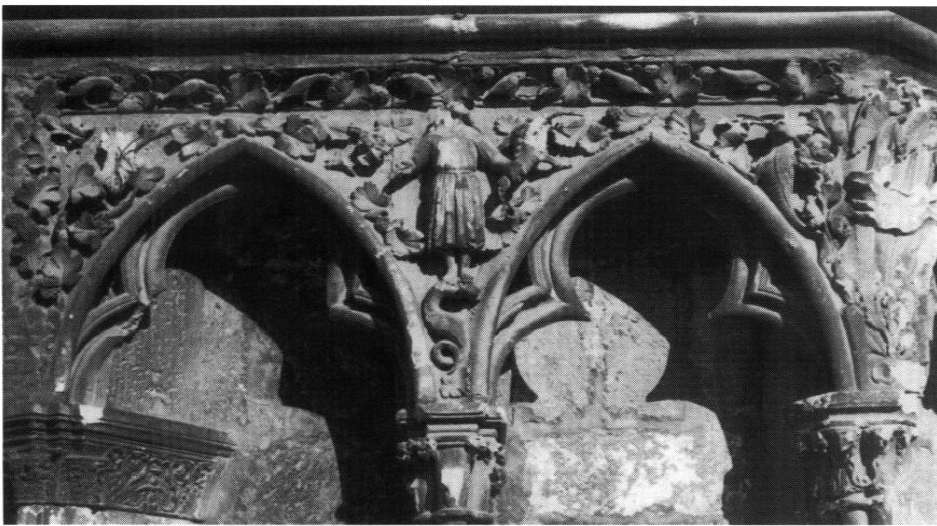


Fig. 73. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort gauche du portail du Jugement, écoinçon central.



Fig. 74. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort gauche du portail du Jugement, écoinçon central.



Fig. 75. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort gauche, détail, frise.



Fig. 76. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, vue générale.



Fig. 77. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

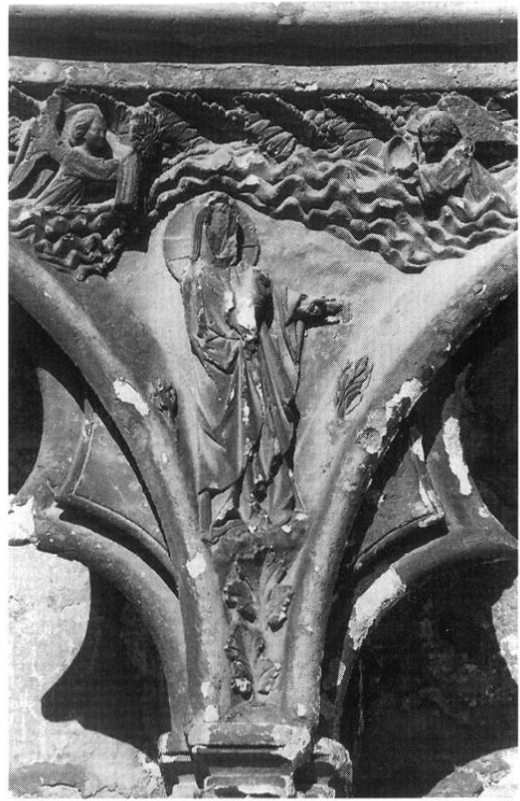


Fig. 78. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.



Fig. 79. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.



Fig. 80. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

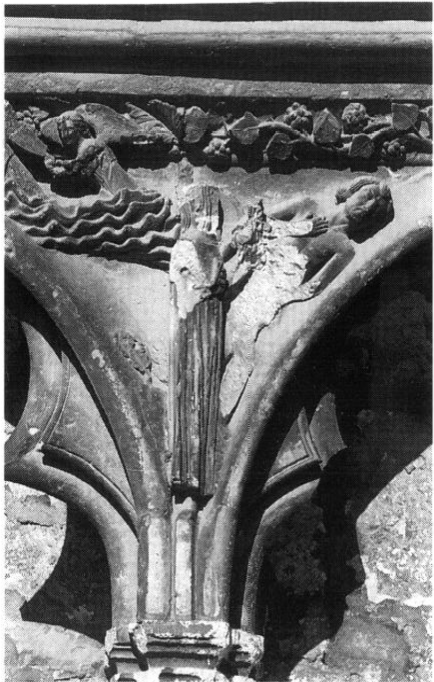


Fig. 81. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

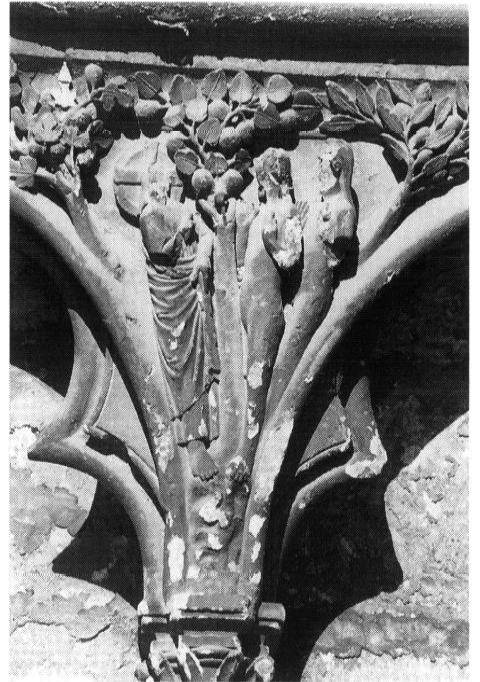


Fig. 82. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.



Fig. 83. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

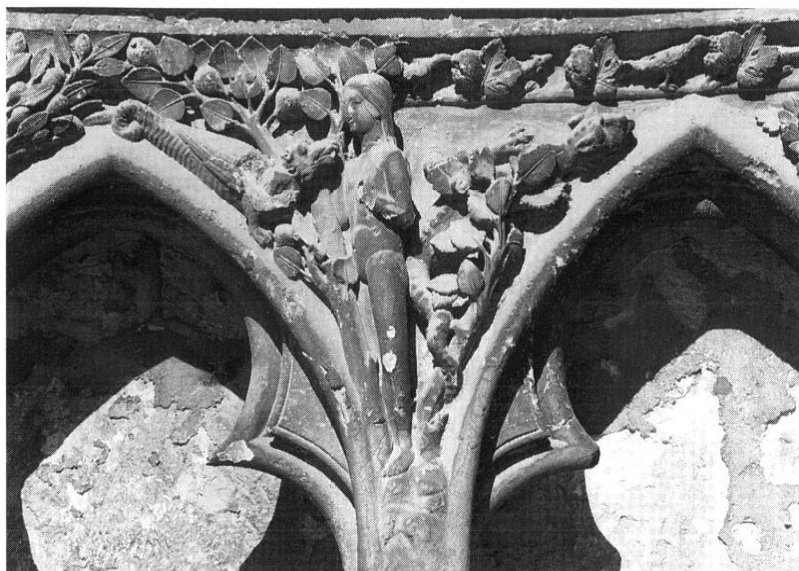


Fig. 84. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.

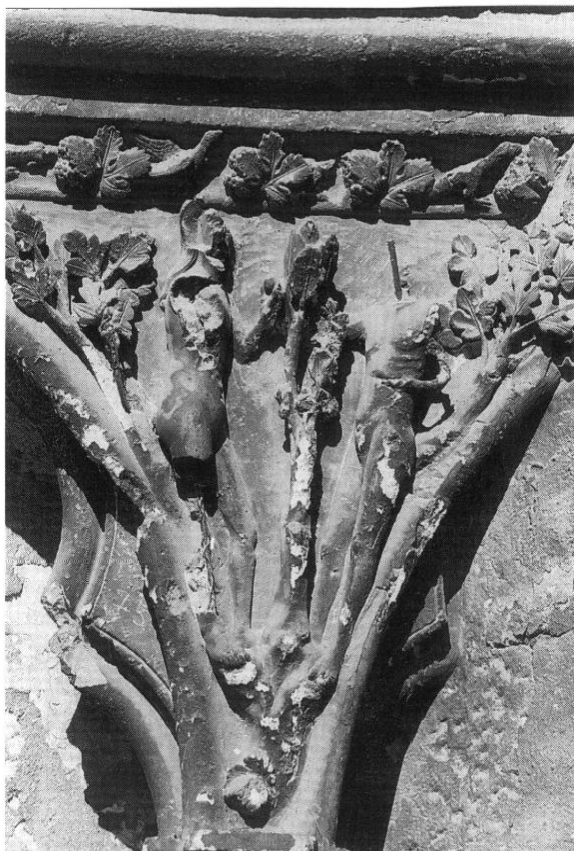


Fig. 85. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.



Fig. 86. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.



Fig. 87. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, vue générale.

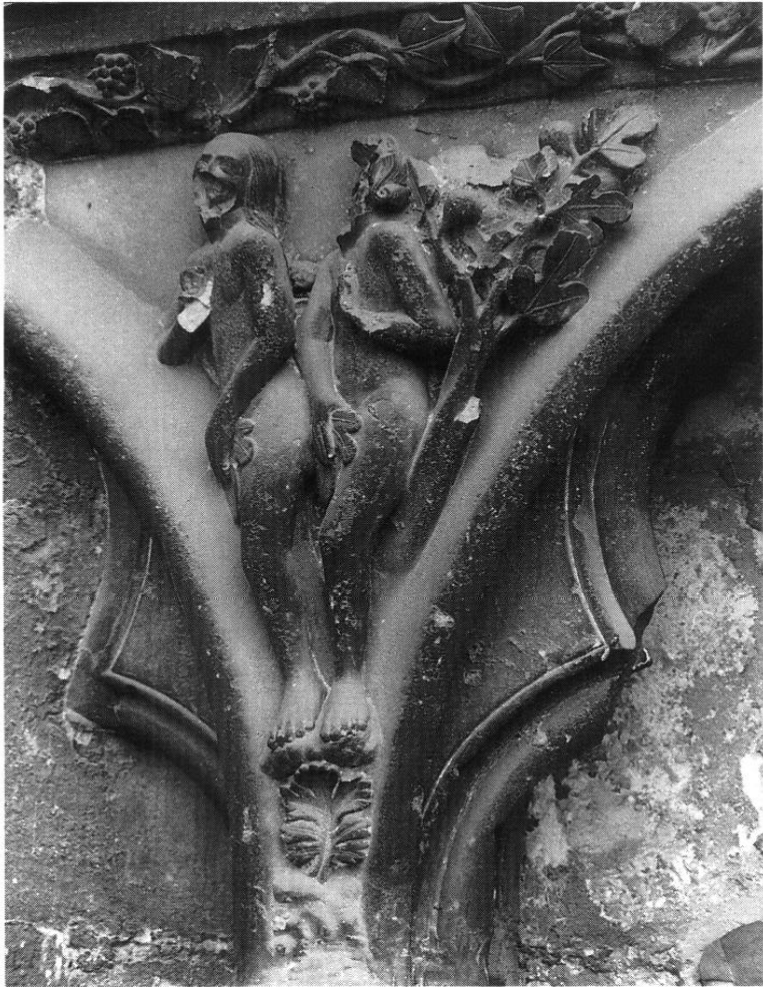


Fig. 88. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.



Fig. 89. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.



Fig. 90. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.



Fig. 91. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.

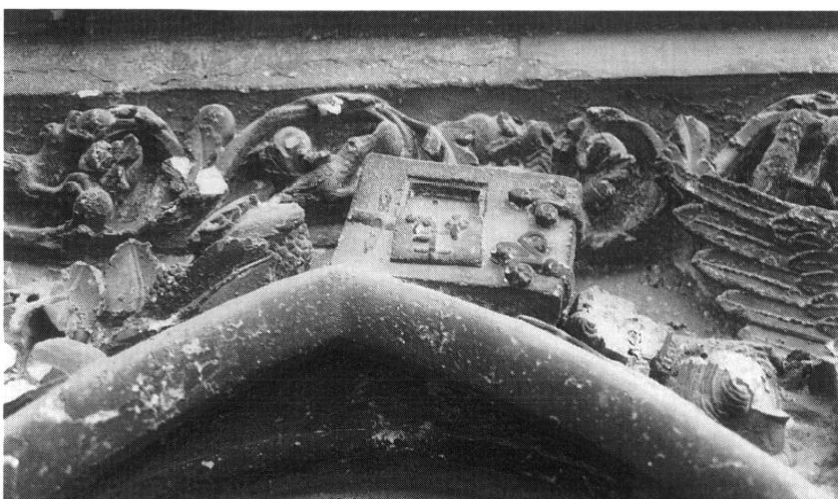


Fig. 92. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.



Fig. 93. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.



Fig. 94. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.

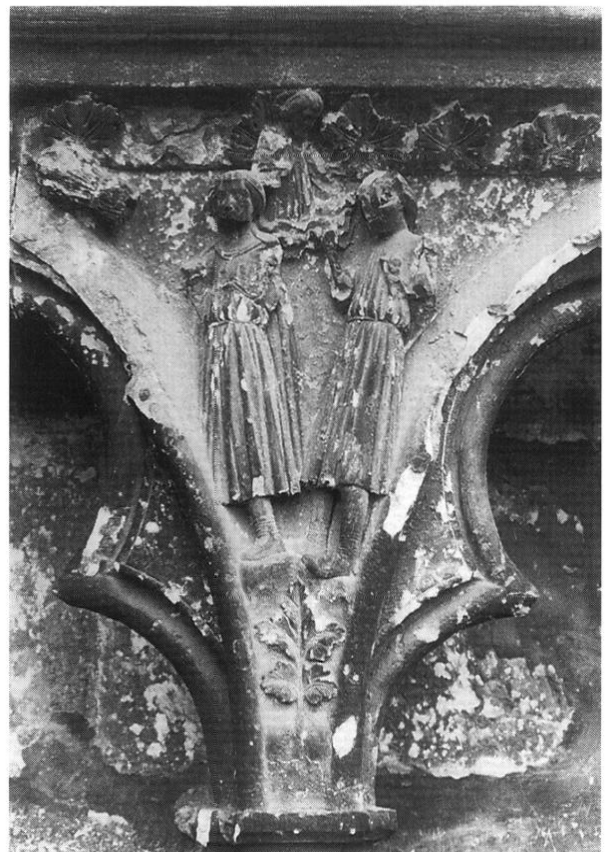


Fig. 95. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.

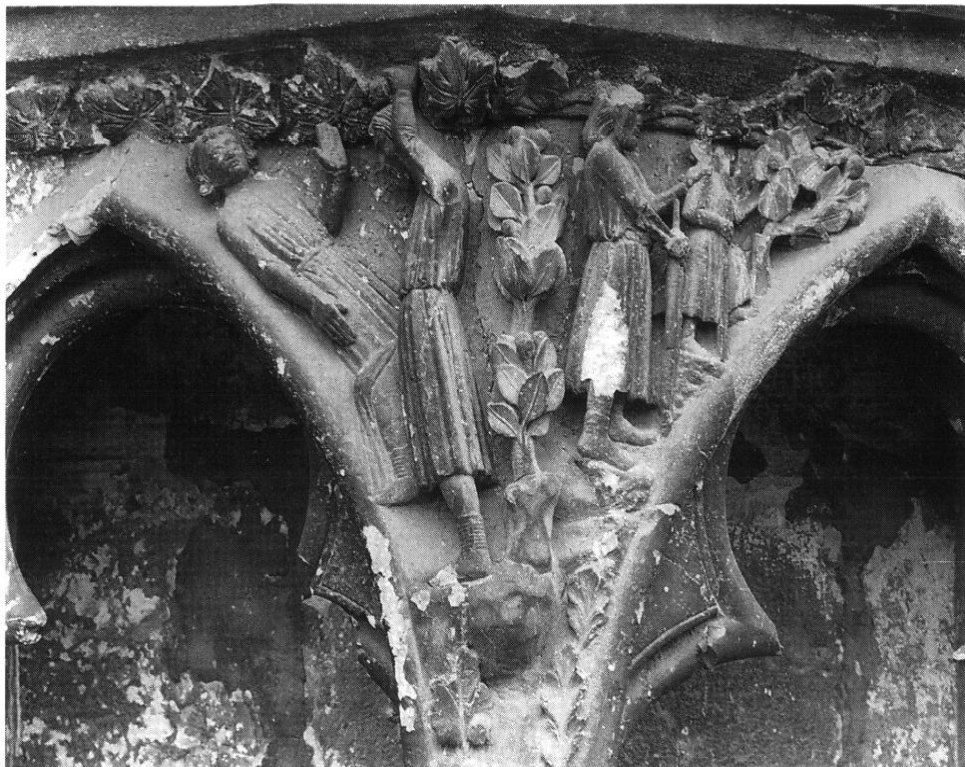


Fig. 96. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.



Fig. 97. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail de la frise ornementale.



Fig. 98. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort droit du portail du Jugement, vue générale.

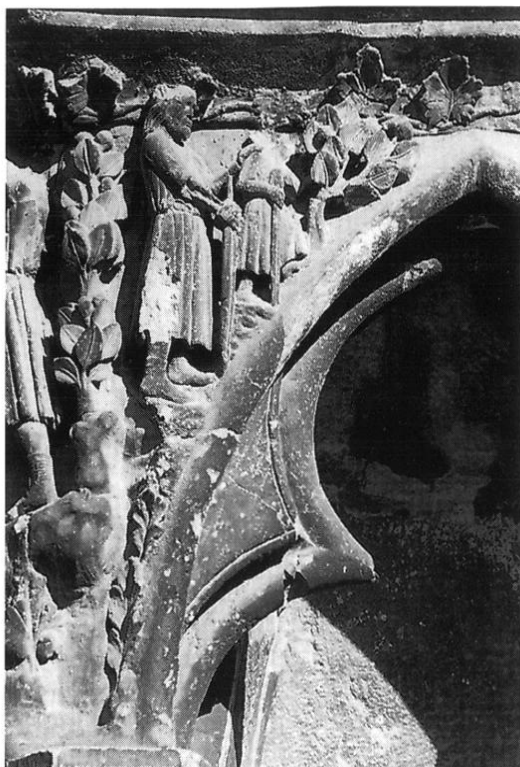


Fig. 99. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort droit du portail du Jugement, détail.



Fig. 100. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort droit du portail du Jugement, détail.

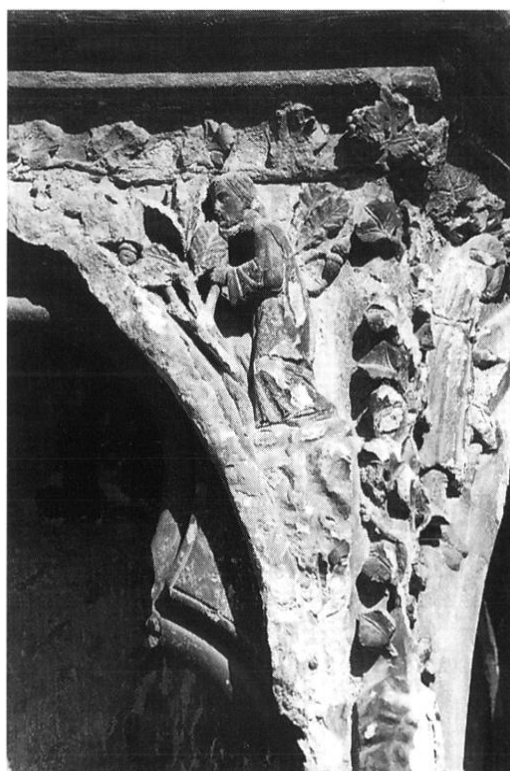


Fig. 101. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, tête du contrefort droit du portail du Jugement, détail.



Fig. 102. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, vue générale.



Fig. 103. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.



Fig. 105. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.



Fig. 104. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.



Fig. 106. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.

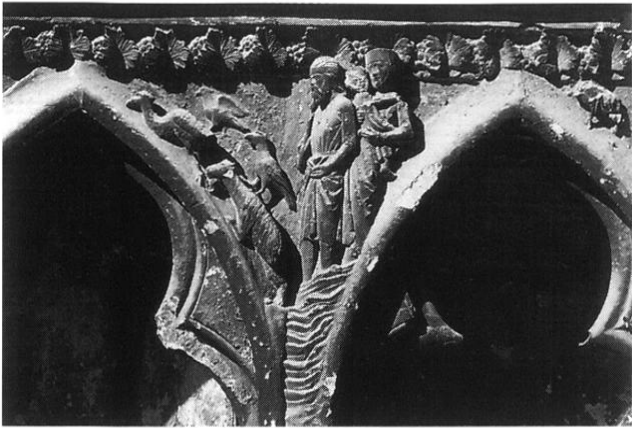


Fig. 107. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.

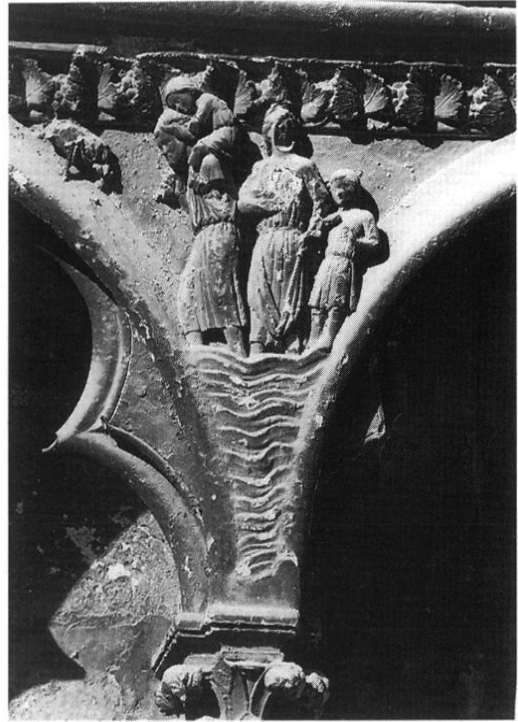


Fig. 108. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail.

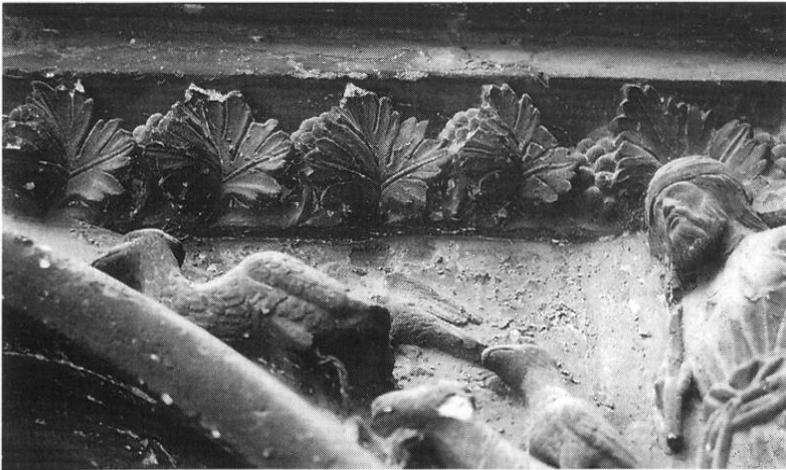


Fig. 109. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail de la frise ornementale.



Fig. 110. Bourges, Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Étienne, détail de la frise ornementale.



Fig. 111. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, vue générale.



Fig. 112. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, détail (xix^e siècle).



Fig. 113. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, détail (xix^e siècle).



Fig. 114. Bourges, cathédrale Saint-Étienne,
crypte, écoinçon original,
noyés du déluge.

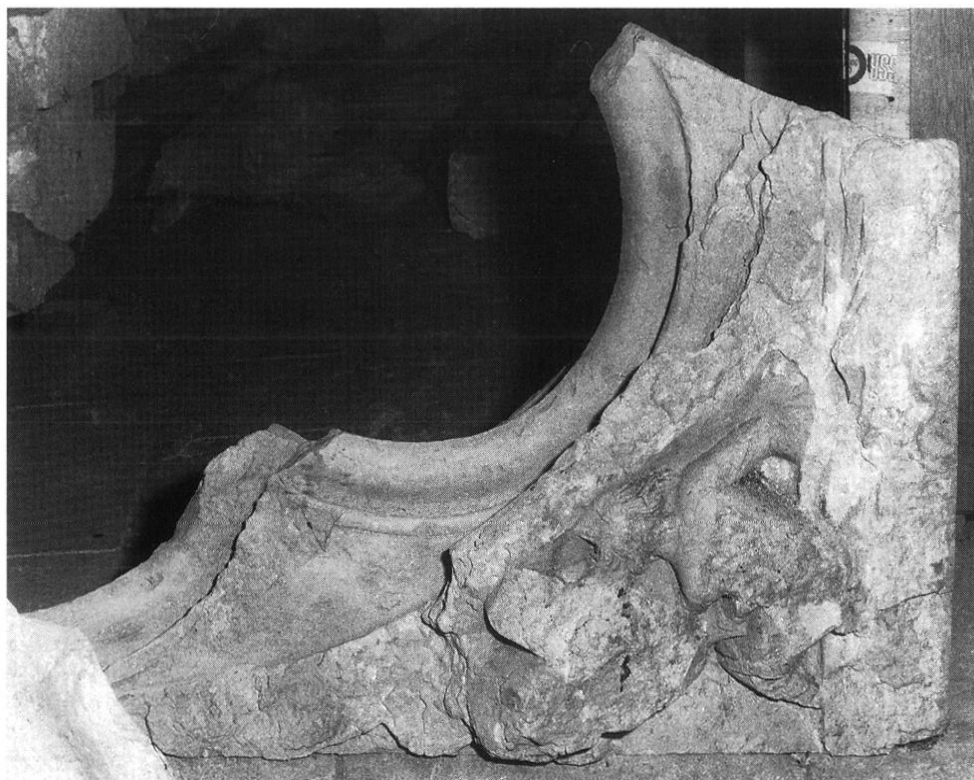


Fig. 115. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, crypte, écoinçon original, noyés du déluge.



Fig. 116. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, extrémité extérieure de l'ébrasement, serpent-dragon.

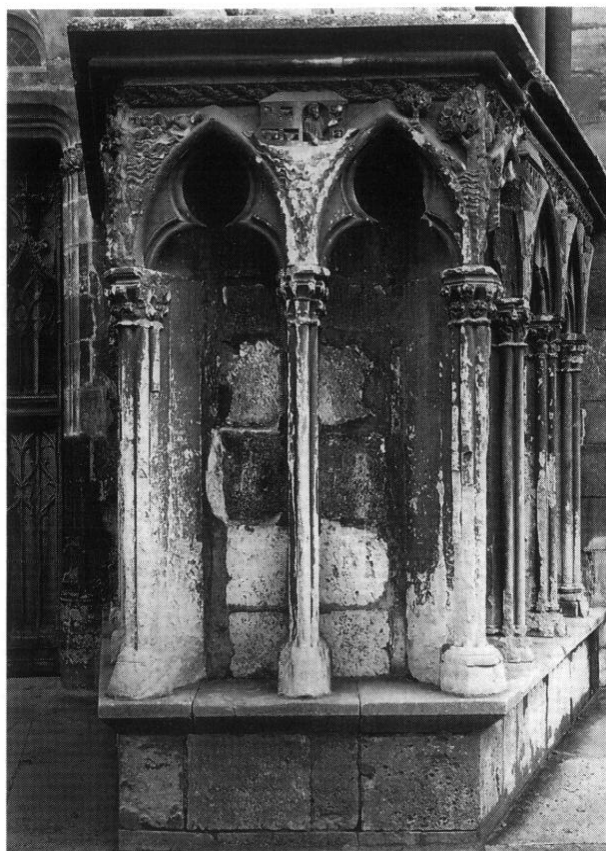


Fig. 118. Bourges, Saint-Étienne, face antérieure du contrefort gauche du portail de Saint-Ursin, arche flottant sur les eaux (XIX^e siècle).



Fig. 117. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, extrémité extérieure de l'ébrasement, détail frise ornementale.



Fig. 119. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, vue générale.

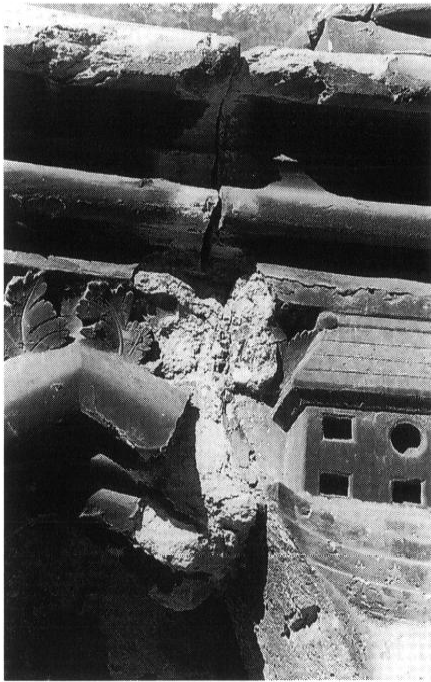


Fig. 121. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.

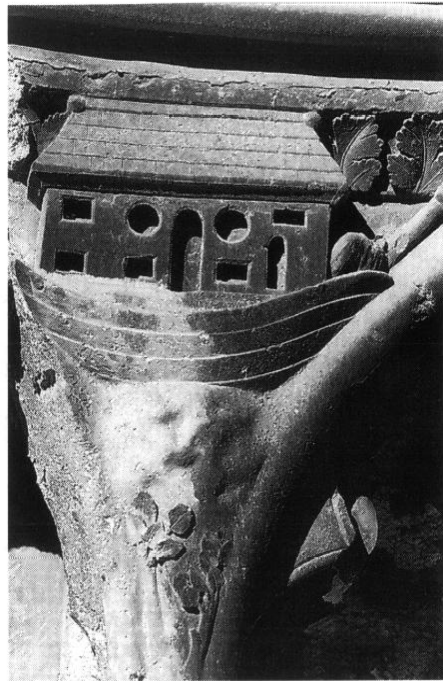


Fig. 122. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 120. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 123. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 124. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail de la frise ornementale.

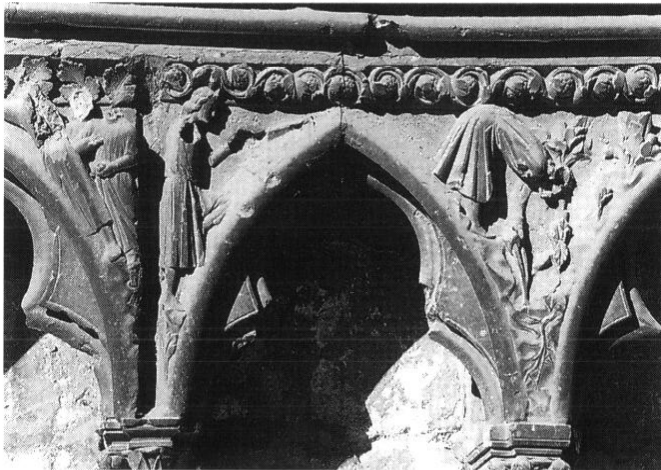


Fig. 125. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail

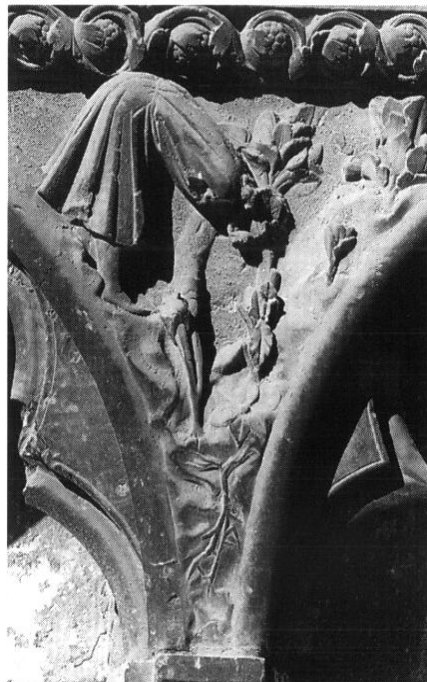


Fig. 126. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 127. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, vue générale.



Fig. 128. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 129. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail de l'inscription sous la scène des vendanges.



Fig. 130. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 131. Bourges, cathédrale Saint-Étienne, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 132. Bourges, cathédrale Saint-Étienne,
ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 133. Bourges, cathédrale Saint-Étienne,
ébrasement droit du portail Saint-Ursin,
détail de la frise ornementale.



Fig. 134. Bourges, cathédrale Saint-Étienne,
ébrasement droit du portail Saint-Ursin,
détail.



Fig. 135. Bourges, Saint-Étienne, face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin, vue générale.



Fig. 136. Bourges, Saint-Étienne,
face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin,
détail.



Fig. 137. Bourges, Saint-Étienne,
face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 138. Bourges, Saint-Étienne,
face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin,
détail.



Fig. 139. Bourges, Saint-Étienne,
face antérieure du contrefort droit du portail Saint-Ursin, détail.

PLANCHE LII



Fig. 140. Oxford, Bodleian Library,
Genèse de Caedmon, ms. Junius XI, p. 2.

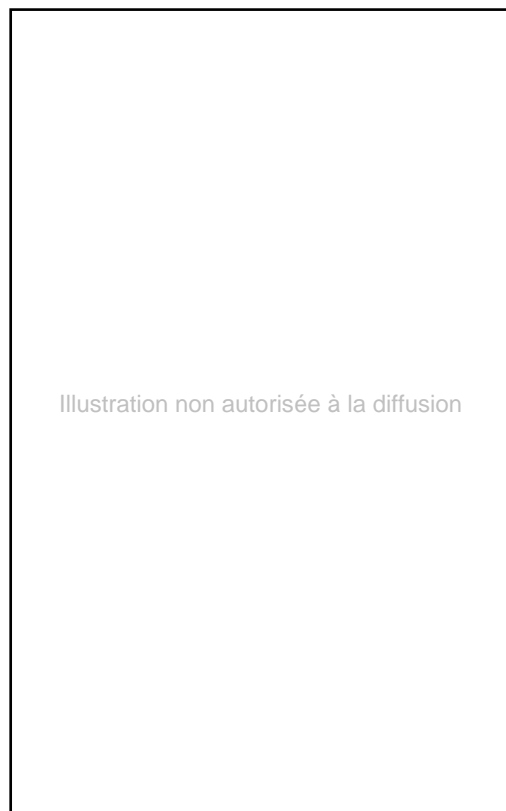


Fig. 141. Oxford, Bodleian Library,
Genèse de Caedmon, ms. Junius XI, p. 3.

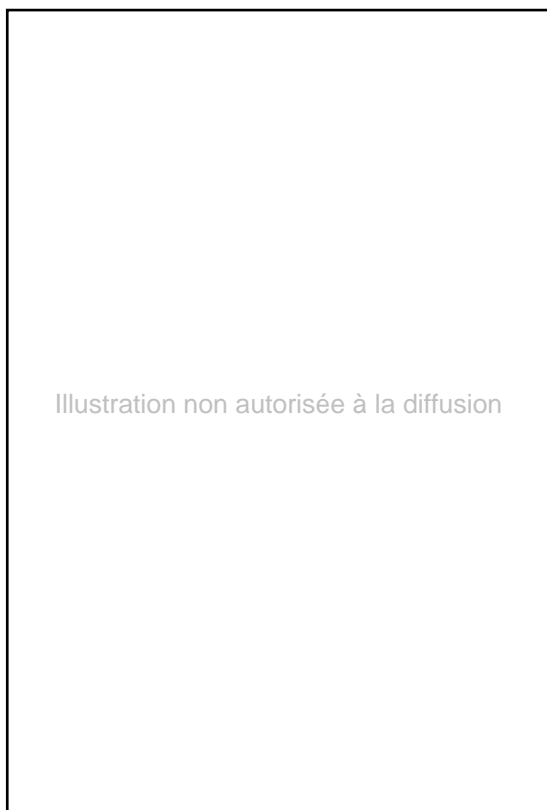


Fig. 142. Oxford, Bodleian Library,
Genèse de Caedmon, ms. Junius XI, p. 10.



Fig. 143. Oxford, Bodleian Library,
Genèse de Caedmon, ms. Junius XI, p. 16.



Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 144. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon,
ms. Junius XI, p. 20.



Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 145. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon,
ms. Junius XI, p. 24.



Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 146. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon,
ms. Junius XI, p. 31.



Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 147. Oxford, Bodleian Library, Genèse de Caedmon,
ms. Junius XI, p. 36.

Illustration non autorisée à la diffusion



Fig. 150. Rome, Palazzo Venezia, Cassa di Terracina, face A, péché originel.



Fig. 149. Rome, Palazzo Venezia, Cassa di Terracina, face A.

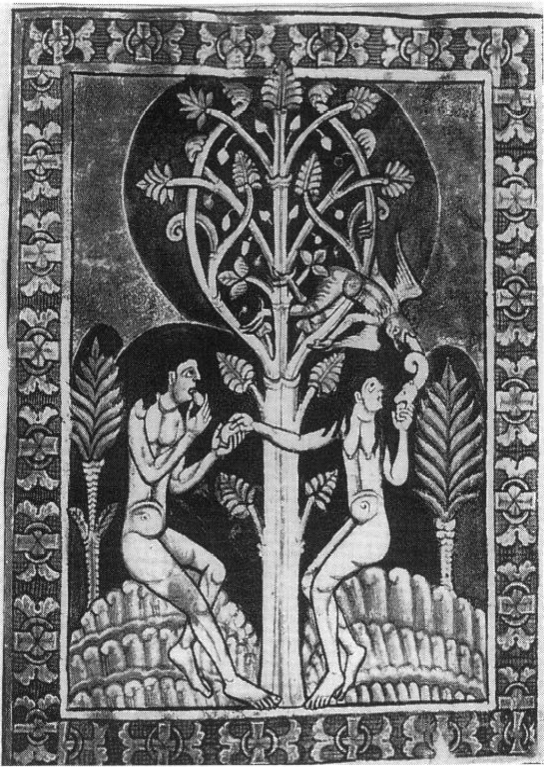


Fig. 151. Psautier de Saint-Alban, fol. 2, péché originel.



Fig. 152. Lucques, façade occidentale de la cathédrale, pilier gauche, soubassement.



Fig. 153. Clermont-Ferrand, Notre-Dame du Port, chapiteau du déambulatoire.

PLANCHE LVI

Illustration non autorisée à la diffusion

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 154. Paris, Bibliothèque Nationale de France,
ms. lat. 10, fol. 3v°.

Fig. 155. Paris, Bibliothèque Nationale de France,
ms. lat. 10, fol. 3v°, détail.



Fig. 156. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale,
tête du contrefort gauche du portail du Jugement, écoinçon central, détail.



Fig. 157. Paris, Bibliothèque de l'Alliance Israélite, Mahzor, ms. Hébreu 24A, fol. 84b.

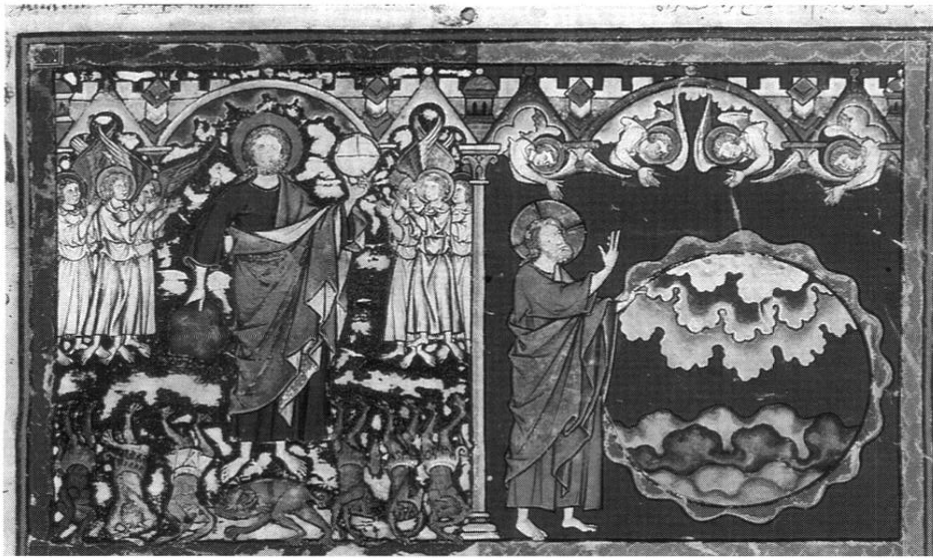


Fig. 158. New York, Pierpont Morgan Library, Cod. 638, fol. 1r.



Fig. 160. Soria, Santo Domingo, façade occidentale, ébrasement gauche, chapiteau.

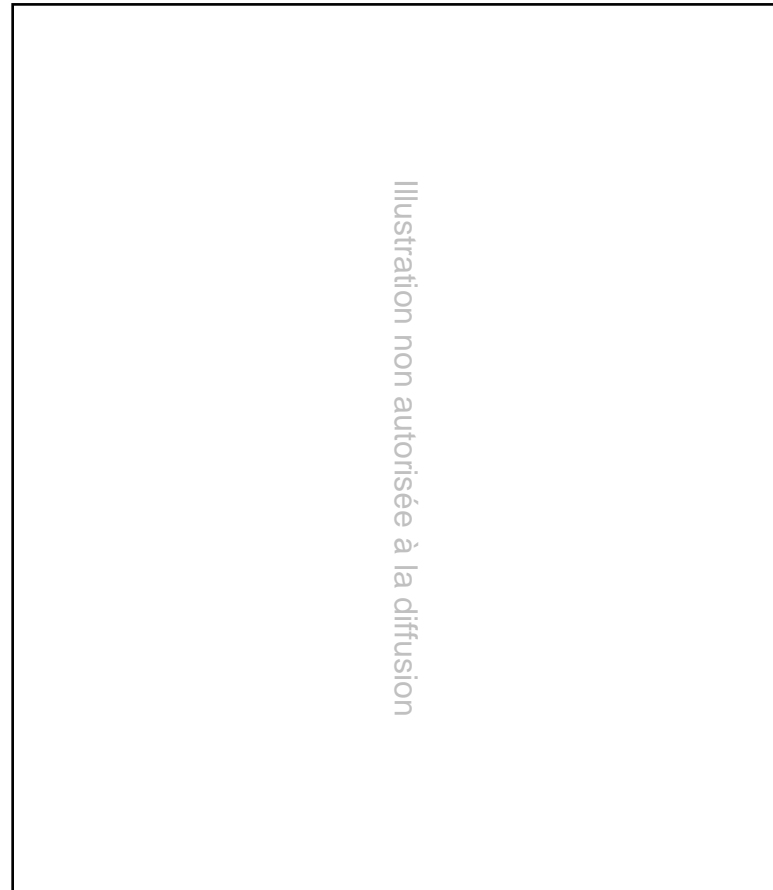


Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 159. Londres, British Library, psautier de la reine Mary, ms. Roy 2B, fol. 2r.



Fig. 161. Klagenfurt, Landesmuseum,
Genèse de Millstatt,
ms. VI, 19, fol. 3r.



Fig. 162. Klagenfurt, Landesmuseum,
Genèse de Millstatt,
ms. VI, 19, fol. 3v.



Fig. 163. Klagenfurt, Landesmuseum,
Genèse de Millstatt,
ms. VI, 19, fol. 6r.



Fig. 164. Tudela, Santa Maria la Major, portail occidental, ébrasement nord, détail.

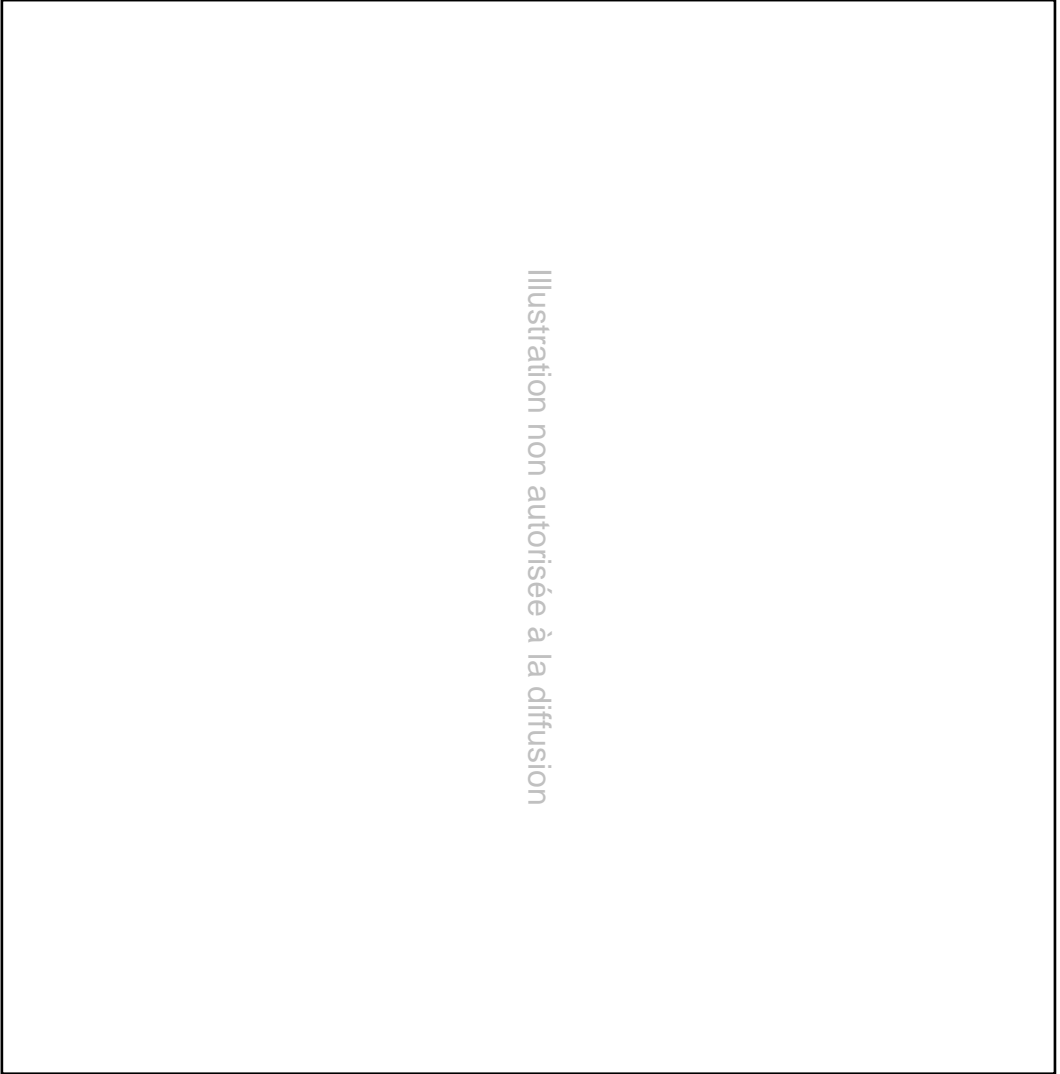


Fig. 165. Paris, Bibliothèque Nationale de France, psautier de Canterbury, ms. lat. 8846, fol. 1.

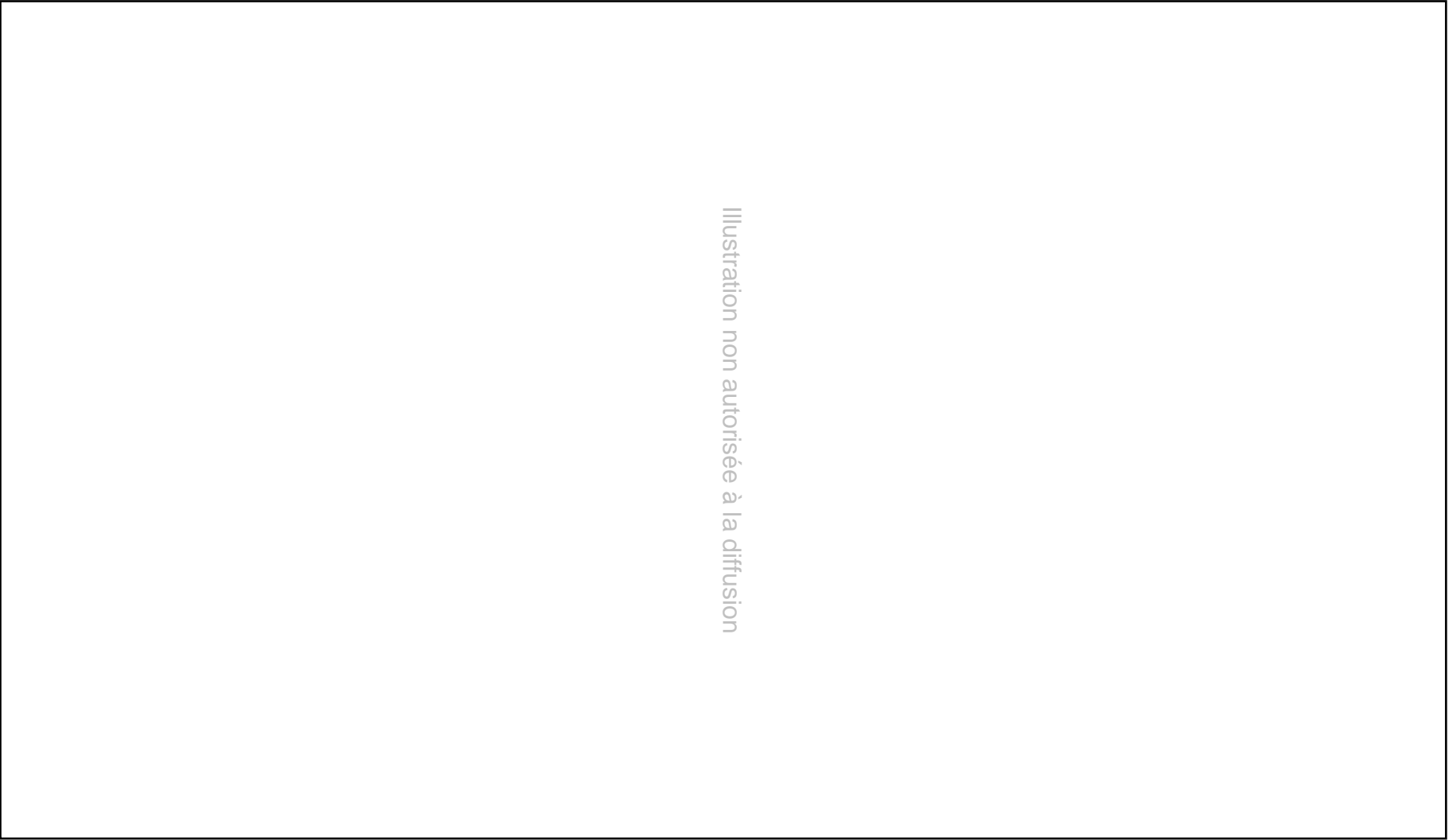


Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 166. Londres, British Library, Or. ms. 2884 (Haggadah catalane), fol. 1va.

Illustration non autorisée à la diffusion

Illustration non autorisée à la diffusion

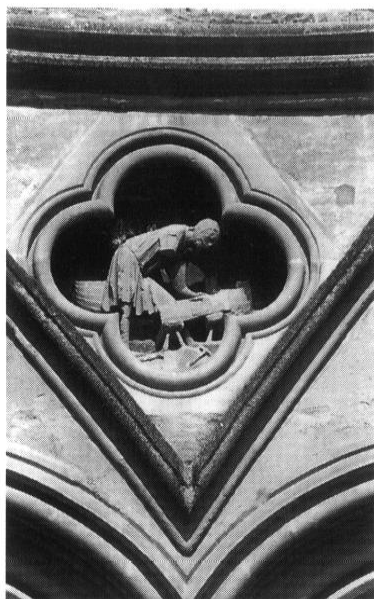


Fig. 169. Wells, cathédrale Saint-André, façade occidentale, construction de l'arche.



Fig. 170. Chartres, cathédrale Notre-Dame, bas-côté nord de la nef, baie 47, partie inférieure.



Fig. 171. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 747, fol. 44r, 50r.



Fig. 172. Saint-Savin, abbatale, voûte de la nef.

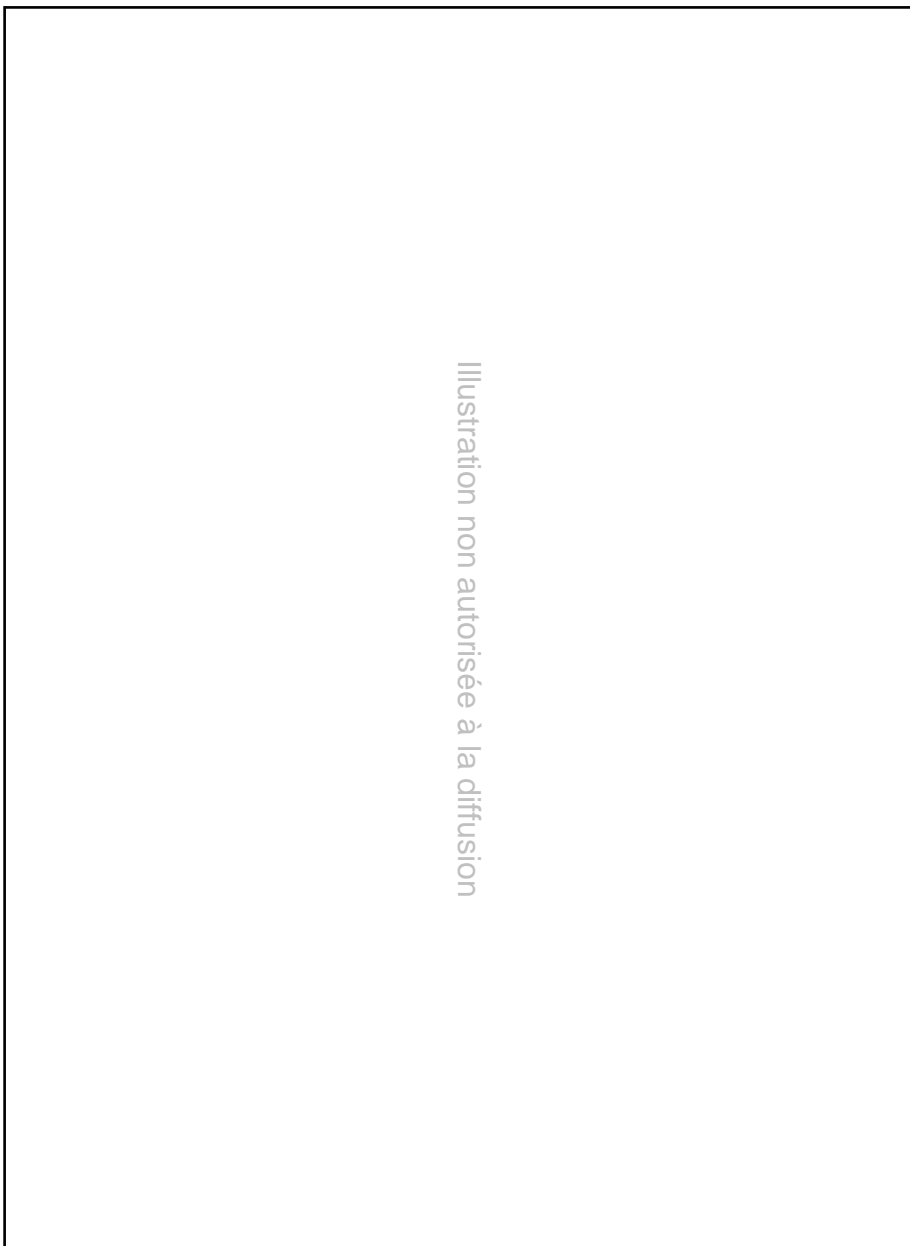


Fig. 173. Londres, British Library, psautier de la reine Mary,
ms. Roy 2B, fol. 6r.

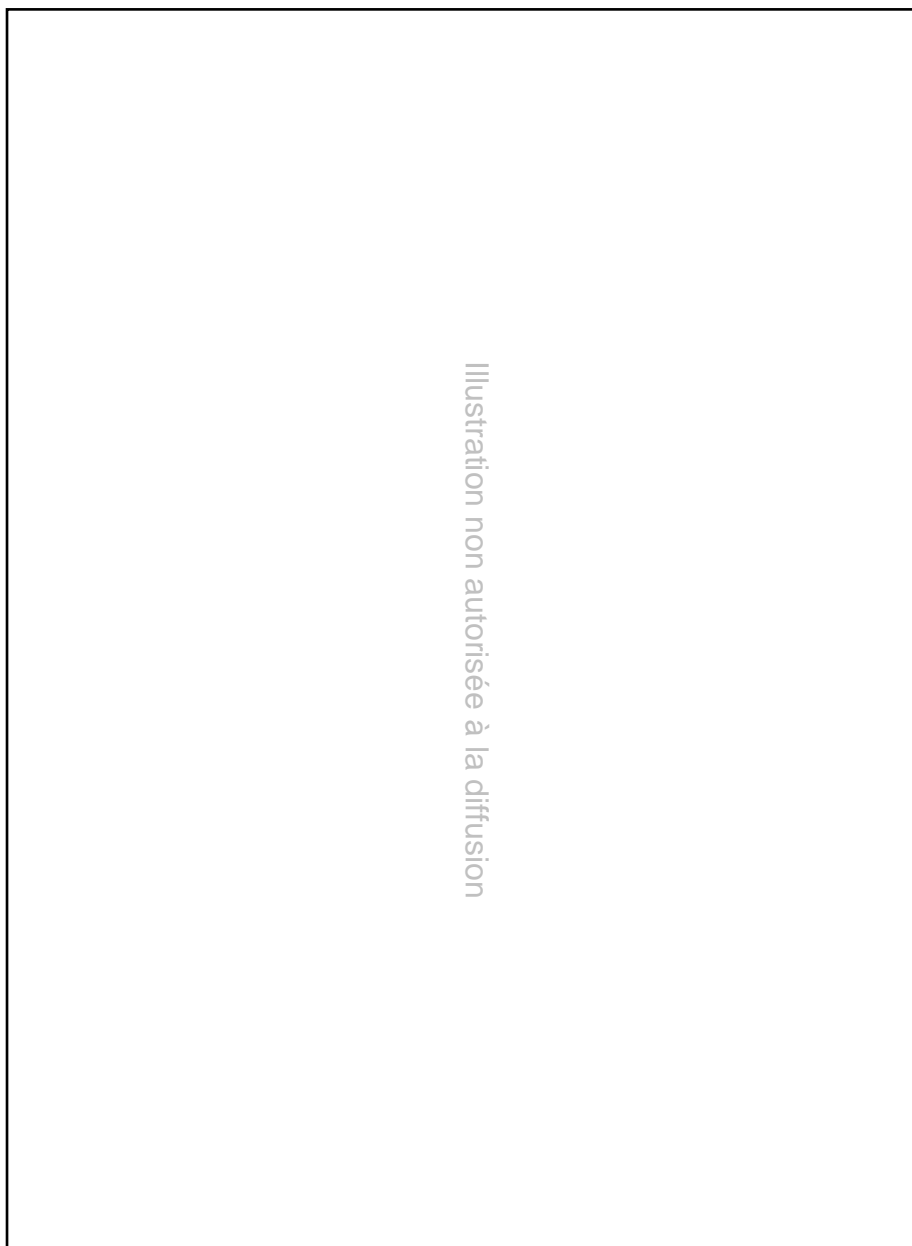


Fig. 174. Londres, British Library, Paraphrase d'Aelfric,
cod. Cotton Claudius B. IV, fol. 16v.

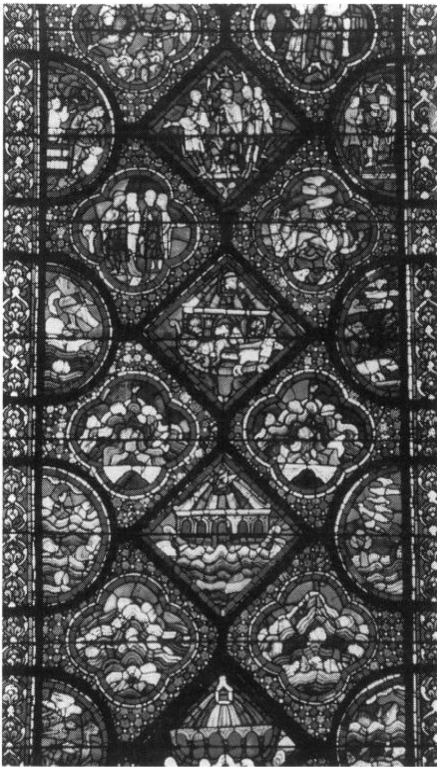


Fig. 175. Chartres, cathédrale Notre-Dame, bas-côté nord de la nef, baie 47, partie centrale.

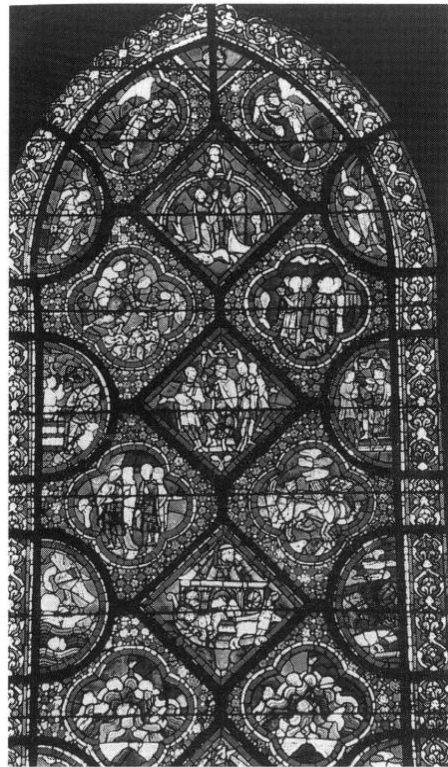


Fig. 178. Chartres, cathédrale Notre-Dame, bas-côté nord de la nef, baie 47, partie haute.

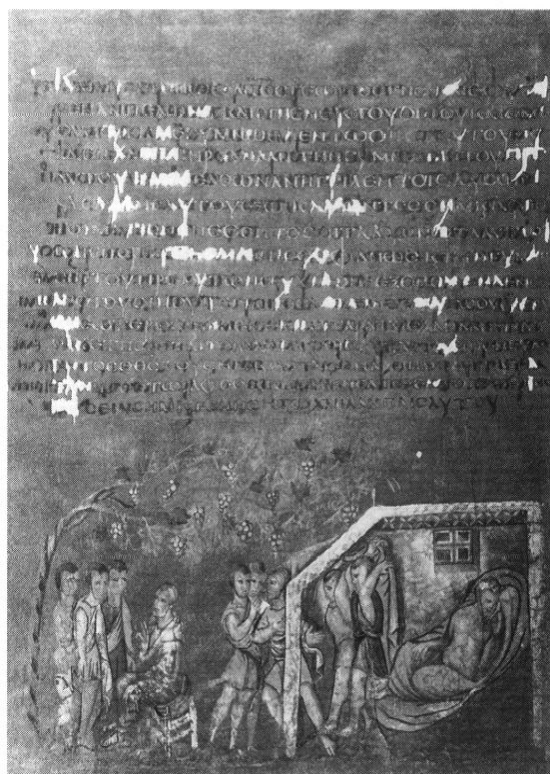


Fig. 176. Vienne, Ö.N.B., Genèse de Vienne, cod. theol. gr. 31, fol. 3v.



Fig. 177. Parme, Biblioteca Palatina, Cod. De Rossi III, ms. Parm. 2998, fol. 11v.



Fig. 179. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement, registre supérieur, scène sous les pieds du Christ-Juge.



Fig. 180. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement, registre supérieur, scène sous les pieds du Christ-Juge, détail.



Fig. 181. Bourges, Saint-Étienne, portail du Jugement, registre supérieur, scène sous les pieds du Christ-Juge, détail.

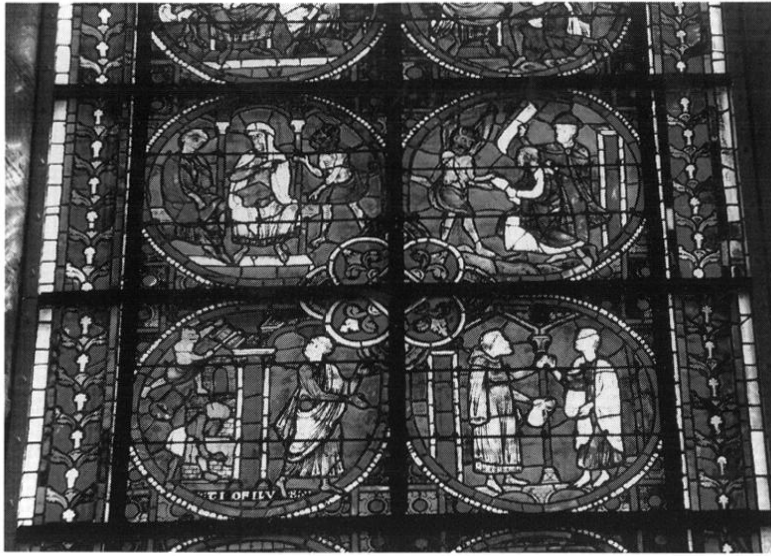


Fig. 182. Laon, Notre-Dame, vitrail du chœur, baie 1,
Théophile et l'intermédiaire juif.



Fig. 184. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque,
Vat. gr. 746, fol. 53v, 54r.

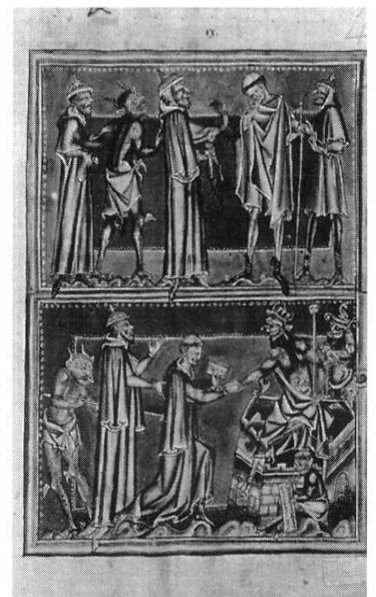


Fig. 183. Londres, Lambeth Palace Library,
Apocalypse anglaise,
ms. 209, fol. 46r.



Fig. 185. Venise, atrium de Saint-Marc, mosaïques, cycle de Noé.

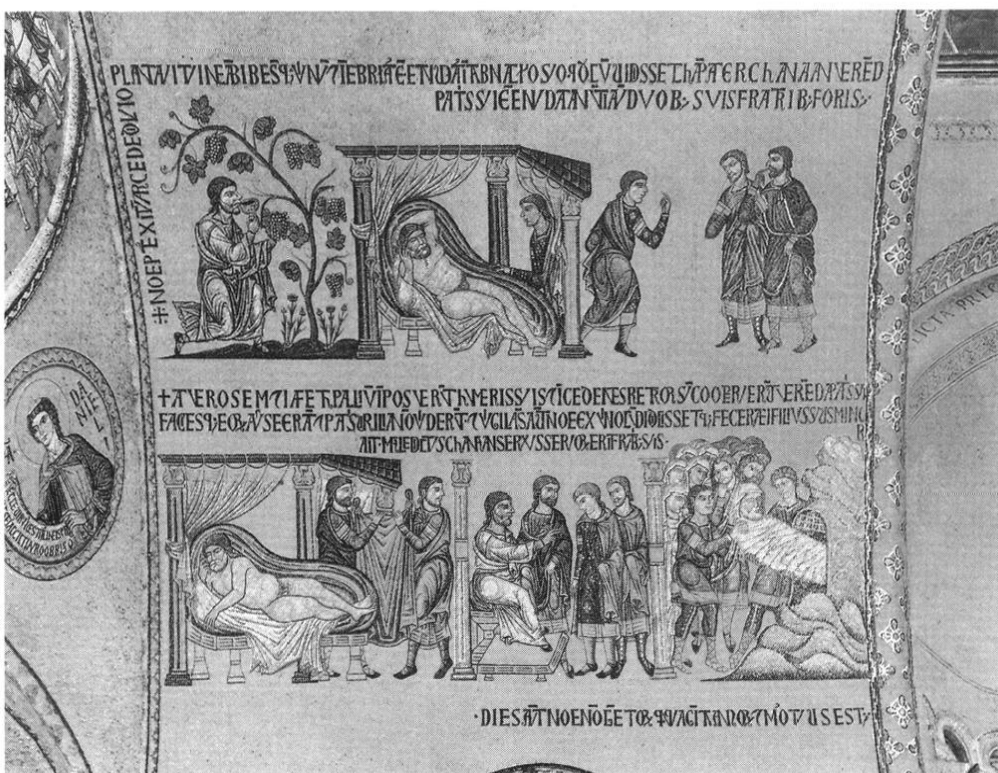


Fig. 186. Venise, atrium de Saint-Marc, mosaïques, cycle de Noé.

PLANCHE LXX



Fig. 187. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 746, fol. 37v.



Fig. 188. Istanbul, Bibliothèque du Sérail, Octateuque, cod. 8, fol. 43v.

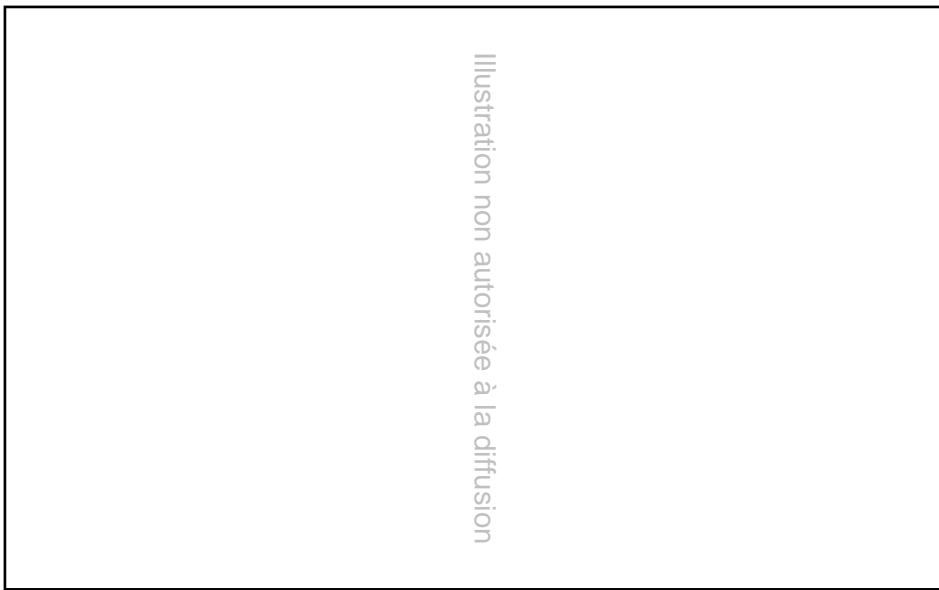


Fig. 189. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 747, fol. 25v.

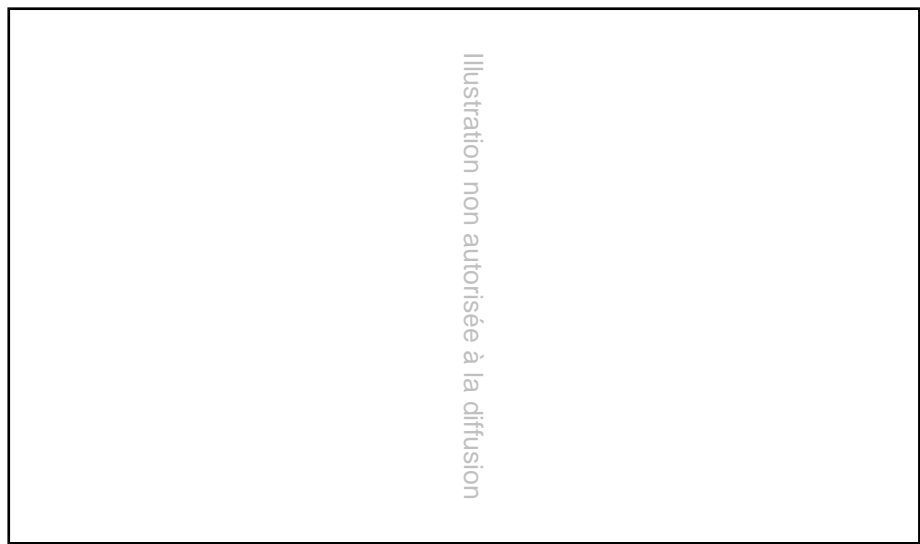


Fig. 190. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 746, fol. 57r.

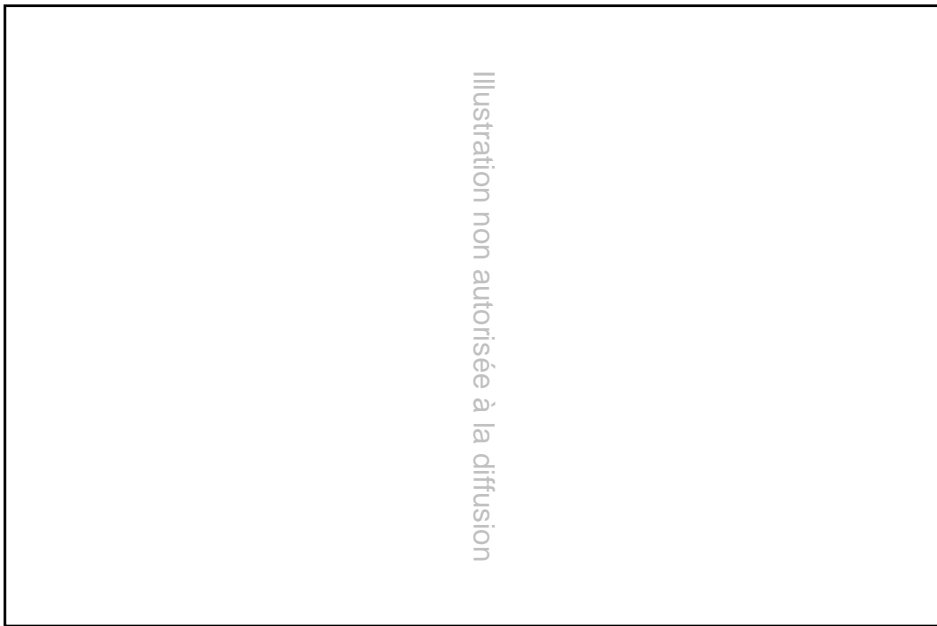


Fig. 191. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 746, fol. 57v.

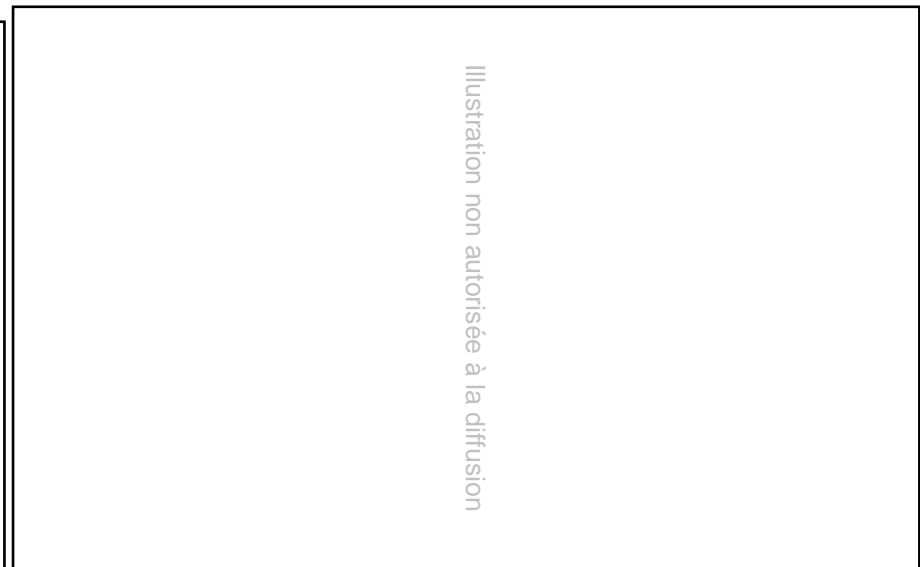


Fig. 192. Rome, Bibliothèque Vaticane, Octateuque, Vat. gr. 746, fol. 58r.

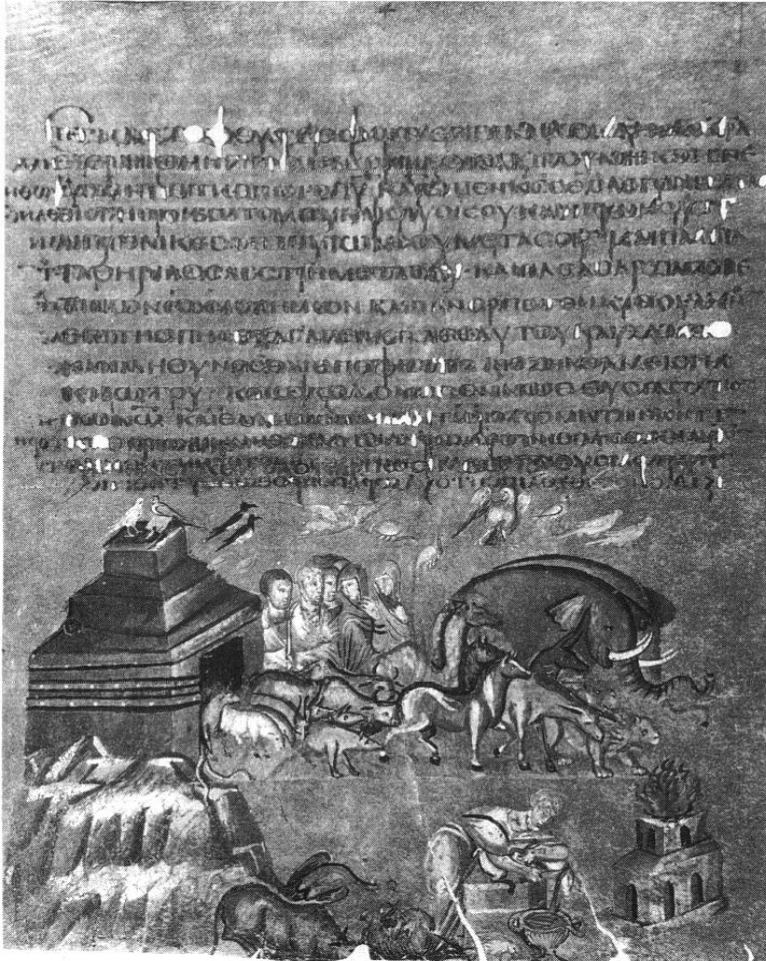


Fig. 194. Vienne, Ö.N.B., Genèse de Vienne, cod. theol. gr. 31, fol. 2v.



Fig. 193. Vienne, Ö.N.B., Genèse de Vienne, cod. theol. gr. 31, fol. 1v.



Fig. 195. Vienne, Ö.N.B., Genèse de Vienne, cod. theol. gr. 31, fol. 3r.

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 197. Paris, Bibliothèque Nationale de France,
nouv. ac. lat. 2334, fol. 17r.

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 196. Paris, Bibliothèque Nationale de France,
nouv. ac. lat. 2334, fol. 16v.

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 198. Londres, British Library,
ms. Add. 47682, fol. 8v.

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 199. Londres, British Library,
ms. Add. 47682, fol. 9r.



Fig. 200. Sarajevo, Musée National, Haggadah, fol. 3v.

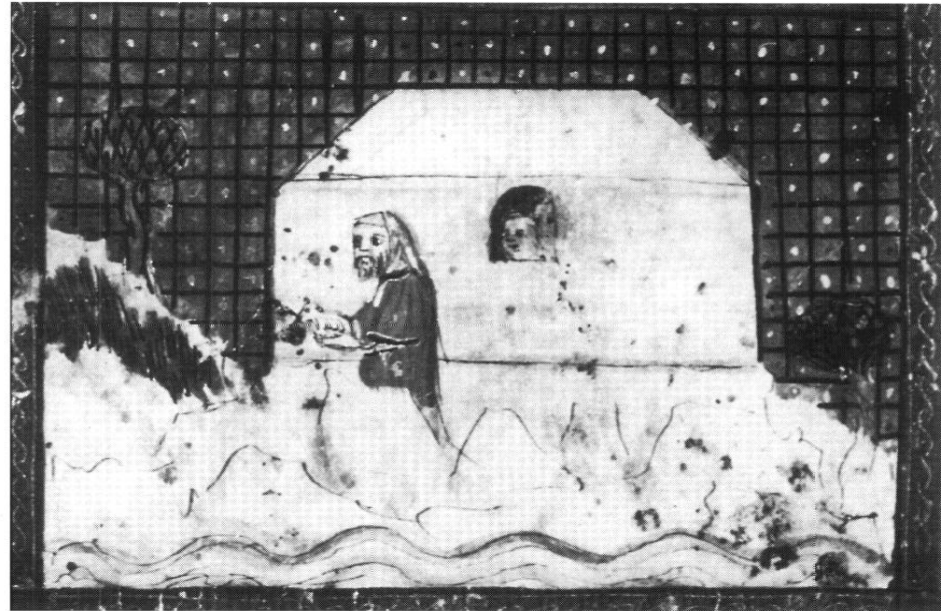


Fig. 201. Sarajevo, Musée National, Haggadah, fol. 5v.



Fig. 202. Sarajevo, Musée National, Haggadah, fol. 6r.

Fig. 203. Londres,
British Library,
Haggadah d'Or,
ms. Add. 27210,
fol. 2v.

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 204. Londres,
British Library,
Haggadah d'Or,
ms. Add. 27210,
fol. 2v.

Illustration non autorisée à la diffusion

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 205. Londres, British Library,
Or. ms. 2884 (Haggadah catalane), fol. 2v.

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 206. Londres, British Library,
Or. ms. 2884 (Haggadah catalane), fol. 3r.

PLANCHE LXXVI

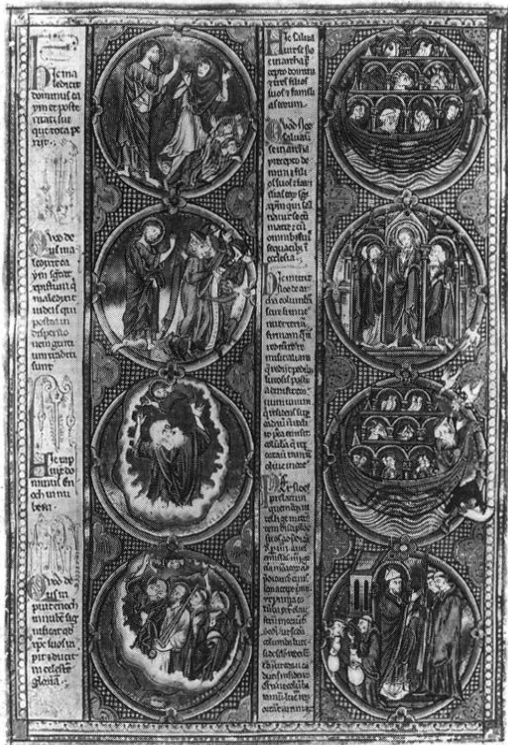


Fig. 207. Vienne, Ö.N.B. 1179, fol. 6r.



Fig. 208. Vienne, Ö.N.B. 1179, fol. 7v.

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 209. Oxford, Bodleian Library, ms. Bodl. 270b, fol. 9v.

Illustration non autorisée à la diffusion

Fig. 210. Oxford, Bodleian Library, ms. Bodl. 270b, fol. 10r.



Fig. 211. Tolède, cathédrale, trésor du chapitre, Bible moralisée, t. 1, fol. 6r.



Fig. 212. Tolède, cathédrale, trésor du chapitre, Bible moralisée, t. 1, fol. 7v.

Illustration non autorisée à la diffusion

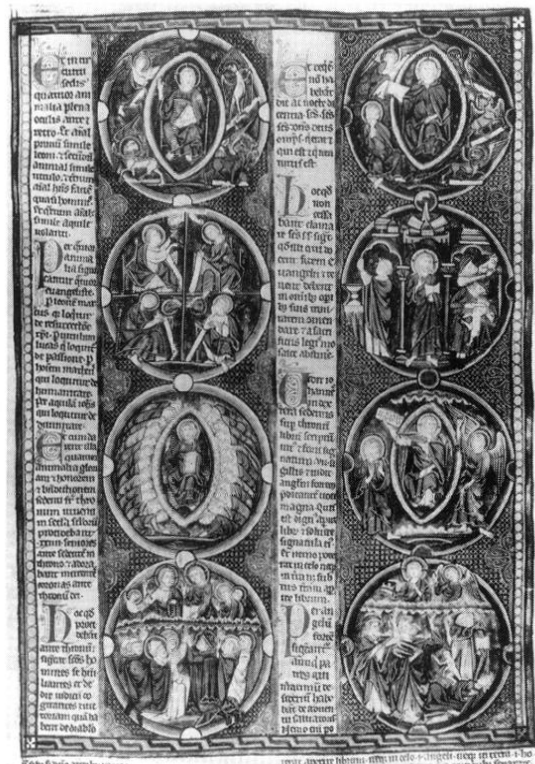


Fig. 214. Tolède, cathédrale, trésor du chapitre, Bible moralisée, t. 3, fol. 120v.

Fig. 213. Oxford, Bodleian Library, ms. Bodl. 270b, fol. 7v.



Fig. 215. Tudela, Santa Maria la Mayor, portail occidental, ébrasement gauche, chapiteaux.



Fig. 216. Tudela, Santa Maria la Mayor, portail occidental, ébrasement droit, détail.



Fig. 217. Tudela, Santa Maria la Mayor, portail occidental, ébrasement droit, détail.

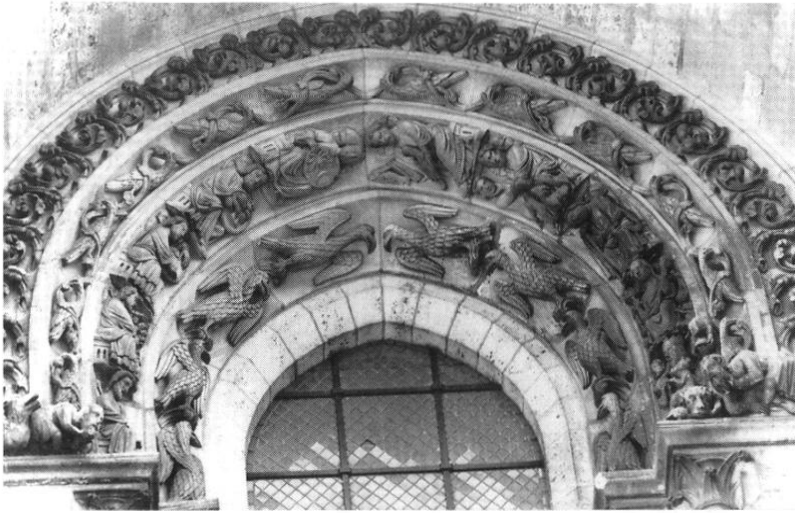


Fig. 218. Laon, cathédrale Notre-Dame, façade occidentale, fenêtre sud, étage de la rose.

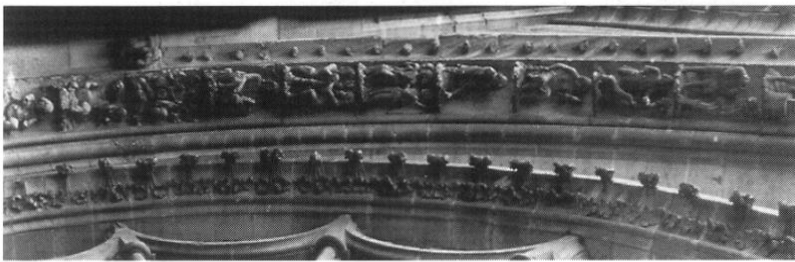


Fig. 219. Reims, cathédrale Notre-Dame, croisillon nord, encadrement de la rose.

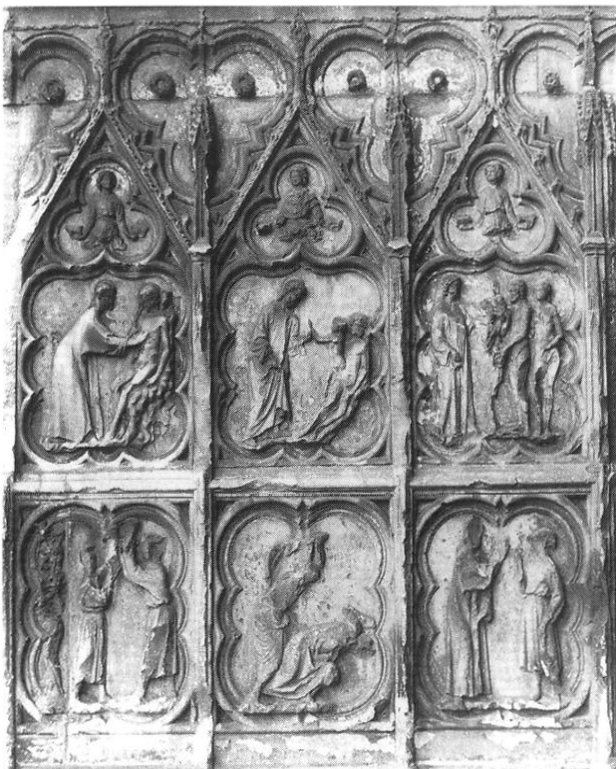


Fig. 220. Auxerre, cathédrale, façade occidentale, portail nord, soubassement.



Fig. 221. Auxerre, cathédrale, façade occidentale, portail nord, soubassement.

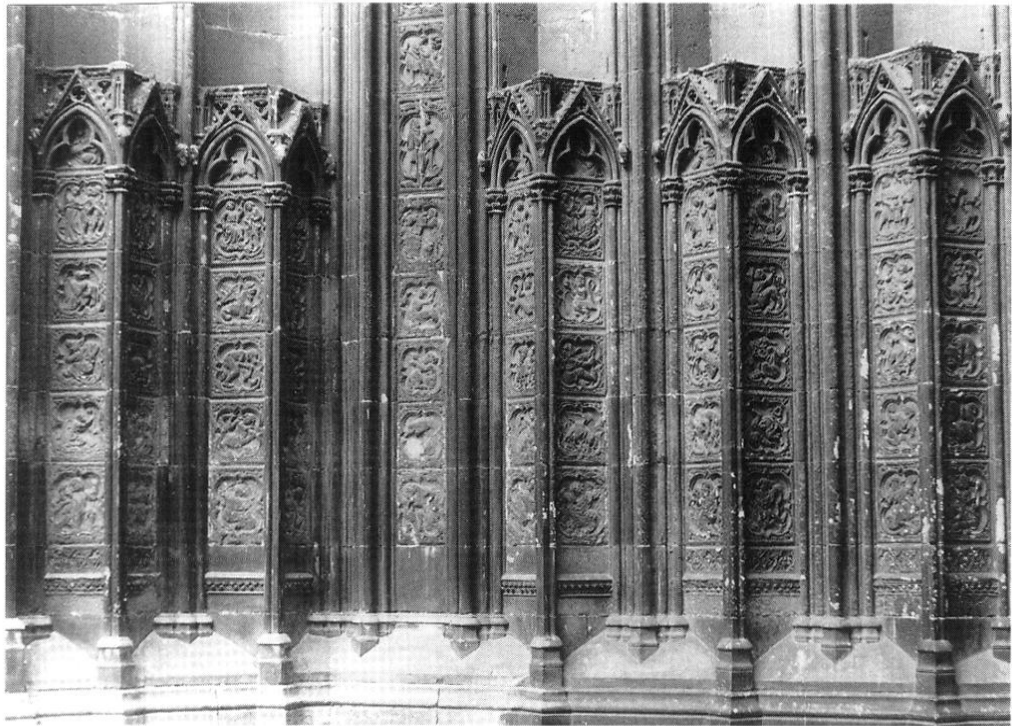


Fig. 222. Rouen, Notre-Dame, portail nord, ébrasement gauche, ensemble.



Fig. 223. Rouen, Notre-Dame, portail nord, ébrasement gauche, détail.

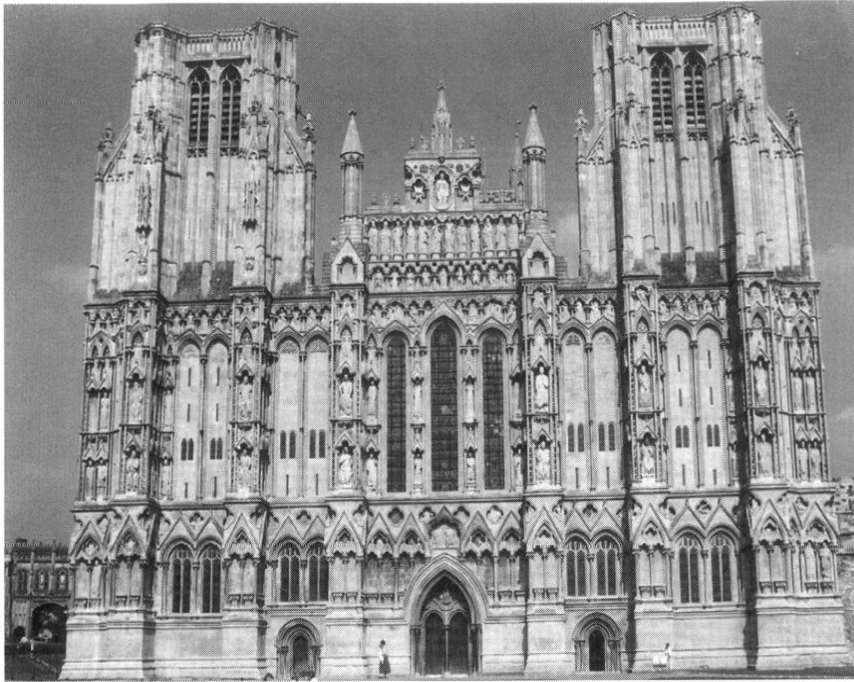


Fig. 224. Wells, cathédrale Saint-André, façade occidentale, vue générale.

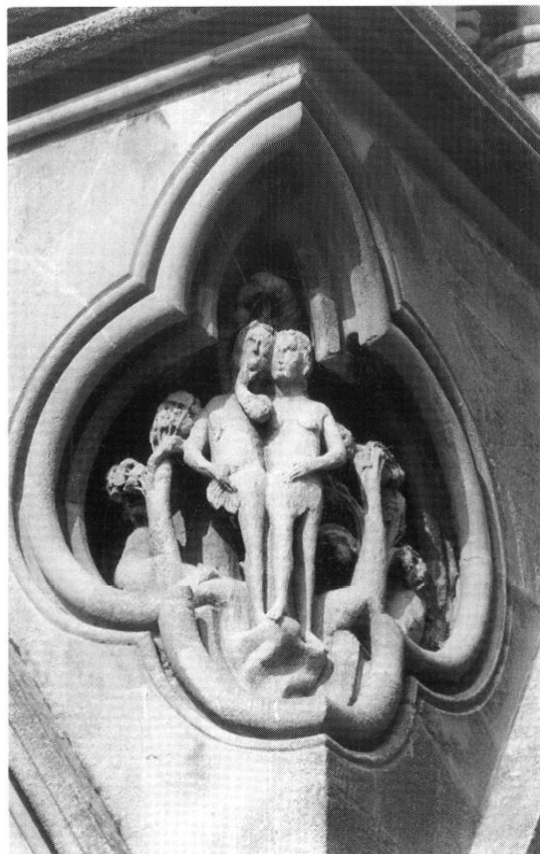


Fig. 225. Wells, cathédrale Saint-André, façade occidentale, détail.



Fig. 226. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail du Jugement, détail.



Fig. 227. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail du Jugement, détail.



Fig. 228. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail Saint-Étienne, détail.



Fig. 229. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement gauche du portail Saint-Ursin, détail.



Fig. 230. Bourges, Saint-Étienne, façade occidentale, ébrasement droit du portail Saint-Ursin, détail.

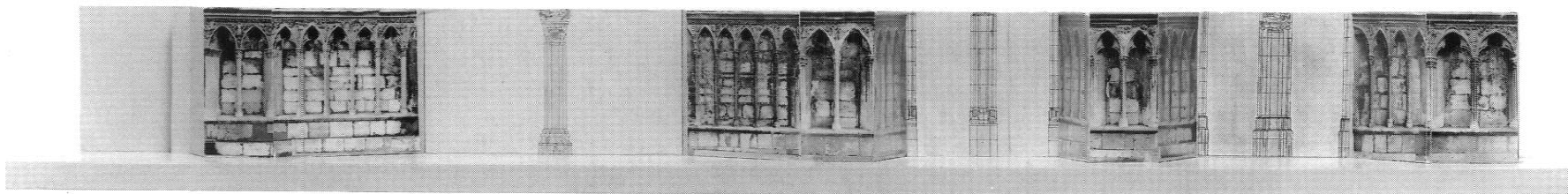


Fig. 231. Maquette 1 : 50, reconstitution des portails de la façade occidentale, état actuel.

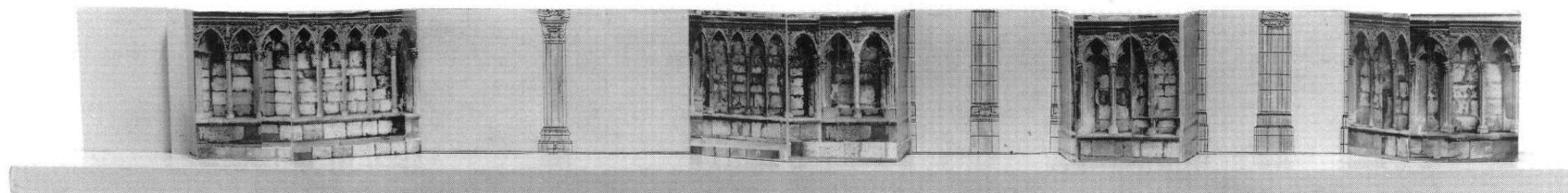


Fig. 232. Maquette 1 : 50, reconstitution hypothétique des portails de la façade occidentale selon le projet original, emplacement des écoinçons avant transformation des angles.



Fig. 233. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement gauche, soubassement.



Fig. 235. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement gauche, soubassement, détail.



Fig. 236. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement gauche, soubassement, détail.



Fig. 237. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement gauche, soubassement, détail.



Fig. 238. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement droit, soubassement, détail.

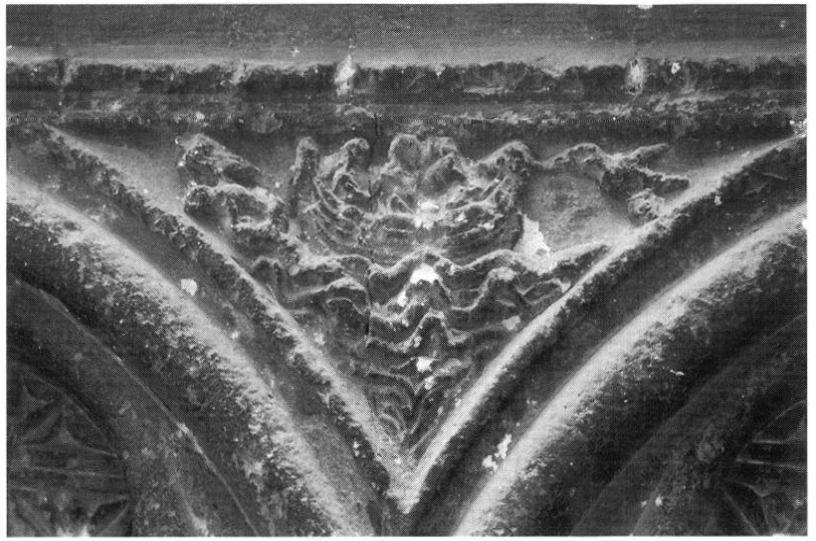


Fig. 239. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement droit, soubassement, détail.



Fig. 240. Vitoria, San Pedro, portail méridional, ébrasement droit, soubassement, détail.



Fig. 241. La Hague, Bibliothèque, ms. 132 F 21, fol. 4v.



Fig. 242. Washington D.C., Library of Congress 71, fol. 4v.

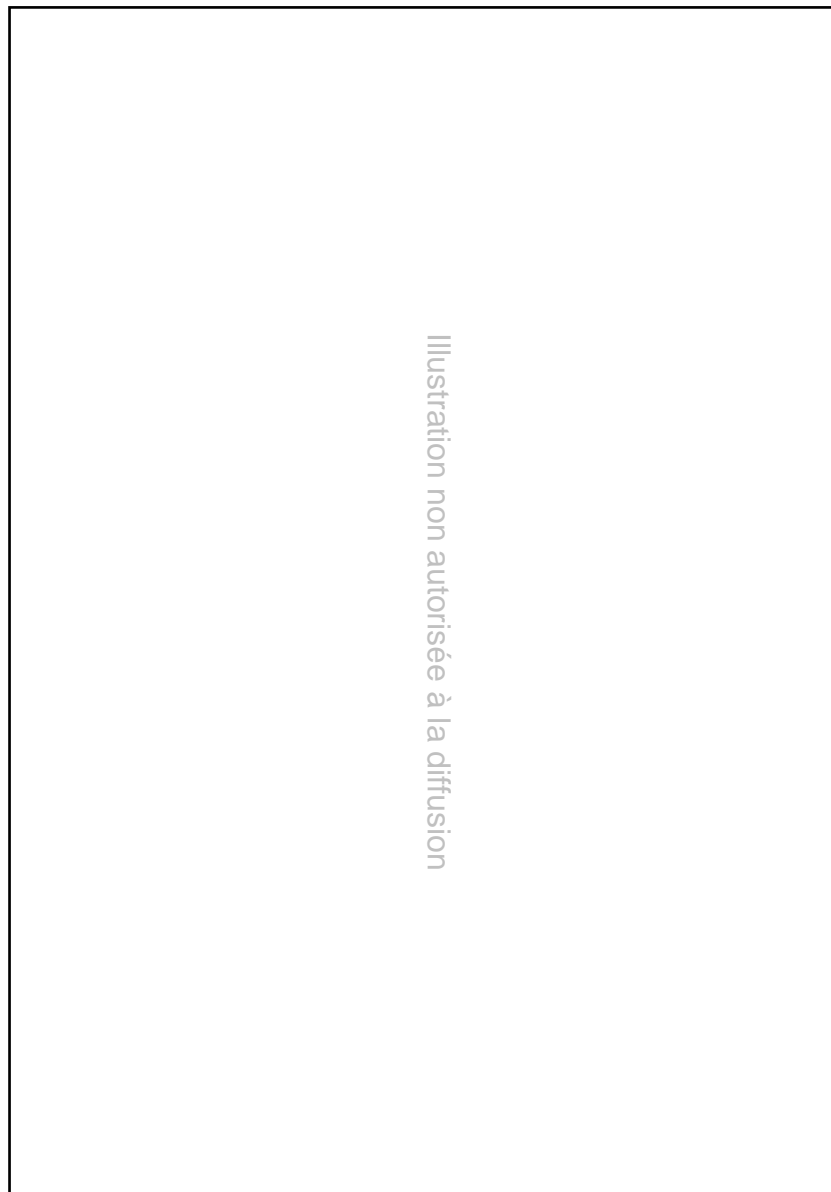


Fig. 243. Rome, Bibliothèque Vaticane, Vat. Reg. lat. 3, fol. 4v.

Illustration non autorisée à la diffusion

PLANCHE XC

Illustration non autorisée à la diffusion

Sed tunc excepta de erroribus iudeorum mitalmut
 q̄s cōstitit fr̄ theobaldo subp̄oi ordis fr̄m p̄dicatos parisiensis.
 A disputacione cont̄ iudeos nos explicit̄ cautelam ¶ Prima
 e quod impluribus disputacionibus studeas eos errores reprobare.
 Cum quid facilius e eos reprobare quam n̄re facti articulos p̄ba
 cōbz dedarare. Cū quis nō p̄ficat̄ semina v̄tutū & dicitur
 n̄ p̄ud exsurgatur sp̄me et erubli falsitatis ¶ Secunda e ut
 ab iudeis q̄ vident̄ se cōt̄ nos nē tangant̄ si eos iudeus p̄se
 ab iudeis. tūc soluite eas sicut solutas in uentis ¶ Tercia e
 ut q̄n plures iudeis p̄ntibz disputatis om̄ibz silētiū mēdi
 cans excepto vno r̄sentente donec illo superato alius sit r̄a
 sur. Ne forte nos demoribz obruat̄ & eam vno loq̄nte ..
 alius interim euasiones subtilia studeat̄ m̄p̄t̄re. Talmut
 .i. cocena diuidit̄ in .iii. libros. quoz q̄bz apella ceter. in
 gese ut nos om̄es libros voca bibliam. habz t̄n q̄bz nom̄
 speciale ¶ Primus voca. Apoch. .i. Emmi ¶ Secundo nassim
 .i. mēsurales. ¶ Tertius orallim. .i. scūana ¶ Quartus.
 yesthor. .i. saluacōes. hunc talmut iudei p̄ferūt libris
 hori. & p̄phis & ut maḡ ad credēdū talmut. fablis addūt
 fablas diuites quod deus studeat̄ mitalmut ¶ Cont̄ p̄i.
 deus studeat̄ mitalmut ergo nō habz p̄licitudm̄ scētiar.
 quod e heresis ¶ Regit̄ in ceter moeth. .i. in p̄mo q̄
 Rabi elyzer. in firmi fuit & discipuli intrantes domū ad
 eū dixit. Magist̄r doce nos vias vite quomō ducem̄ vias
 futuri seculi. Et dixit eis. Estote veloces ad obediēciam sa
 pienciā. & sebar mitalmut. & p̄hibete filios vros astiduo
 bibliē. alliat̄ e ut ehat̄ ad aliam cocēna. Quid sit op̄i di.
 Quid sit opus d̄i. & quid deus faciat̄ p̄ diem & nocte
 & quid op̄et̄ p̄ se h̄reas cōm̄at̄. Rabi merr di. et
 m ceter. nassim. .i. m̄so. ¶ Cū homo dicit̄ soleo in firmi
 su. illa hora d̄i. in celo soleo capud. soleo brachiū & subda
 di ita deus d̄i. sup̄ sagm̄e usq̄ q̄nto maḡ sup̄ colore iustoz.

Fig. 245. Graz. Universitätsbibliothek, ms. 1530, fol. 57r.

et 20 quique milia vendita. Ita ut in ascensu poterat congestione
 cadaverum et civitas plena cadaveribus itaque ut inuicem clauderet cadaveribus
 et super cadaveribus nec. Ita in iordanem infiniti submersi sunt
 Ita plurimum milium veteres exentia sunt apud aux quod glaucuerunt
 Ita sagittis largior fuit ut igne exingitret Ita plima milia se
 ipsos occiderunt. Ita 20. quibus milia se mutuo occiderunt. Item xxxv.
 milia plus comedebat huius ioseph. Cuius igitur iudei in se grada
 peccata commisit. idolatram et alia multa. et tamen nunquam tam.
 aut sunt puniti. patet quod grada peccati sic quod christum crucifixerunt
 Ita ioseph. Is. Jacobi. pro ihesu tante fuit sceleratus ut testis xvij.
 et calamitas que passi sunt iudei. primum eis accidit propter necem.
 iacobi. hinc ioseph. Cuius autem tunc iacobi deprimendo epili.
 papuarum filius pro eo quod et gloria foucandarum et apud mortis ad
 iulium destructa est. ut dicit iosephus. patet quod dicitur peccata
 uerit. Ita sequentes errores sunt excepta de erroribus tal
Item prima parte doctrine iudeos. multo est quod a iudeo baptizato.
 quod de hinc uocaciones. super illo dicitur exodo. Videbitis postiora.
 mea facie autem meam non videbitis. Debuit iudei dum in castris
 pyndem gestare. coringia ligatam ipsius coringie nodum postiora.
 parte capitis subdebro firmatam. me pyndem de se in cartulas.
 iudeos laudes commetes. In summo autem sinist' brachij gestare.
 cum alia pyndem simili coringia ligata. Partemque ibi et commetes
 omnes laudes que in p'ochis et dicit. Et de hoc in illiguit aucto
 utate vraye. Iuravit dno in dextera sua. et in brachio foratu
 dno suo. i. in sinist' sua. Et dicit moysen vidisse ylleum
 sine coringia. nodum illi scilicet corone. et sic dicit ang'lm noie
 mutaco singulis. diebus et capit' dei inponit. Lex autem de hinc
 nichil dicit. Conterunt nunc reus non possit noie laudes iudeos
 nisi sepelisset. in cartul' nec cartulas possit seruare si in p'uide
 nec pyndem albi qui in capite possit seruare coringia ligata
 nec illas coringias que possit ligare si angulo ligaret unde
 fruola sunt. huius obice est sic. Pro ut illa pyndem et

Fig. 246. Graz, Universitätsbibliothek, ms. 1530, fol. 60v.